

# Relaciones interétnicas y estrategia interacción

## Los grupos abipones en las fronteras del Chaco [siglo XVIII] - Vol. 2

Autor:

Lucaioli, Carina P.

Tutor:

Nacuzzi, Lidia Rosa

2009

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas

Posgrado

Tesis  
14.1.6.2

Doctorado en Ciencias Antropológicas  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

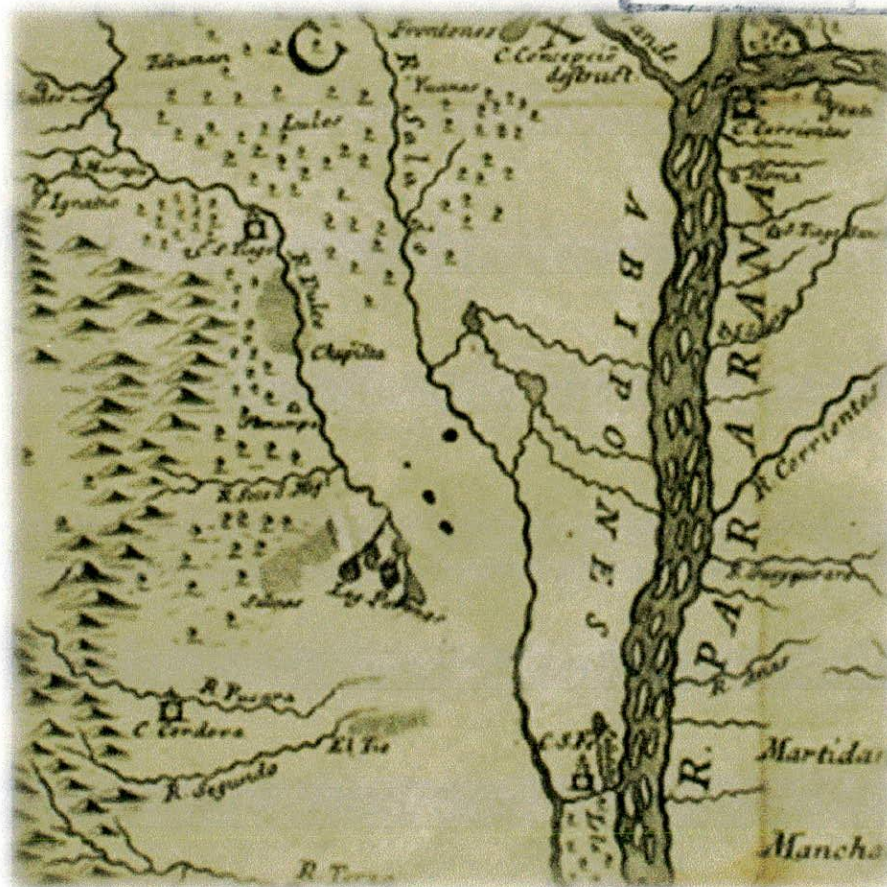
FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS

856934

25 NOV 2009

TOMO II

ENTRADAS



**Relaciones interétnicas y  
estrategias de interacción:  
los grupos abipones  
en las fronteras  
del Chaco (siglo XVIII)**

Carina P. Lucaioli

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Dirección de Investigaciones

TESIS DE DOCTORADO / DIRECTORA LIDIA R. NACUZZI

noviembre de 2009

SIGNATURA TOPOGRAFICA	TSS 14-1.6 V.2
INVENTARIO	415866
DIRECCION DE BIBLIOTECAS E. Y L. - USA	

LONO II

# CAPITULO 6



*Guerberos Abipones*

**El liderazgo indígena:  
formas de la autoridad**

### **El liderazgo indígena: formas de la autoridad**

El liderazgo de los grupos indígenas fue y es uno de los tópicos más estudiados por los antropólogos. También, uno de los más discutidos y reformulados y, sin embargo, aún queda mucho por estudiar. Para este Capítulo nos hemos planteado tres objetivos: por un lado, abordar las características, funciones y manifestaciones de los liderazgos de los grupos abipones, indagando en algunos aspectos abordados por otros investigadores en otras áreas de estudio que aún no han sido considerados para estos grupos. Por otro lado -siguiendo el enfoque interétnico que hemos adoptado en esta Tesis-, abordaremos distintas estrategias de los caciques abipones desplegadas frente a las nuevas posibilidades creadas en los contextos de las reducciones jesuíticas. Finalmente, proponemos abordar un análisis de caso a partir de la reconstrucción de las estrategias de liderazgo desplegadas por Ychoalay. Hemos escogido a este cacique por tratarse de un personaje con características mestizas que, surgido en los márgenes del espacio de colonización se convirtió en bisagra entre el mundo colonial y el mundo indígena.

Ychoalay fue una pieza clave en la relación política entre indígenas e hispanocriollos, fue el orgullo de los jesuitas y el protegido de los gobernadores de turno. Un sujeto interesante que, a través del análisis de su trayectoria, nos permitirá analizar las enmarañadas posibilidades de acción que presentó la coyuntura colonial del siglo XVIII y la capacidad indígena de elegir entre un abanico de posibilidades, manipulando lo preestablecido mediante un proceso dinámico de adaptación y transformación que -en la interacción- halló los caminos para el mantenimiento de la autonomía indígena.

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

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

A su vez, esta forma de organización social se apoyaba y desenvolvía sobre las dinámicas de la movilidad territorial anual. Ya hemos mencionado la presencia de ciclos estacionales asociados a distintas formas de sociabilidad. Con el invierno se iniciaba la temporada de caza y las unidades políticas se dividían en pequeños grupos familiares. Por el contrario, la llegada de la primavera anunciaba la maduración de la algarroba y, con ella, comenzaba una etapa ritual que congregaba nuevamente a las unidades en grupos más amplios. Este era un tiempo de fuerte impronta política, ya que al ritmo de los intercambios de bienes, los acuerdos matrimoniales y las ceremonias celebradas se tejían y destejían las alianzas políticas, se planificaban las acciones bélicas y se redefinían las relaciones interétnicas.

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

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

Cada grupo reconocía entre los suyos a la figura del líder sin embargo, sus integrantes eran libres de sujetarse o no a su autoridad. Esta posibilidad de moverse libremente dando lugar a una constante reconfiguración de las unidades políticas y sociales podía dejar a un líder sin seguidores pero, a su vez, le permitía desplegar todos sus recursos para atraer nuevos adeptos y aumentar su prestigio. Cada cacique debía retroalimentar su renombre a través de acciones bélicas, dado que al éxito de estas empresas se debía la continuidad de su cargo. El líder debía mantener su autoridad para mantener su propio grupo pero también con la esperanza de atraer a los hombres de otros caciques (Saeger 2000).

Bechis ([1989] 2008a) propone interpretar a los liderazgos de los grupos indígenas de la Pampa a partir de distinguir el “poder” de la “autoridad”. Para esta autora, el

“poder” supone ciertas facultades efectivas en función de un cargo o puesto preexistente al individuo, ejercido a través de la imposición de sanciones negativas; mientras que la “autoridad” estaría basada en la capacidad de mando por las características personales del candidato, fundamentalmente el carisma y la persuasión. La elocuencia, el buen manejo de la palabra en las acciones diplomáticas, complementaba aquellas cualidades reforzando la capacidad de mediación de determinado sujeto frente a un grupo y de su grupo frente a los otros. En palabras de Bechis ([1989] 2008a), la oratoria posicionaba a estos personajes en un lugar privilegiado en cuanto la recepción y transmisión de mensajes, convirtiéndolos en procesadores de información. Nacuzzi (1998: 182) también ha redimensionado el aspecto político de la elocuencia en la diagramación de las relaciones interétnicas y el rol de mediador de los caciques, dado que “con la palabra se negocia o se pide, se convence o se amenaza, se defiende o se acusa”; también, porque con ella “se explica y se rinden cuentas hacia adentro del propio grupo”.

La importancia del manejo de la retórica se pone de manifiesto no sólo a través de los largos discursos que dirigían los caciques a sus seguidores o los parlamentos con otros caciques y también funcionarios hispanocriollos, sino también en la presencia de una metalenguaje gestual que vehiculizaba la comunicación con sus seguidores (Dobrizhoffer [1784] 1968, Paucke 1943). El trato amable, el volumen bajo de las peticiones, las rogativas, la aprobaciones y el reconocimiento de los signos de disgusto entre las personas ante las cuales estaban arengando eran elementos que los líderes sabían manejar. Comunicarse “con palabras dulces, rostro amistoso, aspecto benévolo” (Dobrizhoffer [1784] 1968: 110) constituían modos de proceder, fórmulas de etiqueta que los caciques utilizaban diestramente para conseguir el consenso y la aprobación necesarias para realizar sus campañas bélicas. Es significativo que las fuentes jesuitas reflejan que los caciques solían indicarles a los misioneros sobre maneras de conducirse con los indios para evitar “malos entendidos” y lograr una mayor aceptación<sup>1</sup> (Paucke 1943).

---

<sup>1</sup> Para ilustrar este punto, por ejemplo, Dobrizhoffer ([1784] 1968: 135) señala la correspondencia entre el comportamiento formal del público frente a las arengas de su cacique y su adaptación a los



Las decisiones debían tomarse siguiendo el protocolo tradicional y fundamentalmente en base al compromiso colectivo que buscaba lograr el consenso grupal. "Si alguna vez el cacique decide realizar una expedición guerrera a otras tribus, debe llamar a una asamblea pública" (Dobrizhoffer [1784] 1968: 109). De esta manera, el consenso no era una característica del comportamiento político indígena sino una aspiración del cacique sin el cual no podía tomar ninguna decisión (Saeger 2000). El cacique debía atraer a sus seguidores alimentando su heroísmo con nuevas acciones gloriosas: "El ejemplo de los jefes tiene mayor peso entre los soldados que las palabras, y siguen con más gozo al jefe que pelea ardientemente que al que los exhorta desde lejos" (Dobrizhoffer 1968: 431). Además de las acciones, también había otros mecanismos ceremoniales orientados a recordar y revivir aquellas proezas. En las reuniones y celebraciones los hombres cantaban

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

Los brindis y encuentros en torno a la chicha eran, entonces, espacios en donde los caciques podían ensalzar sus hazañas y otorgarles renovada vigencia, fortaleciendo en estos actos simbólicos su autoridad política. Por otra parte, el consenso y apoyo político no sólo había que lograrlo sino también mantenerlo. La generosidad era una buena estrategia y podía ser muy efectiva. Así, el cacique debía dar

---

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

desinteresadamente y exponer al mundo esa generosidad pero, a la hora de pedir, aquellas demandas llegaban a buen puerto en tanto estuvieran veladas a través de ruegos y favores. De aquí se deduce la imposibilidad que tenían este tipo de líderes para imponer sanciones negativas. Tampoco podían detentar las funciones del juez, ni interferir directamente -aunque podía usar sus artes persuasivas y diplomáticas- en la resolución de los conflictos que generalmente se exteriorizaban bajo la forma de sucesivas venganzas entre grupos de abipones.

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

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

Cuando los hispanocriollos comenzaron a tener un trato más asiduo y estable con los abipones, algunos caciques supieron incorporar diestramente a estos nuevos sujetos a las redes de amistad, estableciendo relaciones ventajosas con determinados sujetos del ambiente colonial cuyos beneficios redundaban en la esfera indígena.

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

El cacique no llevaba nada de especial en sus ropas o armas que lo distinga de los demás indios rasos; por el contrario, usa el vestido más gastado y anticuado; pues si apareciera en la calle con ropa nueva y elegante, acabada de confeccionar en el taller de su esposa, el primero que lo viera diría: *tach caué gribilagi*, dame esa ropa. Si se opusiera, ganaría la risa y desprecio de todos<sup>2</sup> (Dobrizhoffer [1784] 1968: 110).

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

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

Sin embargo, "Aunque los abipones no teman al cacique como a un juez, ni lo respeten como a una autoridad", en determinados momentos aquellos personajes cobraban mayor protagonismo, dado que "lo consideran jefe y rector de la guerra cada vez que haya que atacar o repeler" (Dobrizhoffer [1784] 1968: 108). Varios autores señalan

---

<sup>2</sup> Paucke (1943: 154-155) ha pintado casi con las mismas palabras aquel aspecto de los liderazgos indígenas, compartido por igual entre abipones y mocovíes: "Ningún cacique se distingue de entre ellos por su vestimenta, su casa o su ajuar. Entre ellos, nobles y villanos, tienen un exacto uniforme que uno no puede reconocer un cacique ni distinguirlo de un indio ordinario si uno no está informado de antemano. En frecuentes veces el traje de un cacique es peor que el de un ordinario. La causa se encuentra en que ellos tienen la costumbre de no negar nada de lo que otros, sean quienes fueran, soliciten de ellos".

que la guerra proporcionaba un escenario propicio para el surgimiento de nuevos líderes y que este tipo de caudillos habrían tenido características diferentes a las de los caciques tradicionales (Susnik 1981a, Saeger 2000, Djenderedjian 2004, Paz 2005b). Susnik (1981a) asocia estos liderazgos a los *höcheris* mencionados por Dobrizhoffer ([1784] 1969), individuos que por sus méritos militares pasaban a formar parte de una categoría selecta de hombres prestigiosos, jerarquía que se simbolizaba por el uso de un lenguaje particular y por la adquisición de un nombre terminado con la sílaba *in*. Para esta autora, estos líderes habrían tenido un enorme protagonismo durante el período reduccional -incluso deja entrever que se trataría de una creación colonial- y, por las condiciones históricas, políticas y económicas, este tipo de personajes se habría reproducido al punto de debilitar los lazos políticos tradicionales (Susnik 1981a). Saeger (2000: 111) también reconoce un tipo de líder de guerra diferenciado del “jefe” tradicional, aparentemente aquella diferencia radicaría en que aquellos líderes eran temporarios y cuya autoridad se habría limitado únicamente a las cuestiones bélicas, contra el poder hereditario y general de los “jefes”<sup>3</sup>.

Djenderedjian (2004) prácticamente reduce al ámbito guerrero la manifestación de los liderazgos indígenas, cuya funcionalidad se habría adaptado durante la primera mitad del siglo XVIII a los malones en las fronteras y a la adquisición de botines ventajosos. Este autor señala que con la llegada de la diplomacia y la vida en las reducciones, con sus entregas de donativos y la manipulación de los liderazgos, se habrían socavado las bases de la autoridad indígena inhabilitando sus vías de expresión. En el próximo apartado discutiremos estas interpretaciones en torno a la guerra y las reducciones a partir del análisis de algunos casos concretos de liderazgo abipón. Aquí retomamos la idea de que la guerra constituía uno de los escenarios privilegiados ya fuera para el surgimiento de nuevos líderes como para la

---

<sup>3</sup> Nacuzzi (1998), quien también ha señalado sobre la presencia de líderes de guerra entre los grupos nómades de la Pampa y la Patagonia, advirtió que estos sujetos elegidos exclusivamente para una determinada empresa bélica tenían muy pocas posibilidades de quedar registrados en los documentos, lo que habría contribuido a su invisibilización.

reafirmación de la autoridad de los caciques que en estas acciones podían desplegar sus dotes y ser vistos y considerados como tales por sus compañeros:

Quienes habían cortado más cabezas de españoles, o habían llevado más cautivos, o habían regresado del campo de batalla con más grandes heridas, o habían asaltado más predios o más carros de mercaderes, estos sobresalían entre los demás (Dobrizhoffer 1969: 360).

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

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

Sin embargo, las actividades que realizaban los líderes traían aparejadas una serie de adquisiciones económicas -ya fuera bajo la forma de botín, de regalos, o de presas de caza- aunque ellas no contribuían a la acumulación de la riqueza en manos de unos pocos ya que esos bienes se reinsertaban en los circuitos tradicionales de reciprocidad y distribución. El reparto del botín -ganado, armas, cautivos, etc.- era otro de los mecanismos que regulaban la acumulación de la riqueza por parte de los caciques, pero lo que perdían en bienes lo ganaban en prestigio. Una actitud ecuánime y aparentemente desinteresada, dejaba satisfechos a sus seguidores y los comprometía -siguiendo las normas del don y la reciprocidad- para nuevas incursiones<sup>4</sup>. Además, los

---

<sup>4</sup> Las relaciones sociales entabladas a través del principio de la reciprocidad, presente entre los abipones, se reproducían a través de los ciclos establecidos por las acciones de dar, recibir y devolver

líderes podían complementar esta expresión de “generosidad” poniendo en marcha otras estrategias, como la de despojarse de sus bienes materiales para brindárselos a sus seguidores siguiendo las pautas de distribución socialmente aceptadas. Este mecanismo no sólo permitía reforzar el apoyo de los suyos sino que también brindaba la posibilidad de atraer a sus filas a los seguidores de otros caciques. Recordamos que, tal como estaban formulados tradicionalmente aquellos liderazgos, el manejo de bienes materiales le permitía al cacique mantener su posición, en tanto elementos para distribuir. Sin embargo, un manejo ostentoso o socialmente “incorrecto” de los mismos podía significar su ruina.

A partir de todos estos elementos puede evidenciarse que, en la figura del líder, la valentía y el heroísmo debían complementarse con otros atributos personales: el carisma y el poder de la oratoria para atraer a sus seguidores, el manejo de la información para mediar entre grupos, la capacidad organizativa para ejecutar actos gloriosos y el ser considerado lo suficientemente benévolo, generoso y humilde como para mantener el apoyo de los suyos. Ninguno de estos aspectos bastaba en sí mismo, pero, en manos de un buen estratega, administrados equilibradamente y en sus justas dosis, podía ser la fórmula que convertía a un buen guerrero en un buen cacique.

Señalábamos al comenzar la exposición que ubicábamos a los liderazgos abipones en la línea de la autoridad en lugar de la del poder. Una de las principales diferencias entre ambas formas de dominación política consiste, para Bechis ([1989] 2008a: 265) en que aquellos caciques “no se instalan en un cargo preexistente sino que ciertos individuos constrúan las jefaturas a partir de las oportunidades creadas por los seguidores”. En este sentido, si el status de cacique se lograba a través del mérito y la hazaña personal, estamos frente a cargos políticos creados por y a la medida de aquellos hombres. Esta particularidad nos llevó a preguntarnos si cualquier individuo podía, en principio, comenzar una carrera política o si existían otros factores condicionantes relativos a la herencia, el status o posición social al nacer (Lucalioli

---

que obligaba moralmente a las partes con cumplir con la parte asumida en aquella relación (Mauss 1971).

2005). Aquella discusión partía de que tanto las fuentes como la bibliografía señalaban la presencia de dos vías de acceso diferencial al cargo político: aquella que provenía de un linaje tradicionalmente reconocido y aquella que parecía señalar que el prestigio se lograba por las cualidades personales (Dobrizhoffer [1784] 1968 y 1969, Furlong 1938a, Susnik 1981a, Armando 1994, Saeger 2000, Vitar 2003). Esta distinción que plantean los estudiosos de los grupos abipones se basa, muy probablemente, en la caracterización que hizo Dobrizhoffer sobre los liderazgos, quien sostuvo que

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

Recordamos que algunos autores han señalado la presencia de dos tipos de liderazgo: los caciques "tradicionales" y los líderes exclusivamente guerreros relacionados respectivamente con el carácter hereditario o por trayectoria. De los líderes de guerra o hōcheris se ha hablado bastante en la bibliografía académica, sobre todo porque se los considera protagonistas de los cambios y transformaciones operadas entre los grupos abipones en contexto colonial (Susnik 1981a, Armando 1994, Saeger 2000, Djenderedjian 2004, Paz 2005b). Sin embargo, hasta el momento no se ha ahondado en la caracterización de los caciques supuestamente hereditarios. Aquí intentaremos indagar en aquella forma de liderazgo que, por el momento, solo podemos definirla por la negación, por aquello en lo que se diferencia del liderazgo guerrero: que no se limita únicamente al ámbito bélico y que no habría sido exclusivamente por elección.

La última cita podría estar indicando dos vías diferenciales de acceso al poder o bien dos condiciones que deben darse de manera conjunta. Por otra parte, la posibilidad de que estos cargos se transmitieran a través de la herencia en función de un status

preestablecido, estaría indicando que, socialmente, había grupos de elite o tradicionalmente prestigiosos entre los abipones. Tanto Dobrizhoffer ([1784] 1968) como Lozano ([1733] 1941) señala efectivamente la presencia de un sector reconocido como "noble", que se habría caracterizado por ciertos diacríticos diferenciales en el uso de la lengua:

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

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

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

La impronta de la herencia, entonces, parecería haber estado doblemente relativizada, por una lado "por la elección del pueblo", por otro, por las aptitudes que el líder pudiera desplegar (Dobrizhoffer [1784] 1969: 132). Sin olvidar, además, que también



podían erigirse en un cargo abipones que no pertenecieran a aquellos grupos socialmente prestigiosos, ya que “la nobleza más digna de honra no es aquella que se hereda por la sangre y que es como un patrimonio, sino la que se obtiene por propios méritos” (Dobrizhoffer [1784] 1968: 454). Si consideramos que la “nobleza” era una cualidad que se podía “adquirir” y no un estatus social fijo y estable, la herencia como puerta al liderazgo no habría sido determinante -esto lo demuestran los liderazgos guerreros-. Sin embargo aún no se explica la presencia de los ‘nelareykate’ (o líderes mayormente hereditarios).

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

En otra ocasión hemos abordado estas cuestiones concluyendo que, probablemente, la impronta eurocéntrica habría llevado a darle más énfasis a la herencia que la que realmente habría tenido (Lucaioli 2005). Señalábamos que la presencia de ciertas cualidades habría sido la condición última para el acceso al liderazgo y que, en los casos en los que era posible demostrar lazos de parentesco, se debía a las mayores posibilidades que tenía una persona criada en un ambiente político de desarrollar aquellas cualidades<sup>5</sup> y no al mero hecho de haber sido “el hijo de” (Lucaioli 2005).

---

<sup>5</sup> Estas ventajas fueron señaladas por Nacuzzi (1998) respecto al análisis que realiza sobre los cacicazgos ejercidos por distintos integrantes de un mismo grupo familiar, tíos, sobrinos, hermanos, hijos.

Ahora bien, aunque seguimos pensando que el mérito estaba por encima de la cuna para la gran mayoría de los liderazgos abipones, queremos reabrir la puerta que cerramos al llevar al extremo aquella hipótesis sosteniendo que “No se trataría de dos tipos de líderes ni de dos vías diferenciales de acceder al poder” (Lucaioli 2005: 147). Tal sentencia no habría considerado otra importante cuestión que aparece en los documentos, aquellas ocasiones en que los funcionarios y jesuitas se han referido a determinados abipones como “el cacique principal”. Por ejemplo, a pesar de que en San Jerónimo participaron de las paces y se redujeron varios caciques abipones, es común que se lo mencione a Ychamenraikin como “la principal cabeza de esta reducción y de todas las tolderías” (Brigniel 6/4/1749), “Neruigini, llamado también Ychamenraikin, principal cacique de los abipones Riikahés” (Dobrizhoffer [1784] 1969: 120), o “el principal cacique de la nación abipones” (Vera Mujica 10/4/1753). A su vez, sabemos por Dobrizhoffer ([1784] 1969: 139) que se trataba de un cacique “célebre por su nacimiento”, es decir, que habría formado parte de los líderes hereditarios.

Una primera interpretación podría girar en torno a que aquellas definiciones respondían a categorías impuestas por los españoles para un mejor dominio de los grupos que poco conocían y cuyas estructuras políticas flexibles y móviles dificultaban aún más su dominación. Esta estrategia de intentar elevar a determinadas figuras buscando imponerle funciones de liderazgo ajenas a las formas de autoridad indígenas -como la toma de decisiones por el grupo y la coerción- ha sido una estrategia repetida en muchas situaciones de colonización (la han mencionado Vitar 1997, Nacuzzi 1998, Roulet 1999-2001, Saeger 2000, Boccara [1998] 2007, entre muchos otros). Sin embargo, creemos que aquí no se trata de eso. Ychamenraikin, nombrado por los funcionarios como “el principal” fue, paradójicamente, un cacique de poca presencia en el trato con los hispanocriollos. De hecho, Dobrizhoffer ([1784] 1969: 139) se queja de que “no tuvo ninguna influencia para estabilizar la misión” de San Jerónimo. Susnik (1981a) explicaría esta situación a partir de la preponderancia que adquirieron en el contexto colonial los líderes guerreros *höcheri* frente a los cacique tradicionales hereditarios. La autora sostiene que tras la incorporación del

caballo y por las formas que adoptaron los contactos con los hispanocriollos se habría dado entre los abipones un proceso de intensificación de las actividades bélicas y la exaltación de los guerreros, iniciando una de las transformaciones políticas más importantes: el surgimiento de un nuevo tipo de liderazgo, los llamados *höcheri*. La autora postula que por sobre a la autoridad de los jefes tradicionales -nobles de cuna- se habría desarrollado una nueva vía de adquirir prestigio, nuevos guerreros especializados en la obtención de bienes a través del saqueo y la guerra. Esta hipótesis es en gran medida compartida por otros autores como Saeger (1985 y 2000), Vitar (2003), Djenderedjian (2004) y Paz (2005b), aunque cada autor supone una transformación sociopolítica diferente derivada de aquella tendencia de los *höcheri* por adquirir mayor protagonismo.

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

No obstante, hallamos en los documentos que Ychamenraikin aparece en numerosas ocasiones interviniendo en cuestiones diplomáticas en representación y mediación de

distintos grupos de abipones. Es un "cacique principal" quien "con su gente", determina el sitio en donde habría de emplazarse San Jerónimo (Actas del Cabildo de Santa Fe 8/6/1748). Asimismo lo hallamos presente en las negociaciones de paz que dieron lugar a aquella reducción (Auto 1/10/1748) y en la negociación del alcance de aquellos acuerdos celebrado entre todos los caciques abipones (Dobrizhoffer [1784] 1969, Muriel 1919). También es Ychamenraikin quien acompaña al ex cautivo Almaraz y los tres caciques abipones del grupo de Alaykin en su viaje diplomático a Santiago del Estero para entrevistarse con Barreda -Teniente de Gobernador- a solicitar la paz (Breve relación s/f). Logrado aquel acuerdo, este mismo cacique participa activamente de las Capitulaciones establecidas por Santiago del Estero y firmadas por los abipones de Alaykin y Barreda para la futura fundación de Concepción (Capitulaciones 15/1/1750). En otras ocasiones, Ychamenraikin aparece mediando situaciones de conflictos entre los abipones y los hispanocriollos: fue llamado por el cura de Concepción para que persuadiera a sus abipones a devolver ciertos caballos que habían robado en las haciendas coloniales (Sánchez 14/5/1752), y también acompañó a Alaykin y a la armada de Santa Fe con el objetivo de convencer a Debayakaikin de que "al fin se acoja a cruz y campana" (Brigniel 22/1/1752).

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

Esta posibilidad aún no ha sido abordada para los grupos indígenas chaqueños, sin embargo, contamos con interesantes investigaciones realizadas para otros grupos que nos brindan interesantes herramientas para pensar esta cuestión. Nacuzzi (1998 y 2007), Boccara (1999 y [1989] 2007) y Zavala Cepeda (2007) señalan, que los liderazgos indígenas entre los grupos de la Pampa y la Patagonia -tehuelches, aucas y pampas- y los reche/mapuche del sur de Chile, eran instituciones complejas y organizadas que suponían la presencia y acción conjunta de varios líderes con funciones especializadas orientadas a la administración de la guerra, de la paz o del ceremonial.

Nacuzzi (1998), a partir de un minucioso análisis de los movimientos y alianzas de los caciques pampeanos en donde halló la presencia simultánea, en un mismo grupo, de dos o más líderes cumpliendo funciones al mismo tiempo. Retomando otros estudios sobre otros pueblos cazadores recolectores<sup>6</sup>, Nacuzzi advirtió sobre la posibilidad de que -al igual que los funcionarios hispanocriollos- las investigaciones realizadas hasta el momento, que señalan la presencia de cacicazgos unipersonales, hayan simplificado en exceso una compleja institución política cuyas funciones no habrían estado centralizadas en la figura de una única persona. La autora propone interpretar esta manifestación de los liderazgos a partir del concepto de "jefaturas duales" o "compartidas" sosteniendo que, al menos dos personas asumirían conjuntamente aunque con actividades diferenciadas, el ejercicio de la autoridad dentro de un mismo grupo. Incluso señala que muy probablemente se tratara de una división tripartita entre líderes con funciones civiles, bélicas o religiosas (Nacuzzi 1998). De esta manera, Nacuzzi comenzó a destejer aquel velo urdido desde temprano, durante la colonia misma, sobre las formas de expresión de los liderazgos indígenas que sólo exaltaba los contornos de viejas fórmulas occidentales -una única cabeza para un cuerpo social- escondiendo y desfigurando otras manifestaciones menos familiares.

---

<sup>6</sup> Como el trabajo de Driver (1961) sobre los Cheyenne de la Planicies Norteamericanas, quien señaló la presencia de líderes civiles, bélicos y ceremoniales.

Esta misma complejidad de las instituciones políticas indígenas ha sido señalada para los grupos reche o mapuches (Boccara [1998] 2007, Zavala Cepeda 2007). Zavala Cepeda (2007), basándose en fuentes del siglo XVII, reconoce las mismas tres funciones -diplomáticas, guerreras y religiosas- ligadas a un sistema de autoridad indígena complejo y encarnado en diferentes representantes o cargos políticos, en donde estas funciones adquirirían diferente preponderancia: caciques -ulmen según Boccara ([1998] 2007), toquis y capitanejos. El cacique reche compartiría muchas de las características con las que hemos definido a los caciques abipones: el mecanismo de captación de seguidores a través del carisma y la generosidad, y el consenso grupal como fundamento de sus acciones y prestigio. La categoría de toqui nos resulta menos familiar en el contexto chaqueño. Entre los reche, había diferentes tipos de toqui. El "toqui general", cargo hereditario, era reconocido por todos y su prestigio se representaba a través de un hacha o clava de piedra negra que le otorgaba a su poseedor el título de gen-toqui (dueño o guardián del toqui). Este objeto de características rituales, le traspasaba al gen-toqui un poder especial en los asuntos de guerra, "a él le corresponde convocar y presidir las asambleas de guerra, argumentar y defender el buen fundamento del llamamiento al combate", aunque no posee poder coercitivo para imponer sus decisiones (Zavala Cepeda 2007: 104). A su vez, el autor reconoce otra categoría de toqui, el gen-voye<sup>7</sup>, a quien le correspondían funciones análogas que al gen-toqui, pero en las cuestiones relativas a la paz y los casamientos. De esta manera, "si al gen-toqui le corresponde conservar las fuerzas que impulsan al combate y ejercer una cierta influencia sobre ellas; al gen-voye le corresponde, por el contrario, poseer y conservar las fuerzas que posibilitan el diálogo" (Zavala Cepeda 2007: 105). Por último, los capitanes o capitanejos se asocian a la función de liderar una campaña militar, y podía ser cumplida por cualquier cacique o guerrero con méritos suficientes. Este sería un cargo electivo, meritorio y acotado al contexto de la campaña.

---

<sup>7</sup> El voye era un árbol sagrado que significaba la paz, por eso el objeto que representaba a este tipo de líderes de la paz era la rama del canelo (Zavala Cepeda 2007).

Boccará ([1998] 2007) también reconoce la presencia de estas formas de liderazgo entre los reche. Respecto de los capitanejos, el autor señala que entre los reche de principios del siglo XVII había un grupo de hombres diferenciados del resto de la sociedad, destinados únicamente a las actividades bélicas, llamados "cona". Los cona conformaban un cuerpo de jóvenes guerreros motivados por la búsqueda de prestigio a través de la consecución de botín mediante los malones sobre las fronteras coloniales o sobre otros grupos despreciados: "el objetivo de los cona parece ser doble. Antes que todo mostrarse en el combate como un guerrero valeroso e intrépido. Luego intentar apoderarse de los bienes del enemigo" (Boccará [1998] 2007: 124). El autor señala que el ámbito de liderazgo de estos caudillos no era la guerra propiamente dicha -a cargo de los ulmen (caciques)- sino que su medio de expresión eran los malones, formas de violencia acotadas que involucraban a pequeños grupos indígenas y se realizaban sobre los emplazamientos coloniales o los pueblos de indios amigos a los hispanocriollos. Los malones eran para el joven cona el vehículo que le permitía ejercitarse para llegar a ser un cacique (ulmen) en los términos definidos por Zavala Cepeda (2007) que hemos expuesto anteriormente. Resulta muy tentador establecer una relación entre la figura de estos cona con la de los abipones aspirantes a höcheri, cuyos temas y motivos se proyectan como análogos. Casi como un duplicado de aquella institución, en el Chaco los "adolescentes abipones [...]jardiendo en el deseo de gloria militar y de botín, están ávidos de cortar cabezas de españoles y devastar sus carros y sus campos" (Dobrizhoffer [1784] 1968: 148). Dejamos aquí planteada esta semejanza para indagar sobre otra posible relación menos aparente.

Zavala Cepeda (2007) señala que las tres formas de liderazgo -caciques, toqui y capitanejos- se corresponden, asimismo, con una determinada organización política de los mapuche: un nivel de jefaturas primario -los ulmen o caciques- que no sobrepasaba los límites locales (el rewe) y un segundo nivel que reunía varios ulmen (ayllarewe<sup>8</sup>) en donde se centraban las funciones de los toqui. De esta manera,

---

<sup>8</sup> Según Boccará ([1998] 2007) el ayllarewe era una agregado que articulaba relaciones entre los distintos rewe.

además de abarcar dominios distintos, los toqui de paz y de guerra cumplían sus funciones en marcos de sociabilidad más amplios que el de los grupos locales. Esta información nos brinda nueva luz sobre los escasos datos que tenemos para abordar el problema en torno a la figura de nuestro cacique abipón Ychamenraikin. Por un lado, como parecen indicar los documentos, podría tratarse de un cacique orientado a las artes diplomáticas o de mediación al interior de su grupo, lo que lo asemejaría en funcionalidad al gen-voye; a su vez, este también habría sido un cargo adquirido a través de su nacimiento -sabemos también que tras su muerte "los abipones lo sustituyeron por su nieto Raachik" (Dobrizhoffer [1784] 1968: 107), siguiendo la línea hereditaria- y que sus funciones traspasaban los límites del grupo local: "tenido como principal de su pueblo", "Jefe de todo el grupo" (Dobrizhoffer [1784] 1968: 9 y 405). También la minuciosa descripción que hace Dobrizhoffer ([1784] 1968: 283-285) del cortejo fúnebre para el traslado de sus huesos y las ceremonias ofrecidas en ocasión de su muerte dejan ver elementos y momentos rituales más largos y elaborados que en otras ceremonias realizadas tras el deceso de otros caciques, lo que estaría indicando, también, un status diferencial.

Decíamos, entonces, que las lealtades de Ychamenraikin -supuestamente del grupo de los abipones riikahés y reducido en San Jerónimo- hacia otros grupos y caciques abipones podría estar indicando algún grado de autoridad o reconocimiento en un nivel de agregación más amplio que el de los grupos familiares o grupos de liderazgo. Debayakaikin -también llamado Petiso y Reguequeiquin-, fue otro de los caciques reconocido por Dobrizhoffer ([1784] 1969) como noble de cuna. Los documentos se refieren a él como "el Gran Petiso" (Martínez 25/6/1759) o "Debayakaikin, (llamado por los españoles el Petiso, por su baja estatura) fácilmente el principal de los caciques abipones" (Dobrizhoffer [1784] 1969: 119). Debayakaikin también, sobresale por la amplitud de sus redes sociales con otros grupos de abipones, lazos que se dejan ver a través del análisis de su movilidad ente las distintas reducciones y el Chaco (ver cuadro Capítulo 5). En este caso, se trata de un cacique que sólo formalmente -estando en situaciones de mucha presión por sus disputas con Ychoalay- realizó algunos acuerdos estratégicos con los hispanocriollos, aunque



mantuvo una coherencia constante en su trato hostil hacia la colonia. Guiándonos por aquellos acuerdos, hemos podido reconstruir algunos eslabones de sus movimientos entre las distintas reducciones y de sus relaciones con los grupos no reducidos.

Siguiendo aquellos datos podemos sostener que Debayakaikin mantenía estrecha relación con numerosos grupos de abipones, a través del parentesco, las alianzas y los enfrentamientos. Debayakaikin pertenecía a los abipones nakaigetergehés pero estaba emparentado a través de lazos de sangre con Ychoalay, del grupo de los riikahé, habitante estable de San Jerónimo (Dobrizhoffer [1784] 1969). Durante el período de las reducciones jesuitas, Debayakaikin aparece aliado tanto al cacique Alaykin - también nakaigetergehé- en la reducción de Concepción (Actas del cabildo de Santa Fe 1/6/1754) como a Naré -yaaukanigá- en el pueblo San Fernando (Patrón 24/1/1758). Asimismo, este cacique sobresale por su capacidad para formar alianzas interétnicas. En ocasión de un ataque que planeaba hacerle a Ychoalay, Debayakaikin

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

Aquí no sólo aparece gestionando alianzas con otros grupos sino también proveyendo de caballos a los vilelas, es decir, cumpliendo con las funciones de logística y organización que se esperaba de un cacique. La contraparte de estas alianzas es que también lo volvían más vulnerable a los conflictos y enfrentamientos con otros grupos, el cacique Debayakaikin mantenía tensas hostilidades con grupos de mocovíes que habitaban en la orilla sur del Río Bermejo (Dobrizhoffer [1784] 1969: 162, Brigniel 22/1/1752, Patrón 11/12/1752). Años después de su muerte -ocurrida en 1759 (Martínez 25/6/1759)- sus seguidores solicitan reducción, en parte, por los conflictos que mantenían con los mocovíes y tobas del norte por sus disputas

territoriales (Susnik 1981a). Al igual que la muerte de Ychamenraikin, el tratamiento del cuerpo de Debayakaikin nos dice mucho de la importancia de este sujeto en la sociedad abipona, más allá de los lazos de solidaridad con su grupo local. Luego de una larga saga de combates y enfrentamientos entre Ychoalay y Debayakaikin, este fue vencido por su enemigo acérrimo (Dobrizhoffer [1784] 1969). En esta ocasión, el relato que tenemos del tratamiento fúnebre no es el de sus parientes cercanos y seguidores -como fue el de Ychamenraikin- sino de los festejos y ceremonias que hicieron sus enemigos en San Jerónimo. Siguiendo la costumbre abipona, Ychoalay se llevó consigo la cabeza de Debayakaikin -junto a la de otros cuatro abipones de renombre vencidos en la misma batalla- y ordenó "que se prepare en la plaza un patíbulo con estacas y que en él se cuelguen las cinco cabezas", frente a las cuales dio un solemne discurso acerca de que finalmente habían recibido el merecido "castigo a la fe violada" (Dobrizhoffer [1784] 1969: 189). Luego, habló de las ventajas que acarrearía la muerte de Debayakaikin para atraer a las reducciones a los abipones que lideraba, dado que

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

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

eran expuestas cada día en la horca al lúgubre canto fúnebre vespertino de las viejas, y de noche se las guardaba en la casa para que algún partidario de los enemigos (pues no faltaba este tipo de hombres) no las arrebatara a

escondidas. A la mañana siguiente se las reponía en la horca durante algunos días por orden de Ychoalay (Dobrizhoffer [1784] 1969: 191).

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

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

del estado<sup>9</sup> (Saeger 2000, Vitar 2003, Paz 2005b). Estos autores señalan un mayor reconocimiento social y político de ciertos líderes. Sin embargo, se trataría de un proceso notablemente diferente a aquel sobre el que hemos comenzado a indagar. Por un lado, porque estos autores consideran que se trata de una transformación operada en función de las relaciones más estables y estrechas con la colonia, y nosotros estamos planteando una posible institución indígena negada por aquella. En segundo lugar, porque justamente los líderes que habrían ocupado tales cargos basados en un liderazgo de nuevo cuño no habrían sido aquellos cuya autoridad corría por los carriles tradicionales, sino otros, jóvenes estrategas que habrían redefinido la representación política más allá de sus alianzas con los colonizadores. Saeger (2000) señala que en las reducciones los funcionarios coloniales tendieron a promover las aptitudes de los líderes de guerra -como Ychoalay- por sobre la autoridad de los caciques tradicionales -como Ychamenraikin-, contribuyendo en gran medida a su invisibilización.

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

Susnik (1981a) y Djenderedjian (2004) sostienen que aquella vía de acceso al prestigio a través del botín en la guerra y el malón sería un creación novedosa devenida con los contactos con los hispanocriollos y, para ambos autores, el inicio del debilitamiento de las formas de autoridad abipona que llevó, luego, a la desintegración de la sociedad. Vitar (2003), denomina a este proceso en donde ciertos líderes se

---

<sup>9</sup> Carneiro ha definido a la "jefatura" como "una unidad política autónoma compuesta por un número de aldeas y comunidades bajo el control permanente de un jefe principal" (1981: 44).

posicionaron sobre otros como "jefaturas intervenidas", manipuladas por la colonia para crear liderazgos más representativos, centralizados y efectivos para la dominación hispanocriolla. Si bien no acordamos con que las transformaciones operadas entre los grupos abipones habrían tendido a centralizar la autoridad en figuras de mayor poder político, sí convenimos que el mayor protagonismo adquirido en los contextos reduccionales por los líderes de guerra -ya fueran promovidos por la colonia, ya como resultado de estrategias personales-, sumado a la insistente negación de otras formas políticas, habría contribuido a debilitar, con el tiempo, otras formas tradicionales de ejercer la autoridad. Por otra parte, es esperable que también los mismos caciques tradicionales hayan incorporado nuevas estrategias y técnicas orientadas a una mejor adaptación en un mundo donde ya las posibilidades -y las exigencias para sobresalir- eran otras.

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

El poder shamánico o religioso de los abipones, es un tema visiblemente negado a través de este relato. A pesar de que Dobrizhoffer disfraza aquellas personalidades religiosas bajo la categoría de "médicos" o pretende desautorizarlas con el mote de "hechiceros", aparecen como personalidades prestigiosas y con autoridad dentro de su grupo. El mismo autor reconoce que "veneran a sus médicos como a hombres divinos o dioses terrestres" (Dobrizhoffer [1784] 1968: 243). El jesuita niega y se burla en varias ocasiones de las prácticas shamánicas elaboradas por estos "médicos" -especialmente de aquellas relativas a la "succión" de la afección- tildándolas de supersticiosas. A su vez, la hechicería de los grupos indígenas ha sido fuertemente

asociada a las prácticas diabólicas<sup>10</sup>, de esta manera, la hechicería cruzaba el límite de lo que los rígidos marcos de la reflexión católica podía tolerar. Negando al diablo se negaron las prácticas shamánicas y, con ellas, la posibilidad de comprender otra dimensión simbólico-política del ejercicio de la autoridad entre los grupos abipones. Cabe señalar que si bien este tipo de actividades religiosas fueron perseguidas y buscaron ser acalladas por los jesuitas, su censura debe haber sido más efectiva al nivel del discurso que en las prácticas cotidianas<sup>11</sup>. En las mismas reducciones, por debajo de las licencias permitidas por los jesuitas, se movilizaban marginalmente numerosas prácticas religiosas tradicionales que los curas nunca lograron erradicar.

La otra gran vertiente silenciada en esta obra es la de la autoridad de las mujeres, cuyo silencio es más llamativo ya que Dobrizhoffer señala en varias ocasiones que “los abipones de ningún modo rechazaron el gobierno de las mujeres nobles” (Dobrizhoffer [1784] 1968: 111). Sin embargo, mientras que por un lado Dobrizhoffer les reconoce esta posibilidad de acceso “al gobierno” de los abipones, por el otro se los quita reduciendo estas aptitudes a una simple propiedad transitiva de la autoridad de sus padres y hermanos:

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

---

<sup>10</sup> “Los abipones llaman al médico, *Keebèt*, con gran honor. El mismo vocablo *Keebèt*, significa espíritu maligno, médico, augur, hechicero maléfico. [...] Los abipones llaman al demonio *Keebèt*”.

<sup>11</sup> Estos temas han sido hasta el momento muy poco estudiados para los grupos chaqueños. Un trabajo pionero en estos términos es el de Vitar (2001b).

Según Saeger (2000: 77) -seguramente basándose en la apreciación de Dobrizhoffer-, el sector noble incluía "a los hombres respetados, especialmente a los líderes políticos y a los guerreros más exitosos, y a sus mujeres y sus hijas". Sin embargo, otros indicios en los documentos nos llevan a pensar que la autoridad de las mujeres también podría haber estado fundada en un prestigio propio y, probablemente, relacionado con la dimensión simbólico-religiosa. Dobrizhoffer ([1784] 1968: 148) ofrece una interpretación bastante completa en este sentido al sostener que "las viejas, muy obstinadas en sus supersticiones y amigas de los ritos bárbaros, luchan con ahinco contra la religión cristiana. Si toda la tribu de abipones las abrazara, ellas perderían su antigua autoridad". Este rol de las mujeres esta muchas veces sugerido en las fuentes, incluso también en otros grupos del Chaco como los mocovíes<sup>12</sup>.

Estos indicios y aquellas menciones de caciques hereditarios, "jefes de todo el grupo" o "principales", nos han guiado como un pequeño haz de luz hasta toparnos con una puerta muy pesada y apenas pudimos espiar a través del cerrojo. Lamentablemente, los documentos reunidos hasta el momento no nos permiten analizar más allá. A pesar de ello, sin duda alguna creemos que tras aquellas insinuaciones de los documentos se esconde una complejidad política que debe ser considerada para los liderazgos de estos grupos. La mayoría de las fuentes con las que contamos para abordar este tema de los liderazgos son de origen jesuita y, entre ellas, la obra de Dobrizhoffer constituye el tesoro más valioso de este tipo de información. El sesgo impuesto a través del registro tergiversa la información de muchas formas, dificultando la comprensión de las dinámicas sociales, políticas y económicas de los grupos abipones. Acordamos plenamente con Nacuzzi (2009b) en que uno de los principales efectos sesgantes de la

---

<sup>12</sup> Entre los mocovíes, sabemos que las mujeres cumplían un papel muy importante en la toma de decisiones del grupo. Por ejemplo, en ocasión de las negociaciones para la fundación de San Javier, entabladas entre el Teniente de Gobernador de Santa Fe y el principal caciques mocoví, este regresó al Chaco con la propuesta de reducción y cargado de regalos, sin embargo, "le afearon las viejas su determinación diciéndole que si no sabía que en años pasados habían hecho los españoles con sus parientes que habiéndolos juntado en pueblo cerca de Esteco con dos Padres, a poco tiempo se echaron sobre ellos y los repartieron entre sí; que quizás esto mismo querían hacer con él y con los suyos, y que no pensase en semejante determinación, ni cumplierse la palabra que había dado al Teniente" (Burgués citado por Furlong 1938b: 24). Y, efectivamente, la fundación de aquella reducción se demoró por unos cuantos años más.

situación de contacto fue la descomplejización de las instituciones políticas indígenas. Esas deformaciones tienen estrecha relación con aquello que ya hemos mencionado de la imposición de las categorías conocidas sobre formas desconocidas de sociabilidad. Los cacicazgos indígenas fueron interpretados en función de las formas del poder dadas en occidente -un líder para un grupo- en parte por un mecanismo ingenuo que no les habría permitido captar, en un primer momento, aquellas otras formas; y, por otra parte, porque sobre el modelo occidental se planeaban las formas de dominación de aquellos grupos. Así, reconocer y construir este tipo de líderes con moldes impuestos se habría inscripto también como una estrategia, ya no ingenua sino netamente política, orientada a la empresa de la colonización. Muchas fueron las estrategias establecidas desde la colonia para fortalecer la autoridad de determinados personajes en detrimento de otros. La entrega de bienes de prestigio y simbólicos tales como el nombramiento de los líderes como corregidores de los pueblos, la entrega de la vara de mando, el apelativo de "Don", el establecimiento del padrazgo de un vecino influyente y la entrega de ropas especiales y objetos de valor constituyen diacríticos visibles del apoyo español sobre ciertos personajes. En este sentido, coincidimos con Bechis (2008c: 248) en que "no conocer al otro no solamente expresa diferencias culturales sino también una forma de dominio".

Por otro lado, las reducciones también habrían contribuido notablemente a oscurecer la presencia de liderazgos duales o compartidos, al imponer reagrupaciones sociales ficticias o no directamente relacionadas con los lazos que aunaban las alianzas entre los grupos abipones por fuera de las reducciones. Recuérdese, por ejemplo, que estos pueblos albergaban caciques de diferentes grupos étnicos, tal como lo hemos señalado en el Capítulo anterior. En este sentido, estos espacios no habrían sido contextos propicios para comprender las acciones solidarias de diferentes caciques con funcionalidades distintas, más aún si sus ámbitos de alcance comprendían a un grupo más amplio de abipones que podían estar allí reducidos, o estar en otro pueblo o sin reducir en el Chaco. Desde esta perspectiva se podrían comprender las intermediaciones de Ychamenraikin para mediar los conflictos con los abipones de la reducción de Concepción o las simultáneas lealtades de Debayakaikin con distintos



caciques reducidos en distintos pueblos. Entendida desde esta óptica de desdibujamiento de autoridades abiponas tradicionales y de mayor alcance en su representatividad, cobra renovada fuerza la hipótesis de Susnik de que, durante el período reduccional, los grupos abipones habrían protagonizado un proceso de desintegración social. Sin embargo, aquí esta frase adquiere sentidos con los que quizá la autora no hubiera estado de acuerdo.

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

### **Estrategias políticas en las reducciones jesuíticas**

Hemos dicho anteriormente que el liderazgo de los abipones se basaba, principalmente, en la adquisición de prestigio a través de las acciones personales. Hicimos especial hincapié en que existía entre ellos la posibilidad de que un buen

guerrero pudiera, a través del manejo de la palabra y con una buena cuota de carisma, erigirse en un cargo de autoridad. En este sentido, estos liderazgos descansaban, en gran medida, en la capacidad creativa del líder de atraer a sus seguidores. Cuando los grupos indígenas entraron en contacto con los colonizadores, se abrieron nuevas perspectivas económicas y políticas que estimularon a los caciques a desplegar su autoridad valiéndose de caminos diferentes y originales. Gracias a aquel aspecto indeterminado de los liderazgos indígenas abipones -que hacía descansar la efectividad de la autoridad en la capacidad de un líder de atraer seguidores y mantenerlos junto a él-, los caciques abipones exploraron nuevas formas de construir el consenso adaptándose a las nuevas coyunturas sociales y económicas.

Todas y cada una de aquellas estrategias permitieron -desde distintas perspectivas y tomando diferentes elementos de la gama de posibilidades que brindaba la frontera-, desarrollar tácticas de liderazgo orientadas a mantener la autonomía indígena.

Esta sección consta de dos partes, en primer lugar, analizaremos distintas estrategias de relación entabladas por los caciques abipones con las reducciones jesuíticas y, en un segundo momento, proponemos un abordaje en profundidad de los cambios y transformaciones operadas en torno a la autoridad en el contexto de la reducción de San Jerónimo, a partir del análisis de la trayectoria del cacique Ychoalay.

*Reducidos, no reducidos e indecisos:  
distintas estrategias de encauzar la autoridad*

En el Capítulo anterior hemos señalado que las reducciones prometían nuevas y variadas posibilidades para quien quisiera y supiera aprovecharlas. Constituían importantes espacios de acción, interacción y manipulación por parte de los grupos indígenas en tanto que, lejos de suponer una 'sedentarización permanente' y un 'adoctrinamiento riguroso', se convirtieron en sitios de refugio y encuentro que permitían, mediante un ir y venir entre ellos y los territorios aún no colonizados,

articular las ventajas de la relaciones inter-indígenas -con otros grupos reducidos o los que aún permanecían al interior del Chaco- con nuevos tipos de relación entabladas con las ciudades coloniales. La fundación de reducciones y el uso que se hizo de ellas marcaron un punto de inflexión en las relaciones de los grupos abipones entre sí y con el sector colonial. Las reducciones fueron, desde sus inicios, espacios en donde se desarrollaron numerosos intercambios de bienes y favores. Para los grupos indígenas fueron espacios de centralización y distribución de determinados recursos económicos que los jesuitas y funcionarios coloniales otorgaban a los indios reducidos. El sistema reduccional en gran medida descansó en mecanismos de cooptación a partir de la entrega de regalos y donativos con el objetivo, primero, de captar la atención indígena y, luego, de mantener su fidelidad a través del abastecimiento de carne vacuna y otros productos que garantizaran la subsistencia (del Techo [1673] 2005, Dobrizhoffer [1784] 1969, Paucke 1943). Estas dádivas constituían un fuerte atractivo para los abipones deseosos de conseguir aquellos bienes, sobre todo los líderes para quienes -como hemos señalado anteriormente- la adquisición de bienes constituía una buena vía para reforzar su prestigio y atraer nuevos seguidores a través del reparto. Sin embargo, no todos los caciques se aprovecharon de aquellas ventajas que suponían las reducciones de la misma manera ni a partir de las mismas estrategias.

Cuando a mediados del siglo XVIII las relaciones de amistad con los sectores hispanocriollos comenzaba a adquirir mayor estabilidad, los líderes abipones debieron barajar entre sus decisiones qué actitud tomar frente a la posibilidad de reducirse en pueblos creados para ellos y administrados por los jesuitas de la Compañía de Jesús. Esta alternativa, lejos de plantear realidades excluyentes, habilitó la posibilidad de combinar ventajas: algunos, se instalaron en las reducciones y aprovecharon al máximo los beneficios de una "amistad duradera" con el sector colonial; otros, manteniéndose al interior del territorio, establecieron contactos esporádicos con estos centros socioeconómicos para el abastecimiento de recursos o para realizar intercambios y no faltaron quienes escogieron vivir en la reducción por ciertos períodos combinando esta estrategia con estancias más o menos prolongadas

fuera del ámbito de acción e injerencia de los curas doctrineros, redefiniendo, asimismo, los acuerdos entablados con el sector gubernamental. En el contexto de las reducciones, novedoso, versátil y propicio para el despliegue de estrategias sociales, políticas y económicas emerge con fuerza la figura de los líderes abipones.

Cuando comenzaron a fundarse las reducciones para los grupos abipones, muchos caciques participaron activamente de las negociaciones y fundaciones de los pueblos. Sin embargo, sólo unos pocos adoptaron la vida en la reducción como un estilo de vida. La gran mayoría de los caciques abipones mantuvieron relaciones ambiguas, acercándose en ciertos momentos, huyendo en otros por motivos tan variados como los que los habían llevado a solicitar aquellos sitios. Pero, también, hubo otros caciques que se mantuvieron con notable estabilidad en sus pueblos como Ychoalay, Naré y, en menor medida, Ychamenrainkin. Ychoalay fue el único cacique de los que tenemos registro que nunca abandonó la reducción. Ychamenrainkin y Naré sí lo hicieron en algunas ocasiones y por diferentes motivos que luego analizaremos aunque sus deseos fueron, mayormente, los de vivir en la reducción y por eso los ubicamos dentro del grupo de caciques que mantuvo su autoridad en estos contextos de interacción.

San Jerónimo, la primera de las reducciones de abipones en la jurisdicción de Santa Fe fue la más próspera y estable de los cuatro pueblos creados por los jesuitas e hispanocriollos para estos grupos en las fronteras chaqueñas. En el momento de la fundación quedaron en el pueblo los "caciques de la nación abipona Neruguini [o Ychamenrainkin] y Joseph Benavides, Ychoalay<sup>13</sup>" (Breve relación s/f). Tanto Ychoalay como Ychamenrainkin se radicaron en San Jerónimo y permanecieron en ella hasta su deceso: Ychamenrainkin, murió unos años después de la fundación a raíz de un enfrentamiento armado contra el líder Debayakaikin<sup>14</sup> (Dobrizhoffer [1784] 1969:

---

<sup>13</sup> Ychoalay era conocido y nombrado por los hispanocriollos como Joseph Benavides (Dobrizhoffer [1784] 1969).

<sup>14</sup> Si bien desconocemos la fecha de su deceso, sabemos que éste debe haberse producido en algún momento después de abril de 1753, última fecha en que se lo menciona con vida en los documentos (Vera Mujica 10/4/1753).

163-165, Paucke 1944: 312). Ychoalay, residió en el pueblo durante todo el período jesuítico y también bajo la tutela franciscana que sucedió a la administración de la Compañía de Jesús después de su expulsión en 1767 hasta su muerte por causas naturales ocurrida en 1776<sup>15</sup> (de la Riva Herrera 21/4/1776).

Estos caciques, en función de lo analizado anteriormente, nos posicionan ante dos formas de liderazgo cuyas divergencias devienen del momento mismo en que adquieren prestigio y que, probablemente, guarden relación con distintos aspectos de la autoridad. A su vez, ambos demuestran funciones bastantes diferentes en cuanto a la relación entablada con la colonia dentro de la reducción. Mientras que Ychoalay estrechó al máximo los lazos de amistad y "cercanía" con los hispanocriollos, Ychamenraikin mantuvo una actitud más independiente de las condiciones que imponían los jesuitas y los funcionarios coloniales. Por ejemplo, Dobrizhoffer ([1784] 1969: 142) nos cuenta que Ychoalay, estuvo

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

No es nuestra intención tomar con literalidad estos párrafos de Dobrizhoffer, en donde puede evidenciarse el entrañable lazo de amistad y admiración que lo unía a Ychoalay, a quien le adjudica todas las características que el proyecto reduccional pretendía inculcar a los grupos indígenas: monogamia, sobriedad, interés por la

---

<sup>15</sup> La muerte de Ychoalay se debe haber producido entre mediados de marzo y principios de abril de 1776, ya que para el 26 de marzo se lo nombra con vida en un documento (Actas del Cabildo de Asunción 26/3/1776) y, el 21 de abril se menciona la ausencia de representantes de San Jerónimo a una reunión, "por haber faltado (de muerte natural) el Cacique Benavides" (de la Riva Herrera 21/4/1776).

religión y por los rudimentos de la agricultura y la ganadería. Sin embargo, es muy significativo que Ychamenraikin pareciera representar -para el jesuita- el indígena vicioso e inmoral que la iglesia intentaba "corregir": "Hombre borracho, mujeriego y acostumbrado a la poligamia y al repudio de la mujer; nadie frecuentaba los brindis más ávida y pertinazmente que él" (Dobrizhoffer [1784] 1969: 139). También de Naré dice Dobrizhoffer ([1784] 1969: 247) que era "de noble origen e insigne por sus hechos militares, pero escaso de fuerzas mentales y físicas, notoriamente mujeriego y borracho".

En función de lo que hemos observado anteriormente, nos preguntamos si estas diferencias en la actitud no nos estarían hablando, veladamente, de aquellos diversos canales de la autoridad indígena abipona, una ligada a las tradiciones, otra a la capacidad estratégica de sobresalir y ganar reconocimiento por medios no establecidos. Pensamos, por ejemplo, que quizá la asociación reiterada de la nobleza, la poligamia y el desempeño asiduo en las esferas rituales -entendemos que sus borracheras habrían tenido una estrecha relación con prácticas ceremoniales que el jesuita no habría podido captar- podrían estar indicando funciones o atribuciones específicas para este tipo de liderazgos hereditarios y tradicionales. El análisis de las trayectorias comparadas de Naré e Ychamenraikin, y de éste último con Ychoalay -ambos caciques compartiendo la reducción de San Jerónimo, uno supuestamente tradicional (Ychamenraikin), otro höcheri (Ychoalay)- serían otras interesantes vías por donde seguir indagando en aquella hipótesis que hemos planteado anteriormente. Pero volvamos a nuestro objetivo de analizar las distintas estrategias de liderazgo -específicamente de aquel liderazgo que necesitaba de la constante reafirmación a través de la creación de consenso- en relación a sus adaptaciones con las reducciones.

Desde esa perspectiva, la fundación de San Jerónimo interceptó las trayectorias de estos líderes en momentos muy diferentes. Ychoalay se había iniciado como líder poco antes de la fundación, luego de haber vivido por varios años en estancias coloniales prestando distintos servicios. Tras haber tenido problemas laborales con el dueño del viñedo en donde trabajaba, había regresado con su familia decidido a vengarse de

todos los españoles. Así, inició su carrera a la cabeza de grupos indígenas que asediaban las fronteras con saqueos y robos (Dobrizhoffer [1784] 1969). Tanto por su destreza militar como por ciertas ventajas adquiridas por haber vivido en las estancias y ciudades -como el manejo de la lengua española, nociones básicas de agricultura y ganadería y el conocimiento de los caminos y sendas por donde transitaban las carretas con mercadería- logró obtener grandes botines que le permitieron, a través de la distribución, reunir en torno suyo un grupo de seguidores y dar sus primeros pasos en el camino hacia el liderazgo.

Su verdadera consolidación como cacique llegaría unos años después acompañando un nuevo giro estratégico: un cambio en el frente de batalla lo llevaría a reorientar la guerra hacia los grupos indígenas 'rebeldes' y apostar por las ventajas que suponía entablar una relación de alianza y amistad con el sector colonial. La fundación de San Jerónimo coincide con esta decisión y la refuerza: Ychoalay comenzará a buscar nuevos caminos para el fortalecimiento de su posición. Es decir que, al momento de pactar la paces con el sector hispanocriollo, Ychoalay ya contaba con prestigio guerrero y reconocimiento público cosechado, paradójicamente, por la saña y crueldad demostrada en los ataques a las ciudades coloniales. Ahora, posicionado como 'amigo' del sector colonial, necesitaba convencer a sus seguidores de este vuelco radical, fortalecer su promoción y consolidarse como referente político. Apelaba a la destreza de conjugar inteligentemente su incipiente carrera como líder con la decisión de adoptar una postura explícita frente al conflicto entre indígenas y el sector colonial y, en medio de todo esto, no perder el respaldo de sus seguidores y ampliar su poder de convocatoria. Ante este desafío, cabe esperar que cada acción, cada decisión, cada movimiento, estarían de ahí en más orientados a su consolidación política.

Muy distinta era la posición de Ychamenraikin, quien ya se encontraba establecido en el puesto de liderazgo al momento de la fundación. Si bien todo líder -incluso aquellos cuya autoridad estaba relacionada con un status hereditario<sup>16</sup>- debía renovar su

---

<sup>16</sup> Recordamos que, al analizar las vías de acceso al liderazgo por herencia o por mérito, hallamos que la herencia por sí sola no era condición para la autoridad.

condición de tal mediante demostraciones periódicas de ciertas aptitudes políticas, su estrategia parece haberse orientado a articular las ventajas directas de la vida reduccional con la perpetuación de su cargo, aspirando más a mantener a sus antiguos seguidores que a reinventarse en este proceso<sup>17</sup>. Ychamenraikin nunca rehusó la posibilidad de gozar de los beneficios rápidos que se traducían en dádivas de ganado y otros elementos -aguas, yerba, herramientas de hierro- que provenían de las manos de los jesuitas. Sin embargo, cuando el flujo de bienes mermaba ya fuera por falta de donativos de los vecinos coloniales, ya por haber sido la reducción víctima de robos y saqueos, sus seguidores le daban la espalda a los acuerdos de paz y salían en búsqueda de algún promisorio botín. A partir de las fuentes se hace visible la incapacidad de los caciques abipones de imponer sus decisiones o aplicar sanciones sobre las acciones de sus seguidores.

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

Frente a esas limitaciones, los caciques -aunque desearan mantener las paces y la amistad con los hispanocriollos- debían lidiar con los deseos contradictorios de sus seguidores, sobre todo de los jóvenes que con sed de prestigio se volcaban sobre las fronteras coloniales en búsqueda de botines. Esta dinámica es muy interesante para interpretar las salidas de las reducciones que ambos caciques citados por

---

<sup>17</sup> Quizá, también aquí estemos frente a un indicio de que las exigencias de su puesto podrían haber sido diferentes a las de los caudillos que comenzaban su carrera política desde el escalón más raso de la jerarquía social.



Dobrizhoffer, Ychamenraikin y Naré, hicieron ocasionalmente. Según las Actas del Cabildo de Santa Fe (27/1/1753), Ychamenraikin

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

Con esos datos, no terminamos de comprender por qué se habría retirado este cacique de San Jerónimo cuando las hostilidades fueron cometidas por otros abipones en otras fronteras. Una posible interpretación nos llega del análisis del caso de Naré. En cierta ocasión algunos abipones de San Jerónimo aliados a otros abipones de San Fernando - en donde residía Naré- asaltaron unas carretas en los caminos de Santiago del Estero llevando a esta última el botín del atraco para reinsertarlo en los circuitos comerciales aprovechando las redes ya constituidas entre San Fernando y los correntinos (Patrón 8/9/1758). Haciéndose público este manejo, las autoridades gubernamentales de Santa Fe y Corrientes se predispusieron a castigar a los abipones implicados en el caso, motivo por el cual éstos se retiraron de las reducciones hacia el interior del Chaco. Naré, por el contrario, le prometió a Patrón, Teniente de Gobernador de Corrientes, que permanecería en el pueblo (Patrón 8/9/1758). Aquel episodio habría despertado la ira en Ychoalay que se dispuso a salir hacia la reducción de San Fernando para castigar a los culpables. Pero San Fernando se hallaba despoblada, sólo había quedado en ella el cacique Naré con algunos pocos indios (Arnau 10/9/1758, Klain 11/11/1758). Sabiendo de la inminente llegada de Ychoalay,

despachó Naare un mensajero con el aviso de lo referido a los suyos, que habían desamparado su pueblo los días antes, pidiéndoles que volviesen, respondieron los sublevados que ni querían volver al pueblo a ese fin, ni menos para perseverar en él. Tras esta respuesta vino el hijo del cacique

difunto de San Jerónimo<sup>18</sup> con otros y redujeron al cacique Naare (que está acá para bautizarse) a que él y los pocos que con él habían quedado, siguiesen el ejemplo de los sublevados como lo ejecutaron (Arnau 10/9/1758).

Este episodio nos permite comprender la fuerte presión que el grupo de seguidores, sus decisiones y sus acciones imponían sobre los deseos del cacique. Naré se habría visto forzado a abandonar el pueblo, no por su propio deseo de romper los pactos ni por el deseo de sus seguidores de abandonar el pueblo, sino porque de no hacerlo habría perdido su prestigio, dado que un grupo de los suyos había abandonado la reducción. Las intenciones de Naré se vuelven más explícitas cuando unos días después, conducido hasta la casa del Teniente de Gobernador por el cura del pueblo que lo había ido a buscar al Chaco, "prometió de nuevo que se volverían con toda su gente al pueblo con tal que le proveyesen mejor que antes con ganado y que defendiesen a los suyos" (Klain 11/11/1758). Quizá, el ganado que le otorgaran le serviría para restablecer las resquebrajadas bases del consenso y aceitar -mediante el ejercicio de la distribución generosa- los engranajes de su autoridad.

Ganados y seguridad le pedía Naré a Patrón, la protección de los suyos parece haber sido otro de los tópicos que los caciques reducidos debían asegurar. Recordamos que Ychamenraikin también habría partido hacia el Chaco por temor a la inseguridad (Actas del Cabildo de Santa Fe 27/1/1753). En el Capítulo 3 hemos señalado las muchas tácticas de seguridad que hallaban los grupos abipones en el Chaco, mediante un uso estratégico de los espacios naturales que protegían a los campamentos entre pantanos, grandes ríos y enmarañada vegetación. Las reducciones, por el contrario, estaban expuestas a los ataques de otros indios y de los propios hispanocriollos. Situadas en puntos fijos, conocidos por todos, en espacios abiertos y sin infraestructura defensiva -más allá de alguna irrisoria empalizada alrededor de la casa de los curas- ni hombres en armas destinados a tal fin, aquellos espacios serían mucho

---

<sup>18</sup> Se trataría de Kiemké, el hijo de Ychamenraikin.

más vulnerables a los ataques que los campamentos de los grupos no reducidos. Quizá, esta responsabilidad de los caciques reducidos de garantizar la seguridad de su gente haya sido una función adquirida en estos nuevos enclaves. Por otra parte, la seguridad de las reducciones era un asunto de doble lectura. Por un lado, eran sitios más expuestos a los ataques, como acabamos de señalar. Por otro, gozaban de ciertas ventajas al estar -supuestamente- respaldados por la milicias de las ciudades patrocinantes. Además, estos espacios otorgaban cierta "inmunidad" a los castigos por parte de los hispanocriollos, ya que éstos no podían conducir acciones armadas contra los indios reducidos.

Naré fue un cacique que, excepto en la ocasión que hemos mencionado, habitó tranquilamente en la reducción y "demostró siempre fidelidad a la paz pactada con los españoles, lo que sus seguidores, ávidos de botín, atribuían no a su virtud sino a su temor" (Dobrizhoffer [1784] 1969: 247). Este cacique, aparentemente, no habría participado estando reducido de ningún tipo de enfrentamiento armado. Con notable asombro señala Dobrizhoffer ([1784] 1969: 247) que "Naré se abstuvo siempre de viajes inofensivos para visitar a sus vecinos o cazar ciervos o caballos, quieto en su casa como un zapatero, raramente montaba a caballo. Aunque no sobresaliera en nada, nadie se consideraba más diestro tirador de arco que él". ¿Estamos aquí frente a un cacique cuya autoridad corría por otros carriles diferentes a los de los guerreros? Probablemente, pero las fuentes no nos permiten ahondar más allá. Lo cierto es que Naré no perdió su prestigio hasta el final del período jesuítico. Cuando los curas de San Fernando fueron exiliados, Naré habría tomó la decisión de que las paces con los españoles habían llegado a su fin y, abandonando el pueblo con toda su gente, redujo a cenizas aquel sitio en donde por tantos años había vivido (Susnik 1971).

Ychamenraikin, por el contrario, siempre se mantuvo activo en la participación de los enfrentamientos armados ya fuera para la defensa de su reducción como en acciones de apoyo a otros grupos reducidos (Sánchez 14/5/1752, Dobrizhoffer [1784] 1969). En otras ocasiones, abandonaba esporádicamente la reducción "para dedicarse a la caza de caballos salvajes" (Dobrizhoffer [1784] 1969: 156) y beneficiarse

económicamente por estos medios alternativos. Nos encontramos, entonces, ante un sujeto que supo aprovechar las ventajas de la reducción complementándolos con los beneficios que suponía la caza. Así, logró también manipular la 'amistad' con los españoles y la subordinación a los curas en función de su conveniencia y necesidades. Por ejemplo, al momento de reducirse, "no se opuso a que los jesuitas llevaran a los suyos a la religión, con la sola condición (...) que nadie obligaría a los adultos a aprenderla. Nosotros que ya estamos viejos, decía el bárbaro, queremos vivir y sentir a nuestro modo" (Dobrizhoffer [1784] 1969: 120). Esta condición que fue aceptada por el Gobernador pensando que con el tiempo cambiarían de idea, puede leerse como una interesante jugada de no perder la posibilidad de gozar de los beneficios económicos y defensivos de la reducción a la vez que se reservaba la posibilidad de moverse a gusto, dejando por fuera del alcance de los misioneros al grupo de sus seguidores que representaba su fuerza militar.

En las reducciones, muchas fueron las vías que los distintos líderes abipones pudieron escoger para fortalecer su economía y, a través de ella, su liderazgo. Ya fuera instalados en los pueblos de indios, haciendo uso de la posibilidad de vivir en ellos y retirarse esporádicamente a sus antiguos territorios o bien radicados en el Chaco aunque manteniendo contactos económicos y diplomáticos con estos centros, ellos encontraron la forma de mantener en alza su prestigio. La mayoría de los caciques abipones optaron por la segunda de aquellas posibilidades, la de acercarse a las reducciones en determinados momentos para luego abandonar los pueblos. Alaykin, Malakin, Oaikin y algunos otros radicados en la reducción de Concepción; también Kebachichi en San Jerónimo y Naré en San Fernando fueron algunos de los caciques que coordinaron la vida en la reducción con la libertad de volverse al Chaco regularmente. El ejemplo más ilustrativo de las posibilidades que brindaba esta estrategia lo encontramos en la trayectoria de Debayakaikin.

Este cacique, conocido en el sector hispanocriollo como Petiso<sup>19</sup>, utilizó los contextos reduccionales como refugio para escapar de los enfrentamientos con otros grupos indígenas -estaba enemistado con los mocovíes del área del Bermejo (Dobrizhoffer [1784] 1969)- y también por los conflictos con Ychoalay. Por estos motivos, Debayakaikin solicitó, primero, alojamiento en la reducción de San Fernando, cercana a Corrientes. Sin embargo, la cercanía de los mocovíes norteros lo habría impulsado a migrar a la reducción de Concepción, en donde residía Alaykin, cacique que nunca había roto las alianzas con los abipones libres (Dobrizhoffer [1784] 1969). La llegada de Debayakaikin con su gente -que al parecer constituían un gran grupo de personas que pasaba de los 600 individuos (Patrón 24/1/1758)- a las reducciones, en principio, alegraba a los funcionarios gubernamentales que adjudicaban estas incorporaciones a un triunfo del proyecto de colonización. Aunque, lejos de contribuir al "común beneficio de todas las provincia fronterizas y de los mismos pueblos" (Patrón 24/1/1758), los móviles que llevaron a Debayakaikin a reducirse estaban muy lejos de aquellos objetivos. Estando reducidos, Debayakaikin y sus seguidores continuaron con los robos y saqueos en las fronteras vecinas, gozando entonces de la ventaja de poder resguardarse en los pueblos y de reubicar desde allí sus botines, utilizando las redes de interacción con la sociedad colonial.

Otros líderes, como Oaherkaikin -y tantos otros de los que no tenemos nombres justamente por sus trayectorias paralelas a los circuitos de producción de la documentación- rechazaron insistentemente instalarse en los pueblos a pesar de los esfuerzos de los jesuitas. Quedando por fuera del círculo distributivo de ganados y regalos, encauzaron sus carreras políticas a través de las acciones tradicionales: liderar exitosamente enfrentamientos armados -ya fuera contra sectores coloniales, ya contra grupos abipones "enemigos"-, aprovisionarse de bienes económicos a través de robos y saqueos y llevar a cabo cacerías de ganado alzado o cimarrón destinado al

---

<sup>19</sup> La presencia de un nombre impuesto, en este caso un sobrenombre, por parte del sector colonial es un indicador indirecto de la importancia que debe haber tenido este cacique también para los hispanocriollos que se vieron en la necesidad de identificarlo. De hecho, "el Petiso" es uno de los caciques abipones más nombrados en los documentos de origen gubernamental, a pesar de que mayormente se mantenía por fuera de las reducciones. Su protagonismo se debió, justamente, por su abierta oposición a la colonia y, luego, a Ychoalay.

intercambio. Esta opción de mantenerse en el Chaco no colonizado no debe interpretarse como una trayectoria escindida del contexto reduccional, ya que los encuentros con los grupos reducidos para intercambios económicos y la celebración conjunta de ceremonias eran asiduos. Asimismo, los vínculos entre los abipones reducidos y no reducidos, seguían el ritmo de las relaciones interétnicas y se enredaban y desenredaban periódicamente por la creación de alianzas esporádicas de mediana o corta duración.

La intensa interacción entre los distintos caciques favorecía, asimismo, que las reducciones se volvieran centrales de información. La circulación y regulación de la información fue otro recurso que supieron administrar los caciques reducidos para la consecución de beneficios particulares, en estos espacios en donde se articulaban datos y noticias de distintas geografías, grupos y sociedades<sup>20</sup>. Esta estrategia descansaba en el establecimiento de vínculos estrechos tanto con determinados sectores coloniales como con los demás grupos indígenas reducidos y no reducidos. Así, al involucrar nuevos actores, el establecimiento de relaciones interétnicas generaba un nuevo campo de posibilidades ligado a la creación de extensos canales comunicativos. Mientras que en un sentido, estas redes acercaban a las fronteras descripciones de un territorio poco conocido y valiosas noticias de lo que planeaban otros grupos étnicos; en el sentido contrario, difundían información acerca de las reducciones, las tropas coloniales y las travesías comerciales. El lugar estratégico de las reducciones, en cuanto a la centralización de la información, ponía a los grupos reducidos en posición de planificar sus movimientos y gestionar alianzas ventajosas, tanto con el sector colonial como con el indígena (Irurtia 2007).

Un interesante ejemplo del manejo de la información de los caciques para sus propios fines lo constituye la entrada de tropas realizada desde Santiago del Estero y Santa Fe

---

<sup>20</sup> Recordamos que en las reducciones, además de los curas y los indios, había otros tantos pobladores representando la enorme variabilidad mestiza de la frontera: negros, mulatos, indios de otros grupos, españoles y criollos "forajidos", llegaban y se entretenían en las reducciones por los más variados motivos, desde la permanencia voluntaria en aquellos sitios hasta el cumplimiento de condenas por mala conducta en las ciudades coloniales; desde cautivos retenidos en los pueblos hasta peones enviados por los funcionarios para ayudar a los curas (Dobrizhoffer [1784] 1969).

para castigar a los abipones libres que hostilizaban sus fronteras. En esta ocasión, se unieron a las milicias coloniales los caciques Debayakaikin, Malakin y Ypirikin que habitaban en Concepción -todos ellos antiguos aliados de los grupos no reducidos- con la intención de guiar a las tropas hasta los campamentos de los enemigos. La expedición fue un fracaso y los soldados debieron volver luego de haber caminado cuarenta leguas infructuosamente por arduos caminos siempre siguiendo rastros de los enemigos y llegando tarde a sus campamentos abandonados pocas horas atrás. La opinión de los hispanocriollos sobre el motivo del fracaso fue unánime, culpaban a los Tenientes de Gobernadores de haber escogido la compañía de

los caciques Debayakaikin y Malakin; les parecía que aunque éstos se simularan muy amigos de los españoles serían unos traidores; más solícitos de la incolumidad de sus compatriotas que del triunfo de los españoles avisarían a los abipones errantes por medio de señales establecidas para que pudieran esconderse a tiempo o evitar a los españoles (Dobrizhoffer [1784] 1969: 186).

Sin dudas esto era así. En este caso, los caciques, conocedores de los paraderos de los campamentos, de las geografías del Chaco y de las intenciones de las tropas coloniales, manipularon los datos y usaron su pericia para proteger a los grupos de abipones aliados que se mantenían en el interior de aquel inmenso territorio.

Uno de los principales elementos que posicionó a las reducciones como enclaves estratégicos y puntos de interacción casi obligatorios entre reducidos y no reducidos - y que en gran parte permite explicar los movimientos pendulares de otros tantos caciques abipones entre el Chaco y las reducciones- consiste en que estos sitios se volvieron nudos económicos y comerciales desde donde era posible desplegar múltiples empresas productivas y redes de intercambio. Hemos mencionado en el Capítulo anterior que las reducciones poseían espacios adaptados para las actividades ganaderas, que no sólo permitían la cría de ganados sino también la realización de una amplia gama de actividades comerciales ligadas a la preparación de cueros, el hilado

de la lana, la venta de cebo y grasa o la doma de caballos. Estas ventajas no habrían sido posibles de alcanzar con el modelo de movilidad de los grupos abipones, que trasladaban sus campamentos con asiduidad. Las reducciones eran sitios estables que no solo permitían la acumulación y cría de ganados, sino que también -como hemos visto- eran compatibles con muchas de las estrategias del nomadismo, ya que los hombres podían ausentarse de estos pueblos dejando ellos grupos de mujeres y niños para ocuparse del ganado (Dobrizhoffer [1784] 1969). Para los grupos indígenas que permanecían sin reducir, el tiempo que mediaba entre la adquisición de manadas -por robo o caza de ganado cimarrón- y su inserción en el circuito de los intercambios tenía a un ritmo más rápido, signado por la dificultad que suponía su resguardo en los campos abiertos (Lucaloli y Nesis 2006).

Por todos estos motivos, los caciques reducidos podían reunir manadas de animales propias destinadas al intercambio o a las entregas generosas para mantener la lealtad de su grupo de seguidores. Los caciques no reducidos participaron de estas empresas mediante estadías cortas en las reducciones -como fue el caso de Debayakaikin- o bien a través del robo y saqueo de las grandes manadas de animales que los grupos reducidos -abipones y otros- lograban reunir en los pueblos. Susnik (1971) señala que, antes de reducirse, los abipones que luego solicitaron se les fundase la reducción de Timbó, mantenían un estrecho contacto comercial con los asunceños que les compraban asiduamente los ganados robados por aquel grupo en las misiones de guaraníes, ricas en recursos de todo tipo. Oaherkaikin o Debayakaikin, movidos por la coyuntura de la guerra con Ychoalay y los abipones amigos de los hispanocriollos, reiteradamente se aprovisionaron de mandas robadas a las reducciones de San Jerónimo, San Fernando o San Javier como contrapartida de otros ataques recibidos o antiguas venganzas (Urízar 22/6/1754, Dobrizhoffer [1784] 1969). Evidenciamos, también, la retroalimentación tanto política como económica que articulaba a los grupos reducidos con los no reducidos y las múltiples posibilidades de acción de quienes los lideraban.



Creemos importante reflexionar acerca de la capacidad de los líderes de reunir grandes manadas y su relación con la concentración de la riqueza. Cabe preguntarnos si la riqueza habría posibilitado que los líderes tradicionalmente reconocidos reafirmaran sus posiciones a través del ejercicio de la distribución y/o a través de la diferenciación externa. Bechis ([1989] 2008a), para el caso de los grupos de la región arauco-pampeana, señaló que en estas sociedades la riqueza no implicaba prestigio, aunque mayormente el prestigio iba acompañado de riqueza. La diferenciación a través de los bienes de prestigio fue, probablemente, cada vez más buscada por los líderes y su posicionamiento se relacionó cada vez más estrechamente con la adquisición de los nuevos bienes importados desde la sociedad colonial, pero este hecho no implicó la liberación de las prácticas distributivas y de las urgencias que les imponían sus seguidores. Si bien las fuentes nos permiten evidenciar la reunión progresiva de ciertos bienes en manos de los líderes, esto no habría derivado en la consolidación de nuevas jerarquías fundadas en la riqueza ni en la centralización política y económica, que otros investigadores han asociado al surgimiento de jefaturas (Nesis y Lucaioli 2005, cf. Paz 2004, 2005b).

No hemos podido rastrear en las fuentes las consecuencias políticas asociadas a las ventajas económicas entre los grupos no reducidos, pero cabe suponer que los grandes botines habrían permitido mantener un número igualmente grande de seguidores, estableciéndose una relación proporcional entre la capacidad de liderar acciones conjuntas, el logro de ventajas económicas y el fortalecimiento del liderazgo político.

## *Creatividad, adaptación y resistencia*

### *Ychoalay: un cacique de frontera*

Proponemos abordar la trayectoria de un cacique -Ychoalay o José Benavides- que, a nuestro entender, permite analizar en detalle tanto las nuevas posibilidades que brindaron a los abipones los contextos de reducción como las múltiples estrategias que estos caciques podían desempeñar en torno a ellas para fortalecer su prestigio y mantener la autoridad. Pedimos al lector paciencia si algunos temas se repiten, ya que aquí debemos volver sobre algunas problemáticas que ya han sido tratadas pero que consideramos necesario retomar a la luz de la trayectoria particular de Ychoalay y los significados que adquirieron en su propia carrera política.

Los primeros datos acerca de Ychoalay se corresponden al período de “amistad” entre los grupos abipones y los vecinos de Santa Fe que precedió a la fundación de las reducciones, entre 1734 y 1748. Este personaje indígena que gozaría de gran renombre en la segunda mitad del siglo XVIII -tanto entre los suyos como en el ámbito colonial-, habría entablado tempranamente relaciones laborales en la ciudad de Santa Fe, donde “trabajó para los españoles ya como domador de caballos o como guardián de los campos” (Dobrizhoffer [1784] 1969: 135).

Ychoalay no había nacido en cuna noble ni gozaba por aquellos tiempos del prestigio que pronto alcanzaría y, si bien en los documentos se le reconoce cierto parentesco con algunos reconocidos caciques abipones<sup>21</sup> no hemos hallado indicios de que su prestigio y autoridad se basara en algún tipo de herencia o sucesión en el cargo. Ychoalay sería, así, un exponente completo del tipo de liderazgos que hemos asociado

---

<sup>21</sup> Se le atribuye haber sido sobrino de los líderes Niripuri -del cual no hemos encontrado ninguna referencia en los documentos- (Bustillo citado por Furlong 1938: 98) y Quebachín (Klain 11/11/1758). Dobrizhoffer ([1784] 1968: 421) sostiene que era “pariente por la sangre” del célebre Debayakaikin, también llamado el Petiso. El padre Paucke también menciona este parentesco con el Petiso, aunque produce cierta confusión al sostener que su nombre era Alaykin -otro reconocido líder abipón- y no Debayakaikin (Paucke 1944: 304).

con los hōcheri; nacido sin status habría escalado en las jerarquías sociales gracias a su carisma, su promoción personal y el reconocimiento público de su prestigio guerrero.

Según cuenta Dobrizhoffer ([1784] 1969), uno de los motivos que impulsó a Ychoalay a trabajar para los españoles fue su deseo de aprender la lengua española, idioma que supo dominar y que más tarde le abriría una nueva gama de posibilidades y contactos en tanto vocero y comunicador entre los abipones y el sector hispanocriollo. Aquel deseo lo habría llevado hasta Chile, a donde llegó como cochero de un español que tenía carros y, más tarde, habría trabajado como cultivador de sus viñedos en Mendoza. Este mismo jesuita le atribuye haberse desempeñado como soldado al servicio de los españoles. De manera que, hasta el momento, podemos ir delineando la imagen de un individuo con un estrecho contacto con la sociedad colonial. Además de haber adquirido el idioma español, Ychoalay contaba con experiencia laboral como peón de campo, domador de caballos, cochero, cultivador y soldado, tareas que -cabe suponer- habrían estado acompañadas de valiosos aprendizajes y del dominio de técnicas y tecnologías ajenas a su cultura, como el manejo de armas españolas o los rudimentos de la agricultura. En este sujeto que traspasa las fronteras políticas y culturales, lo indígena y lo hispanocriollo comienzan a combinarse dando lugar a lo mestizo. Ychoalay fue, desde entonces, un ser culturalmente mestizo.

Su identidad misma quedó involucrada en este proceso y, durante el mismo, su nombre, su carta de presentación, se modificó. Ychoalay, de ahí en más, sería reconocido por el sector colonial como José Benavides. Dobrizhoffer ([1784] 1969: 135) sostiene que “tomó el nombre de su amo, José Benavides”, haciendo referencia a aquel primer español para el cual habría trabajado Ychoalay en las inmediaciones de Santa Fe. Por otra parte, Charlevoix ([1779] 1916) narra un episodio de la década de 1730, en el cual un grupo de abipones visitó el Colegio Jesuita. El padre Muriel, encargado de corregir la obra de Charlevoix, amplía en pie de página que “prendáronse principalmente los abipones con los beneficios que les hizo el Padre

Jesuita Benavides, del cual tomó nombre de Benavides su cacique Ichoalay, y lo llevó ya mucho tiempo antes de bautizarse" (Charlevoix [1779] 1916: 138).

A pesar de contar con distintas versiones acerca del origen de su nuevo nombre, hay unanimidad en que no se trata de un nombre español otorgado, como a distintos indígenas a través del bautismo cristiano. Ychoalay, como lo relata Dobrizhoffer ([1784] 1969), fue durante muchos años reacio a la doctrina y a la religión y, aunque años más tarde en San Jerónimo se volviera un fiel devoto y compañero del cura, no aceptó el bautismo hasta poco antes de la expulsión de los jesuitas.

Hemos presentado a Ychoalay -o Benavides- como un trabajador que supo moverse en el ámbito hispanocriollo desempeñando diferentes tareas y que, posteriormente, ofició como soldado al servicio colonial. Pero esta es sólo una primera etapa en la historia de este sujeto, ya que "algunos años después volvió de Mendoza a Santa Fe porque su patrón chileno comenzó a no cumplir con la paga estipulada. Y nació en él el disgusto por lo españoles" (Dobrizhoffer [1784] 1969: 135).

Ychoalay, con la misma aparente facilidad con la que trascendió las fronteras de su mundo indígena, regresó entre los suyos llevando consigo el dominio del idioma, un nuevo nombre, conocimientos y aptitudes y, sobre todo, mucha experiencia. Aunque también tenía un renovado rencor contra los españoles que se tradujo rápidamente en una serie de acciones bélicas y en la organización de malones y saqueos:

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

Ychoalay no tardó en reunir bajo sus filas un gran número de seguidores que, ávidos de venganza y de botín, lo secundaron en sus ataques. Así adquirió la fama de

guerrero implacable que lo acompañaría el resto de su vida y que sentaría las bases para el reconocimiento de su autoridad. A través de estas acciones se granjeó el respeto de sus seguidores que lo erigieron como líder y organizador:

Repitiendo las expediciones con el mismo éxito, nació aquella celebridad de su nombre, y tanto como fue seguido por los suyos fue temido por los extraños. Por esto, gran cantidad de abipones confiaban en él. El único deseo de todos era vivir con él [...]. Todos veían que con este jefe irían no al combate, sino a la victoria, y que volverían con óptimo botín (Dobrizhoffer [1784] 1969: 136).

Hasta aquí, se remarcan las características básicas y tradicionales que, a nuestro criterio, debía poseer un líder abipón para erigirse en el cargo, principalmente, destreza guerrera y capacidad organizativa y logística para la consecución de grandes botines. Sin embargo, Ychoalay escondía en su experiencia otros atributos que no tardaría en desplegar para el fortalecimiento de su autoridad. Así, a la luz de las adaptaciones y transformaciones que se hacen evidentes en las últimas décadas del siglo XVIII, podemos mirar retrospectivamente la figura de Ychoalay -ya para este momento en que regresa junto a los abipones- y reconocer en forma potencial muchas de las cualidades que luego alimentarían su liderazgo. Como sostiene Nacuzzi (1998: 185) "Aparecen aquí las nuevas condiciones que serían precisas para acceder a la jefatura: haber viajado mucho, tener amplias relaciones políticas y vinculaciones sociales, conocer el español, ser culturalmente mestizo". Esta frase pensada para los grupos indígenas de la Pampa y la Patagonia no podría ajustarse mejor a los liderazgos que aquí estamos analizando.

Todas estas aptitudes adquieren nueva fuerza y visibilidad cuando, hacia mediados del siglo XVIII, Ychoalay tuerce nuevamente el rumbo de su accionar y opta por las posibles ventajas que traería aparejado el establecimiento de una nueva alianza con el sector hispanocriollo. Esta tregua con el mundo colonial propició un nuevo acercamiento, pero no ya en los viejos términos como trabajador o soldado, sino como

líder, vocero y representante de un grupo de abipones. Es este el momento cuando algunos caciques abipones y varios agentes del sector colonial hispanocriollos se sientan -por primera vez-, cara a cara, en la mesa de las negociaciones político-diplomáticas.

Aunque para 1746 aún encontramos que en Córdoba

Habían penetrado hasta allí los abipones que mandaba el cacique denominado Benavides, y renovaban todos los horrores que tan a menudo habían padecido todas las otras comarcas de aquellas provincias. Hasta se animó Benavides en 1746 a asaltar un convoy de carretas que iba de Buenos Aires al frente de solo 18 indios [...]. Otro convoy salido de Córdoba para Santa Fe, fue sorprendido por una tropa de aquellos mismos indios muy cerca de Río Tercero, siendo muertos 24 españoles y robado el convoy (Charlevoix [1779] 1916: 151).

Como señala Saeger (2000), Ychoalay -cuando regresó a vivir con los abipones- nunca se enfrentó directamente con Santa Fe, donde había dejado buenos amigos y aceitados contactos para establecer sus negocios, motivo por el cual se habría orientado sobre los predios cordobeses. Sólo unos años más tarde, en noviembre de 1748, Ychoalay estaría liderando las negociaciones para el emplazamiento de San Jerónimo, cuyo rol en los acuerdos ya ha sido mencionado en el Capítulo anterior. Nos adentramos, entonces, en un nuevo contexto, el del período jesuítico que en relación a los grupos abipones específicamente, se extiende desde 1748 hasta 1767, año en que se resuelve la expulsión de los religiosos<sup>22</sup>. Como hemos mencionado, a mediados del siglo XVIII se da inicio a una serie de fundaciones que dieron como resultado la creación de cuatro pueblos de abipones en las jurisdicciones de Santa Fe, Santiago del Estero, Corrientes y Asunción. Todos ellos fueron enclaves estratégicos y originales en donde

---

<sup>22</sup> Luego de la expulsión de los jesuitas, las reducciones del Chaco pasaron a manos de misioneros franciscanos. Este cambio produjo grandes transformaciones en las dinámicas misionales seguidas, principalmente, por una fuerte oleada de despoblamiento y abandono de la mayoría de los pueblos (Saeger 2000).

confluyeron múltiples relaciones entre el sector indígena y colonial y es por ello que emergen como interesantes espacios de análisis además de que, afortunadamente, están ampliamente documentados. En este acápite analizaremos particularmente la reducción de San Jerónimo, la más antigua de todas, que fue sitio de refugio y vivienda de Ychoalay desde sus inicios.

Entre los abipones, como para muchos otros grupos indígenas, la guerra era una institución clave para el desarrollo y la reproducción económica, política y simbólica de la sociedad y, en consecuencia, sus líderes debían ser, ante todo, buenos guerreros. Ya hemos mencionado que la carrera política de Ychoalay comenzó a partir de sus hazañas y demostraciones de valentía que había sabido forjar como cabeza de los enfrentamientos contra la sociedad hispanocriolla. Durante ese período que antecedió a la fundación de las reducciones, Ychoalay utilizó inteligentemente las vías tradicionales de acceso al liderazgo -presteza guerrera, calidad ejecutiva y organizativa, capacidad de convocatoria, adquisición de grandes botines, etc.- para posicionarse tanto en un plano de identificación con el sector indígena como de oposición y resistencia al avance colonial.

Sin embargo, esta guerra que se habría iniciado por una sed de venganza contra las injusticias recibidas para con su patrón, iría perdiendo vigencia a medida que se hacían más evidentes las nuevas posibilidades políticas y económicas que prometía una "nueva amistad" con los vecinos de las ciudades fronterizas. Hemos señalado en los Capítulos anteriores que, hacia mediados del siglo XVIII, las condiciones fronterizas se habían vuelto algo más exigentes para los grupos que se alimentaban del botín de los robos y malones. Los ganados estaban más custodiados y las políticas fronterizas se había vuelto algo más rígidas como consecuencia de las reformas borbónicas (Djenderedjian 2004). Los abipones que robaban acá para vender allá, estaban presenciando un estrechamiento notable de los márgenes de acción y aquellas viejas estrategias se mostraban desgastadas y frágiles.

A pesar de que los acuerdos para la fundación de San Jerónimo se establecieron con el "cacique principal nombrado Nereguiyi"<sup>23</sup> (Actas del Cabildo de Santa Fe 8/11/1748), Ychoalay, que estuvo presente en la negociación, no tardaría en emerger -al menos para los ojos de los españoles- como cabeza del pueblo de San Jerónimo, ya fuera por sus cualidades personales, o porque Ychamenraikin habría encausado su prestigio por otros canales menos orientados a la interacción colonial. Tal como lo narra Dobrizhoffer ([1784] 1969: 139) "los progresos en la misión, deben atribuirse, con la ayuda de Dios, a las industrias y a la autoridad de Ychoalay".

Lo cierto es que en el ámbito de las relaciones políticas y diplomáticas con la sociedad colonial, Ychoalay -José Benavides para este sector- pronto fue referencia obligada, cara visible de la reducción y puente entre el sector colonial y la sociedad indígena. Hasta tal punto se habría expandido su renombre entre el sector hispanocriollo que, en los documentos, a pesar de que en San Jerónimo residían muchos otros líderes con sus familias, aquellos quedaron invisibilizados bajo fórmulas como: "San Jerónimo de indios abipones cuyo habitadores son el indio Joseph Benavides y sus parciales" (Urizar 30/06/1754), "la primera reducción es la del cacique Joseph Benavides" (Castro 16/10/1766) o "El pueblo de Benavides" (Churraca 23/12/1774).

Una de las actuaciones más destacadas de Ychoalay, haciendo uso de su rol de mediador entre la sociedad colonial e indígena, tuvo lugar poco después de la fundación del pueblo, cuando catorce líderes abipones con sus seguidores se reunieron en asamblea en San Jerónimo para delinear conjuntamente los términos en que debían interpretarse las paces interétnicas. Ya hemos narrado este episodio en otra ocasión, aquí resumimos que mientras muchos abipones sostenían que las paces debían acotarse a la ciudad de Santa Fe para preservar un frente de guerra -las otras ciudades fronterizas- que les permitiera ejercitarse en las artes bélicas, simbólica y políticamente fundamentales, Ychoalay señalaba que mayores ventajas se lograrían mediante el establecimiento de una paz generalizada a todas las provincias, dado que

---

<sup>23</sup> Se trata de una deformación de Nerugini, nombre con el que también se conocía a Ychamenraikin, "cacique principal" de San Jerónimo.



el prestigio militar se podía alimentar mediante actividades de caza mayor y, en última instancia, con el ejercicio de la guerra orientada a los grupos indígenas enemigos de antaño (Dobrizhoffer [1784] 1969). El arte de la oratoria le sentaba bien a este sujeto que, contra todos los pronósticos, logró persuadir a la mayoría y convencerlos de que se firmara una paz general con los distintos frentes coloniales.

Las paces iniciadas entre los grupos abipones y la sociedad colonial no serían todo lo duraderas que se esperaba, ya que pocos meses después el cacique Oaherkaikin atacó el territorio de Asunción. Este episodio fue para Ychoalay una trompeta de guerra y dio inicio a un interminable encadenamiento de sucesos armados entre él y los caciques "enemigos"; guerra que se prolongaría por más veinte años y cavaría una brecha entre "amigos de los españoles" e "indios enemigos de los españoles"<sup>24</sup>. Esta división no siempre coincidió con la separación entre "reducidos" y "no reducidos", ya que -como vimos- las misiones albergaron tanto a unos como a otros.

La reducción de San Jerónimo situada a 70 leguas de la ciudad de Santa Fe, emergió como sitio estratégico de contacto y comunicación, bisagra de "dos mundos" y dos territorios: por un lado el Chaco desconocido para los hispanocriollos de los terrenos ocupados por las ciudades y haciendas; por el otro, el territorio de libre circulación indígena, fuera de los espacios que la colonización les había quitado. Es aquí, en los márgenes sociales, donde la figura de Ychoalay se vuelve analíticamente significativa y nos permite observar los usos y adaptaciones de todo el potencial cultural que poseía como miembro de los abipones y del que había adquirido en sus relaciones con la sociedad colonial.

En San Jerónimo, Ychoalay se posicionó como mediador entre los intereses coloniales y los de sus seguidores oponiéndose claramente al sector indígena disidente. En esta

---

<sup>24</sup> Si bien esta división es una constante en cada uno de los enfrentamientos entre abipones, los sujetos eran libres de pasar a uno u otro bando según sus propias inclinaciones o las ventajas que prometiera cada encuentro, con la misma facilidad con la que abandonaban a un líder para seguir a otro. A pesar de esta flexibilidad, Ychoalay por un lado, Debayakakin y Oaherkakin por otro, se mantuvieron firmes en sus decisiones volviéndose los representantes visibles y reconocidos de cada una de estas posturas. Analizaremos en detalle estos enfrentamientos en el próximo Capítulo.

reorientación "hacia adentro" de los conflictos bélicos, procuró el establecimiento de nuevas alianzas ventajosas y en este accionar, poco a poco, fue transformando las bases de su propia autoridad.

Hemos señalado que las promesas de ayuda defensiva eran una de las tantas cláusulas que, implícita o tácitamente, acompañaban los acuerdos diplomáticos y las nuevas relaciones de "amistad". Ychoalay,

siempre cultivó escrupulosamente la paz iniciada con los españoles, y veló diligentemente que ninguno de sus abipones la violara, aún con el peligro de su cabeza. Supo que algunos habían violado la paz y consideró que debía usar la fuerza y las armas contra ellos como si fueran enemigos (Dobrizhoffer [1784] 1969: 138).

Sin embargo, esta actitud que a simple vista puede confundirse como "subordinación" hacia los representantes gubernamentales u obediencia a ciegas de un compromiso, adquiere nuevos matices cuando se la interpreta desde la lógica de una trayectoria indígena particular y no como inscrita en o al servicio de la causa de la colonización. Todo indicaría que Ychoalay no se enfrentaba a los enemigos coloniales sino que, por sus propias decisiones, habría delineado un nuevo frente de combate. Y, en esta lucha, no estaba solo. La guerra, planteada en términos de abipones contra abipones -en un principio- se vuelve un interesante contexto de interacción que involucra directa e indirectamente a otros actores sociales tanto indígenas como hispanocriollos.

Tradicionalmente, los grupos indígenas del Chaco acostumbraban a trazar alianzas entre ellos para hacer frente a las hostilidades con otros grupos. Estas alianzas -que se traducían en la ayuda defensiva-, solían ser de carácter flexible y laxo y no necesariamente implicaban relaciones de larga duración, de manera que el cuadro de relaciones interétnicas estaba en continua reconfiguración. Ychoalay supo adaptar inteligentemente esta estrategia a las nuevas posibilidades y recursos que le brindaba el entorno reduccional. De esta manera, encontramos en numerosas ocasiones a los

abipones de San Jerónimo secundados por los mocovíes de San Javier -y ocasionalmente por los abipones de Concepción-, con quienes compartían, esencialmente, el mantenimiento de las relaciones de amistad con el sector colonial:

Mañana sale Joseph [Benavides desde San Jerónimo] con toda la gente y con los mocobis de San Javier para acabar con el Petiso que volvió derrotado y herido de los mocobís de tierra adentro, más como otra vez oigo que Nerugini y Alaiquin [desde Concepción] quieren acompañar la armada no se en que parará esta empresa (Brigniel 22/1/1752).

Las ayudas militares prestadas por los mocovíes de San Javier a los abipones de San Jerónimo fueron muchas. El padre Paucke (1764) nos ha dejado un interesante documento en donde enumera las salidas de sus indios en ayuda de los abipones de San Jerónimo y/o para el castigo de los abipones "enemigos". Según este documento, al menos en veintiuna ocasiones los mocovíes de San Javier se habrían puesto en armas en defensa de los abipones reducidos en Santa Fe.

Pero como hemos mencionado anteriormente, no todos los indígenas reducidos eran potenciales aliados. Un claro ejemplo de esto es que si bien San Jerónimo gozó algunas veces del apoyo de los abipones de Concepción, con motivo de unos robos cometidos en Santiago del Estero por la gente de Alaykin que residía en Concepción comenzaron a resquebrajarse los lazos entre ambos pueblos (Sánchez 16/1/1751). Tampoco San Fernando fue aliada de San Jerónimo, desde los inicios de aquella reducción, el cacique Naré había aceptado que se sumara a su gente Debayakaikin, el principal enemigo de Ychoalay. Los grupos radicados en San Fernando abrazaron la causa de Oaherkaikin y Debayakaikin sin necesidad de abandonar la misión, utilizando este espacio como lugar de reunión y sitio de resguardo. Aquí se evidencia nuevamente el entramado de posibilidades que se entretejía en el espacio de la reducción, permitiendo a los grupos indígenas un ir y venir interesado sin mayores compromisos de lealtad para con la sociedad colonial. El uso que hicieran los indígenas de estos espacios estratégicos propició que el enfrentamiento entre abipones muchas veces tuviera lugar en el

escenario reduccional: "llegó a San Fernando una india que venía de San Jerónimo y dijo a Naare que Benavides decía que acabada la sementera vendría de guerra contra San Fernando" (Patrón 8/9/1758).

Ychoalay, como se puede apreciar con estas citas, exigía de la amistad mucho más de lo que esperaban los propios hispanocriollos. Para ellos, la intención de reducirse brindaba ya cierta sujeción -más simbólica que real- sobre aquellos indios, por lo tanto, siempre fueron bienvenidas las propuestas de los caciques más hostiles de sumarse a los pueblos. Hemos analizado ya como Debayakaikin, por ejemplo, habitó tanto en Concepción como en Santa Fe. También que fueron sus seguidores los que, años después de su muerte, solicitaron la reducción del Timbó, y lograron conseguirla a pesar de las enormes dificultades de los asunceños por mantenerla (Susnik 1971).

La actitud de Ychoalay, por el contrario, se había vuelto más exigente. Es aquí, en este desfasaje en donde se hace más explícito que sus motivaciones no eran las de los hispanocriollos, Ychoalay no era un funcionario indígena con órdenes coloniales. Este caudillo no buscaba colaborar con la colonización como un fin en sí mismo, sino que había encontrado en la coyuntura fronteriza un intersticio por donde encauzar sus propias ambiciones de liderazgo y contar, para ello, con el apoyo y la alianza de los funcionarios coloniales. En su carrera política, Ychoalay tensó al máximo la flexibilidad de las instituciones indígenas, moviéndose en un campo liminal entre las prerrogativas de la autoridad y tentaciones del poder. A lo largo de la historia de vida de este cacique hemos hallado en varias ocasiones indicios de atribuciones ajenas a lo que el ejercicio de la autoridad tradicional le hubiera permitido. Sólo para citar un ejemplo de este tipo de actitudes, señalamos que cuando se estaba tramitando la fundación de Concepción y Alaykin e Ychamenraikin se hallaban en Santiago del Estero acordando la mutua entrega de cautivos, Ychoalay se quedó en San Jerónimo con la tarea de recolectar entre los distintos campamentos abipones los cautivos españoles que allí estuvieran (Breve descripción s/f). Entre lo abipones, como veremos en el próximo Capítulo, los cautivos eran propiedad de quien los había tomado y sus muchas funciones en el entramado de las relaciones interétnicas los

volvían piezas valiosas para el grupo que los poseía. Por lo tanto, la tarea de Ychoalay de "rescatar" los cautivos españoles en manos de otros grupos de abipones quebraba la norma tradicional de las competencias de un cacique sobre otro. Esta jugada estratégica de Ychoalay habría sido captada por el cura de San Jerónimo, quien resumió en estas pocas líneas aquel espacio ambiguo en el que se estaba moviendo este sujeto:

el capitán Ychoalai dice, que luego irá por todos los toldos a juntarlos [a los cautivos], y que los pondrá a todos a vista de los padres que estamos aquí si lo ejecuta gran cosa hará, *porque hallaría bastantes oposiciones, más si quisiese valor, y autoridad tiene para salir en ello* (Brigniel 6/4/1749, el destacado es nuestro).

No queremos dejar de señalar que estas nuevas funciones que Ychoalay se arrogaba - aunque con excusas de defender las paces con la colonia- no necesariamente estaban en concordancia con lo que el sector hispanocriollo esperaba. Es decir, las consecuencias de sus acciones muchas veces repercutían de manera negativa en las fronteras. Así, el Teniente de Gobernador de Corrientes le escribe en cierta ocasión al Gobernador de Buenos Aires anunciando las tensiones y mutuos recelos entre los distintos caciques abipones por la actitud de Ychoalay de quebrar los códigos tradicionales. Con notable indignación por las repercusiones de sus acciones - y marcando nuevamente el límite que ellas sobrepasaban -, Patrón escribía:

Joseph Benavides Indio ordinario sin más requisito, que ser amigo del lugarteniente de Vuestra Señoría de la ciudad de Santa Fe, *intentó levantarse con el dominio de los demás de su nación*, se extendió tanto el crédito del indio entre los santafesinos que aún a mí me persuadieron a lo mismo, hasta que el tiempo, y los acaecimientos del expresado Benavides, me lo han manifestado, hasta que *de estos desordenados procedimientos, se han seguido tan fatales consecuencias, como el estar al presente casi todos los caciques del valle en guerra contra dicho Benavides y los que han sido de*

*su facción, y esto con tanta ardentía que si prosigue adelante, el pueblo de San Jerónimo, que es donde Benavides, no tendrá estabilidad (Patrón 24/4/1750, el destacado es nuestro).*

Como veremos en el próximo Capítulo, los enfrentamientos entre abipones no pueden explicarse únicamente por la guerra en la frontera y responden a rivalidades previas a esta coyuntura. Sin embargo, Ychoalay logró reinscribir aquellas hostilidades en el discurso colonial y gozar de la alianza con algunos sectores hispanocriollos en esta empresa. Durante el tiempo que duró la guerra entre los abipones, Ychoalay contó con el apoyo no sólo de los “mocovés cristianos” y algunos otros caciques abipones, sino que también logró convocar en algunas ocasiones a las fuerzas de milicias coloniales (Actas del Cabildo de Santa Fe 10/6/1754, Dobrizhoffer [1784] 1969), haciendo valer los derechos adquiridos por “las dichas paces, que han motivado que en dos ocasiones hubiese salido este vecindario a auxiliar a dicho Benavides, y su pueblo nombrado San Jerónimo contra la persecución de dichos infieles” abipones no reducidos (Actas del Cabildo de Santa Fe 21/11/1775). Sin embargo, la mayoría de las veces la ayuda colonial se hizo desear y a pesar de que Ychoalay moviera personalmente sus contactos viajando hasta Santa Fe para entrevistarse con el Teniente de Gobernador Antonio de Vera Mujica y recordara la contraprestación que les debían por mantenerse leales a los acuerdos, la ayuda se demoraba tanto como fuera posible:

[Ychoalay] poniendo las cosas en lugar seguro, y llamando en auxilio de la fundación a los grupos de mocovés cristianos, se apresuró a acudir al teniente del gobernador de Santa Fe y le pidió con ahínco las ayudas debidas a la amistad y a las justas promesas. Pero no logró nada excepto palabras y excusas (Dobrizhoffer [1784] 1969: 152).

Lo cierto es que, en cuestiones defensivas, el frente colonizador pudo gozar con mayor asiduidad del apoyo de San Jerónimo, mientras estaba a cargo de los jesuitas y más aún, durante la etapa de incursiones al Chaco que precedió la firma de tratados con los grupos mocovés y tobas:

sabe y le consta que el cacique Joseph Benavides se halla en la dicha jurisdicción de Santa Fe, en la reducción que se cita, muy sujeto y subordinado a los españoles, de tal modo que cuando hacen entradas a tierras de enemigos, los auxilian y ayudan aún contra sus mismos paisanos, como también dicho cacique da indios de escoltas a los pasajeros que transitan con tropas de mulas y carretas [...] y siempre que el Teniente de Santa Fe le ordena a dicho cacique que de la escolta, lo hace inmediatamente (Castro 3/12/1766).

Si en cuestiones de guerra, Ychoalay sólo ocasionalmente logró contar con el apoyo hispanocriollo y las luchas con otros indígenas se volvieron más encarnizadas y conflictivas, nos preguntamos qué fue lo que motivó a este líder a pagar un precio tan alto por una lealtad no correspondida. Y es en este punto donde debemos volver la mirada, nuevamente, en la perspectiva individual, en un nivel más limitado que el que proponen las amplias coordenadas del conflicto colonial. Nos inclinamos a pensar que Ychoalay, en estas acciones, no necesitaba del apoyo de las tropas hispanocriollas, ya que era de esperar que un verdadero líder abipón se moviera como pez en el agua en los enfrentamientos bélicos. Si por un lado prestigio guerrero no era lo que le faltaba, por el otro no podía correr el riesgo de debilitar su autoridad, entonces, podría ser que el mantenimiento de la guerra contra los "enemigos de los españoles" -aunque fueran abipones- tenía valor en sí mismo en tanto le garantizaba un campo tradicionalmente propicio para la demostración de sus virtudes y el mantenimiento y fortalecimiento de su autoridad entre los grupos indígenas. Al mismo tiempo la "lealtad con la sociedad colonial" le permitió cultivar "amistades ventajosas" y acceder a un nuevo abanico de posibilidades políticas y económicas mediante las cuales, en última instancia, retroalimentaba su propio prestigio.

Ychoalay, desde los primeros contactos con los santafesinos participó activamente de las nuevas posibilidades del circuito económico ofreciéndose como mano de obra en estancias y viñedos. Mediante estas actividades, seguramente estableció un contacto

más estrecho con bienes y productos de origen europeo, conoció nuevos mercados y se interiorizó en los términos de los intercambios. Al regresar con los abipones, momento en que inició su carrera por el liderazgo, llevó consigo estos nuevos conocimientos que le permitieron moverse acertadamente en las empresas emprendidas; recordemos la reiterada mención de la gran capacidad de Ychoalay para conseguir grandes botines a través de las incursiones en estancias y ciudades coloniales, que lo habrían mantenido siempre rodeado de un gran séquito de seguidores. Lamentablemente no contamos con muchos documentos que nos permitan acceder a información específica para este período y, a pesar de que contamos con muchos indicios de la existencia de un amplio comercio entre indígenas y colonos, no nos es posible seguir la trayectoria de Ychoalay desde esta perspectiva.

Hemos señalado que las reducciones fueron espacios de circulación de bienes a través de donativos y regalos. San Jerónimo, sobre todo, surgió por el compromiso mutuo, la amistad y las redes de intercambio entre ciertos caciques abipones y los vecinos de Santa Fe, tratativas de las cuales Ychoalay formó parte desde un principio. Pero si bien Ychoalay debe haber participado de los círculos distributivos de regalos y ganados, sus estrategias económicas parecen haber pasado por el aprovechamiento de otro conjunto de posibilidades que se crearon en torno al espacio reduccional y las relaciones con el sector colonial. Dobrizhoffer refiere que a diferencia de los demás, Ychoalay nunca les pedía nada a los misioneros y se preocupaba por proteger los bienes de la misión e, incluso, rechazaba ciertas retribuciones como la ración de yerba que entregaban los jesuitas a cambio de trabajo:

Con toda prudencia temía habituarse al uso de esta costosa bebida y verse obligado alguna vez a conseguirla con gastos o con ruegos. Todos los días dábamos una porción de esta yerba a los abipones ocupados con el arado o el hacha. Ychoalay se preocupó que no la usaran [...] [sosteniendo que] 'la costumbre se les hará naturaleza y su bebida les impondrá una durísima obligación. Los padres os proveerán de yerba mientras aréis; después que dejéis de arar os la negarán, y deberéis comprarla a mayor precio.



Absteneos, pues, mientras la tenéis, y nunca sentiréis la molestia de carecer de ella (Dobrizhoffer [1784] 1969: 150).

Esta cita que nos muestra un Ychoalay excesivamente elocuente nos lleva a recordar, nuevamente, la gran admiración que este sujeto despertaba en Dobrizhoffer; pero incluso tratándose de pura subjetividad del jesuita, no podemos pasar por alto que la creación de nuevas necesidades en vistas de una mayor dependencia colonial, no era un mecanismo desconocido ni se imponía de manera directa y por ciega fascinación.

Otra observación merece lugar, y es la relación que aquí se establece entre trabajo y distribución de bienes, característica propia de la relación entre un líder y sus seguidores. Cuando un líder indígena gozaba de la ayuda de los suyos, ya fuera en la guerra, en las actividades de caza o en la construcción de sus viviendas, el trabajo prestado debía retribuirse mediante el reparto equitativo del botín, de la carne o la preparación de grandes festines en donde no debían faltar abundantes brindis de chicha, bebida preparada por sus mujeres con los frutos de la algarroba (Susnik 1981, Saeger 2000). Así, resulta significativo que Ychoalay -líder indígena de San Jerónimo y por lo tanto distribuidor- no haya aceptado posicionarse en el rol de receptor que, simbólicamente, indicaba que la autoridad pasaba en ese momento por otros carriles<sup>25</sup>. Bajo esta misma óptica deberíamos interpretar que

Ychoalay, distinto a los suyos en todas las otras cosas, se prodigaba por propia voluntad en todo tipo de trabajos. Muy enemigo de la adulación y de la especulación en provecho propio, se mostró voluntarioso para con los padres en cualquier trabajo (Dobrizhoffer [1784] 1969: 147).

---

<sup>25</sup> Saeger (2000) ha señalado que los grupos abipones habrían visto al cura como una especie de líder, justamente por su función en la distribución de bienes. Este autor plantea que parte del fracaso de la empresa reduccional habría estado relacionada con la incapacidad de los jesuitas de captar esta relación y posición de autoridad, entendida en términos nativos, en la que los indígenas los habrían posicionado.

Sin embargo aquí, contrariamente a la valoración de Dobrizhoffer, creemos que estas actitudes deben enmarcarse precisamente en la lógica de la autopromoción, "de la adulación y de la especulación en provecho propio", quizá no hacia los jesuitas, pero sí hacia sus propios seguidores. Las ventajas rápidas y seguras que proponía explícitamente la vida reduccional -las entregas y regalos- posiblemente no eran compatibles con el fortalecimiento de su autoridad. Como veremos, Ychoalay halló la forma de reunir en torno suyo un gran capital económico mediante otro tipo de actividades.

En primer lugar, debemos señalar que, paralelamente a los intercambios comerciales, había otras transacciones entre los grupos indígenas reducidos y la sociedad colonial vehiculizadas en función de las "paces" y la adquisición de mutuos compromisos. Este tipo de circulación adoptaba una forma más cercana a los mecanismos del "don" -o la circulación de "gentilezas" en ambos sentidos de la relación- que al comercio:

[Ychoalay] devolvió a las ciudades de los españoles más de mil caballos que durante muchos años había robado con sus piratas y los restituyó a sus dueños [...]. A menudo él mismo condujo grandes rebaños de caballos que habían sido reclamados, ofrecidos a escondidas no sin peligro hasta la ciudad de Santa Fe o los predios de Córdoba o Santiago [...]. No niego que los españoles como son agradecidos por naturaleza con los que le hacen algún servicio, y generosos, recompensaron con ganados a su amigo Ychoalay (Dobrizhoffer [1784] 1969: 138).

Ychoalay supo mantener este tipo de vínculos aún después del período jesuita:

Hice escoltar al cacique Benavides con 50 hombres de armas para su resguardo entregándole doscientas y tantas cabezas de ganado entre caballos y vacuno, armas de las 120 que yo le había entregado en su pueblo, que todo esto eran lo que habían robado en común todos los indios del otro pueblo mocoví y guardaba el cacique José Pablo para hacer sus

ventas particulares en auxilio de los infieles (de la Riva Herrera 18/3/1774).

Estos donativos que se hacían de manera aparentemente desinteresada fortalecían los compromisos adquiridos e iniciaban una cadena de "favores", dones y contra-dones que se prolongaban por largos períodos. En términos de Mauss (1971), el don crea la deuda que obliga y constriñe a su devolución. En varias ocasiones, Ychoalay fue retribuido personalmente por el gobernador o el misionero por los servicios prestados o los trabajos realizados:

El mismo gobernador real de Tucumán, Juan Victorino Martínez de Tineo envió unas cartas honoríficas a Ychoalay en las que encomió su fe integérrima en los Padres, le dio insistentemente las gracias y remuneró la tarea cumplida de transportar las cosas de la misión desierta, con un paño rojo que bastaría para vestir a cualquier español noble (Dobrizhoffer [1784] 1969: 144).

Los donativos poseían fuertes connotaciones simbólicas -reforzamiento de la amistad, reconocimiento colonial de su valentía, renovación de los compromisos mutuos, etc.- y eran también el punto de partida para la participación mercantil. Ychoalay supo manipular estas oportunidades sacando rédito de las relaciones interpersonales que había sabido cultivar sin poner en peligro su propio prestigio. Así, por ejemplo, nunca usó el paño entregado por Tineo porque con esa vestimenta resaltaría entre los demás, actitud poco tolerada para un líder que debía mostrarse como un igual entre los suyos, a la vez que corría el riesgo de que alguno de sus seguidores se lo solicitase -según la costumbre- y perder así el beneficio conseguido. Inteligentemente, "con este paño adquirió las ovejas que le producirían la lana para hacerse según su deseo las ropas que usan los abipones, tejidas como un tapiz turco" (Dobrizhoffer [1784] 1969: 144). De esta manera, Ychoalay logró adaptar los beneficios que le traía aparejada su posición de amistad con el sector colonial a los valores tolerados para fundamentar su liderazgo entre los abipones.

Con este ejemplo, entramos ya en el plano de los intercambios comerciales, en donde el ganado adquirió notable preponderancia, circulando en grandes cantidades y en ambas direcciones (Susnik 1981, Saeger 2000, Santamaría 2008). Las referencias a este tipo de transacción se vuelven más asiduas en las misiones y, generalmente, aluden a la consecución indígena de manadas en otras ciudades o reducciones y su posterior inserción en las ciudades amigas. Ychoalay, que aparentemente mantuvo relaciones de “amistad generalizada” para con la colonia, no por ello dejó de participar de estos negocios. Utilizando los mismos circuitos interétnicos con los que se desenvolvía en la guerra -“amigo de los españoles” / “enemigo de los abipones enemigos a los españoles”- sustraía los ganados de los grupos indígenas “rebeldes” en nombre de venganzas o resarcimientos por insultos cometidos y los insertaba en la esfera de los intercambios:

Ychoalay, acompañado por un grupo de sus jinetes, atacó una noche de luna llena al caserío [de la reducción de Timbó] y sin que nadie se le opusiera se llevó cuantos caballos encontró allí. Excitados por estos asaltos nocturnos, se resarcían totalmente de la pérdida de sus caballos con nuevas rapiñas. Y algunos españoles no se avergonzaban de comprar estos caballos producto de robos, y con este comercio los indios se animaban más ardientemente a proseguir con sus hurtos (Dobrizhoffer [1784] 1969: 269-270).

Por otra parte, hemos señalado que las reducciones brindaban una serie de ventajas para las actividades ganaderas, con infraestructura básica para la cría y reproducción. Ychoalay, que siempre colaboró con los misioneros en el cultivo de los huertos y el cuidado del ganado comunal destinado al consumo de la población, muy pronto comenzó a aplicar estos conocimientos en su propio terreno y para provecho propio. De esta manera, ya para la década de 1750, “tenía un predio junto al arroyo Malabrigo, rico en numerosos ganados y rebaños de ovejas” (Dobrizhoffer [1784] 1969: 183). El

número de reses que Ychoalay habría logrado reunir hacia el final del período jesuítico se ilustra con el siguiente pasaje:

tres abipones de los nuestros [del Timbó] que traían unos dos mil caballos robados de los predios de Ychoalay, para vengar la muerte de algunos de los nuestros a manos de él [...]. Ytioketalín, viendo tan grande botín de caballos, no dudaba de que Ychoalay fuera el dueño de los animales (Dobrizhoffer [1784] 1969: 298).

No cabe duda que Ychoalay supo aprovechar las ventajas que al respecto le brindaba el entorno reduccional e, incluso cuando tras la expulsión muchos abipones abandonaron las misiones, este caudillo permaneció en San Jerónimo al cuidado de sus predios en donde tenía "más de mil vacas mansas de rodeo y más de cien caballos mansos y una gran porción de yeguas. Siembra sus chacras de maíz, zapallo y otras miniestras; y con esto se mantienen" (Castro 16/10/1766).

El prestigio de Ychoalay comenzó a florecer con sus exitosos ataques a las ciudades coloniales. Durante aquel período, la carrera de su liderazgo se inscribió dentro de los canales tradicionales de ascenso y promoción política. Sin embargo, cuando se posicionó como "amigo" de los hispanocriollos y reorientó los enfrentamientos armados contra los sectores "desertores" de su propio grupo étnico, su autoridad entendida en los términos tradicionales comenzó a resquebrajarse:

lo cierto es que todos lo siguieron con amor y en multitudes como asediador de los españoles; pues teniéndolo como jefe se enriquecían en otro tiempo con muchos despojos, trofeos y cautivos. A veces, cuando invitaba a sus compañeros a defender la fundación contra los enemigos, le volvían la espalda excusándose en la falta de caballos aptos (Dobrizhoffer [1784] 1969: 138).

A pesar de esto, Ychoalay halló la manera de fortalecer aquel consenso debilitado salvando su lugar de liderazgo. Debemos indagar, entonces, cuáles fueron las transformaciones y adaptaciones que comenzaron a operarse en su liderazgo y que le permitieron coordinar la nueva coyuntura sociopolítica y económica con las formas tradicionalmente reconocidas de ejercer la autoridad. En este punto, creemos que el contexto bélico que acompañó el siglo XVIII jugó un importante papel para permitir esta articulación. Así, las guerras sostenidas por Ychoalay ya sea contra el frente colonizador -durante las primeras décadas-, contra los grupos abipones "rebeldes" -durante el período jesuítico- o contra otros grupos indígenas, principalmente mocovíes y tobas -durante las décadas de 1770 y 1780- crearon campos propicios para el desarrollo de su liderazgo en los términos tradicionales de demostración de capacidad de mando y astucia bélica. A la vez, su carisma y generosidad sumados a las nuevas ventajas económicas sentaron las bases para mantener el poder de convocatoria que necesitaba, ya que, tal como se esperaba

daba a cualquiera que saliéndole al paso se los pidiera sus vestidos de lana teñidos con elegantes colores que su mujer recién le había tejido. Usó esta liberalidad con todos los que empleaba para arar sus campos o esquilarse sus ovejas. Por eso cada año acudía una multitud de ambos sexos para ayudar a Ychoalay. La paga de los operarios se limitaba solo al sustento y a las gratuitas larguezas anuales. Alimentaba con liberalidad a los que trabajaban para él con lo que su economía se veía perjudicada (Dobrizhoffer [1784] 1969: 149).

Así, si por alguna razón -que no concuerda con lo que ya hemos analizado- "su economía se veía perjudicada", su carrera política se fortalecía en este accionar y adquiría mayor consistencia y estabilidad.

Esta cita también es sugerente en relación con el capital económico que Ychoalay habría logrado reunir. Nos referimos a la capacidad de movilizar mano de obra para su propio provecho -aparentemente por fuera del círculo de parientes directos como

se acostumbraba- utilizando y adaptando los tradicionales mecanismos de reciprocidad que garantizaban la ayuda y cooperación del grupo familiar a cambio de alimento para las nuevas actividades económicas. Por lo tanto, nos inclinamos a pensar que los términos utilizados en este pasaje relativos al “empleo y paga de los operarios” remiten exclusivamente al discurso culturalmente orientado de Dobrizhoffer y que, desde el punto de vista indígena, este tipo de actividad debería interpretarse dentro de la óptica de la reciprocidad. Por otra parte, a lo largo de todo el siglo XVIII y hasta bien entrado el XIX, no encontramos a los grupos del Chaco insertos en el tipo de relación capitalista que supone un verdadero mercado del trabajo indígena<sup>26</sup>. Se trataría, entonces, de una adaptación original de las reglas de juego tradicionales a las nuevas actividades propuestas por el contexto económico. A su vez, creemos que esta transformación no debe interpretarse como incapacidad de los grupos indígenas de escapar a sus “constreñimientos culturales”, sino por el contrario, como muestra de la plasticidad cultural y la acción estratégica de adaptarse a los cambios sin perder convocatoria y respaldo.

Por otra parte, el manejo del idioma español le permitió a Ychoalay mantener una estrecha relación y comunicación con el sector colonial posicionándose en numerosas ocasiones como mediador diplomático entre indígenas e hispanocriollos. El uso de la palabra fue otro de los aspectos que Ychoalay supo explotar y no sólo dentro de su propio grupo, sino también en el contexto interétnico, cuestionando incluso el accionar de las altas esferas burocráticas de los engranajes coloniales. Un curioso ejemplo nos llega en ocasión de la noticia de la inminente expulsión de los jesuitas, motivo por el cual Ychoalay viajó personalmente a Buenos Aires para entrevistarse con el Gobernador y defender sus intereses -que, como hemos visto, en gran medida se sustentaban en el funcionamiento de la reducción de San Jerónimo-:

---

<sup>26</sup> Las dinámicas de incorporación de los grupos indígenas del Chaco al mercado capitalista y la explotación laboral a partir del siglo XIX han sido abordadas por autores como Trinchero *et al.* (1992), Trinchero (2000 y 2007).

Llegado a la ciudad se encaminó hacia el palacio del Sr Bucareli, metiéndose por medio de las guardias de la Fortaleza, donde está el Palacio, con tanto despejo y gravedad, como lo pudiera hacer un palaciego, y puesto en presencia del Sr Bucareli, sin perder el tiempo en ceremonias le dijo: Yo vengo a preguntarte, ¿por qué nos han sacado de los pueblos a los padres? Sorprendiese su Excelencia con esta pregunta, y como sabía bien quién era Benavides, se guardó muy bien de exasperarle con alguna respuesta descompasada, y así procuró satisfacerle con buen modo diciendo que el Rey lo había mandado. Más como el indio le replicase que no era posible que el Rey lo hubiese mandado sino estando muy engañado, dijo el Sr Bucareli, que eso no le tocaba a él examinarlo. Es así, contestó entonces el Indio; pero a ti te toca informar luego y en por menor a Su Majestad de la falta que hacen los padres, y sabiendo esto el Rey no mandarán que salgan. Sobrecogido el Sr Bucareli de esta razón tan fuerte, no tuvo qué responder (Olcina citado por Furlong 1938a: 172).

Dobrizhoffer ([1784] 1969: 169) señala otras ocasiones en las cuales Ychoalay pregonaba discursos en la reducción, primero en su lengua y luego en español, para que entendieran tanto los abipones como los misioneros lo que se estaba acordando. Así, encarnaba en persona aquella cualidad que Bechis ([1989] 2008a) destacó de los caciques indígenas, Ychoalay era un verdadero "procesador de información". En cuanto a la relación con sus seguidores, si bien la oratoria y la elocuencia eran elementos claves para conseguir apoyo, siempre debieron orientarse para la consecución del consenso grupal que limitaba el ejercicio del liderazgo y la capacidad de representación. Si bien Dobrizhoffer ([1784] 1969: 139) sostiene que Ychoalay, "aunque no tuviese la suma autoridad sobre los demás habitantes, sin embargo todos los asuntos eran moderados en la fundación por su consejo y su autoridad", los habitantes de San Jerónimo podían hacer oídos sordos a estos consejos y seguir sus propias iniciativas<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Por ejemplo, en cierta ocasión en que sus seguidores habían decidido abandonarlo, Ychoalay se dirigió a los misioneros con estas palabras: "¡Oh vosotros, padres, [...] nuestro pueblo todo él está



La aparente identificación de Ychoalay con los objetivos hispanocriollos y, más aún, la dramatización de esa identificación orientada hacia la colonia -entendiendo sus manifestaciones como una performance en el sentido que le da Turner (1974)- le habría abierto las puertas al establecimiento de relaciones interpersonales altamente ventajosas con misioneros, gobernadores, capitanes de milicias y comerciantes. Si bien en sí mismas estas relaciones no contribuyeron a afianzar su autoridad, trajeron aparejadas una serie de beneficios -como la adquisición de nuevos productos y la posibilidad de contar ocasionalmente con respaldo militar- que luego, estratégicamente, podían incorporarse a los circuitos tradicionales y fortalecer su liderazgo mediante el reparto de bienes materiales o la protección y seguridad de la reducción. Así, si desde el sector colonial Ychoalay puede haber representado un "aliado político" en tanto "enemigo de sus enemigos" (Weber 1998), desde el punto de vista indígena esta relación debería leerse en otros términos. Esa correspondencia es apenas aparente y esconde otros motivos que no se relacionan con un el sometimiento ni la manipulación por parte de algún funcionario colonial. La representación de esta relación desde la perspectiva de Ychoalay no devolvería una imagen homóloga de aquella otra, los hispanocriollos no era para él simplemente los "enemigos de sus enemigos" sino, por sobre todo, "sus amigos", amistades labradas con cuidado, políticamente estratégicas y orientadas a la consecución de prestigio en su propia sociedad.

De esta manera, aquel "Joseph Benavides Indio ordinario sin más requisito, que ser amigo del lugarteniente de Vuestra Señoría de la ciudad de Santa Fe" (Patrón 24/3/1750) habría dejado de ser "ordinario" justamente porque supo cultivar aquella amistad al servicio de su propia promoción. La amistad de Ychoalay con aquel Teniente de Gobernador, Francisco Antonio de Vera Mujica, finalmente se habría

---

meditando abandonar la reducción y la amistad de los españoles; y no tengo qué oponerles [...]. No podemos decir que los españoles son nuestros enemigos, pero tampoco nuestros amigos si no creyéramos que sus promesas de amistad se limitan sólo a palabras. Y es por esto que mis compañeros han cambiado súbitamente su ánimo, han pensado en retirarse. Yo en verdad, me veo impotente para defenderos" (Dobrizhoffer [1784] 1969: 168).

afianzado mediante actos ritualizados que sellaron aquellos vínculos políticos. Cuando Ychoalay finalmente decidió bautizarse, a diferencia de los demás indígenas, lo hizo en la iglesia de la ciudad de Santa Fe y "el mismo Teniente de Gobernador apadrinó al ilustre neófito acompañándolo con adecuados regalos y una mesa espléndida" (Dobrizhoffer [1784] 1969: 142). Esta relación, sobre todo, habría sido promovida desde el sector colonial y apoyada por funcionarios tanto civiles como gubernamentales:

el Señor Teniente de Gobernador y Justicia Mayor de esta Ciudad muchas veces se había ofrecido para ser Padrino de Bautismo a Ychoalai, para más moverlo a que se bautizase, y para hacer más solemne tan difícil y deseada conversión, pareció conveniente se hiciese su Bautismo en esta Ciudad. Vino pues dicho Padre Leman con su Catecúmeno, y se Bautizó Ychoalai después de Pascuas de Resurrección, siendo su Padrino dicho Señor Teniente y concurriendo a la solemnidad del Bautismo el Cabildo de la Ciudad, Religiosos de todas las órdenes, y lo más granado y noble de todos gremios (Anua del Colegio de Santa Fe 1757).

Así, mientras Ychoalay cruzaba el umbral que lo incluía entre "los hijos de Dios", también derribaba otras fronteras simbólicas entre el mundo indígena y el colonial, ampliando la senda entre el Chaco, su reducción y la ciudad de Santa Fe.

Paralelamente, la entrega de bienes de prestigio y simbólicos tales como el nombramiento de Ychoalay como "Capitán Cacique Corregidor" del pueblo de San Jerónimo (de la Riva Herrera 4/1/1776), el apelativo "Don Joseph Benavides" (Actas del Cabildo de Santa Fe 22/4/1776), el padrinazgo del gobernador de Santa Fe en su bautismo y la entrega de ropas especiales y objetos de valor (Dobrizhoffer [1784] 1969: 149) eran otros tantos elementos de aquella performance político-simbólica orientada a mostrar la solidaridad con el apoyo español. Sin embargo, hacia adentro del grupo, aquellos mismos elementos fueron resignificados y cargados con nuevos sentidos que no poseían en la esfera del sector colonial. En este sentido, desde el

punto de vista indígena estas entregas no parecen haber tenido carácter performativo -en el sentido de crear nuevos roles por su mera adquisición- ni sustentado en sí mismas nuevos tipos de poder entre los grupos abipones.

La trayectoria de Ychoalay nos guió en el análisis de estas adaptaciones, en donde lo vimos interactuar como un verdadero estratega, al mover coordinadamente los hilos de sus propios intereses y los de su grupo, logrando articular las formas tradicionales de ejercer su autoridad con las nuevas posibilidades que se les iban presentando. Las transformaciones operadas en este contexto se vieron igualmente contenidas por los viejos paradigmas que mantenían en vigencia la preponderancia del consenso grupal, el apoyo fluctuante de los seguidores, las limitaciones para la acumulación de la riqueza y la imposibilidad de imponer un poder coercitivo. Dichos elementos no habrían permitido sentar las bases para el tipo de poder político centralizado ni la infraestructura económica que supone el surgimiento de "jefaturas".

De esta manera, el análisis que aquí hemos presentado estaría discutiendo con aquella postura que señala que a lo largo del siglo XVIII, la asiduidad de los contactos entre agentes hispanocriollos y grupos indígenas habría llevado a la disminución de los conflictos bélicos, por un lado y, por otro, el surgimiento de un nuevo tipo de jefatura<sup>28</sup> avalada por la colonia (Vitar 2003, Paz 2005b). Tales "jefaturas intervenidas", se habrían sustentado en el mantenimiento de una "alianza firme" con los españoles fundada en una mayor dependencia política y económica de la sociedad indígena respecto del respaldo de las autoridades coloniales y los bienes que estos le proveían para su sustento (Vitar 2003: 417).

Desde nuestro punto de vista, el proceso de interacción económica -y también política - que habría tenido lugar durante el siglo XVIII no muestra una tendencia unidireccional ni supone a una sociedad indígena dependiente de las esferas coloniales. En este sentido, creemos que sería más acertado hablar, en todo caso, de

---

<sup>28</sup> El uso de este término hace referencia a la noción de jefatura propuesta por Carneiro (1981), cuyas características mencionamos antes.

una mayor "interdependencia" económica, pero que, fundamentalmente, ambos sectores mantuvieron independencia política. Por último, creemos que estas adaptaciones estratégicas tampoco pueden interpretarse desde aquella perspectiva que sostiene que, en los contextos reduccionales, las entregas de regalos -entra otras cosas- habrían socavado las bases de la autoridad abipona y resquebrajado los principios políticos (Djenderedjian 2004). Como hemos visto, al menos para el período jesuítico, los caciques abipones supieron adaptarse estratégicamente y reinventarse políticamente jugando con las múltiples posibilidades desplegadas en la interacción con la colonia. En los márgenes de la colonia, los grupos abipones fueron capaces de escapar, por largo tiempo, a la dominación económica y social y a la subordinación política, no por caer presos de su propia tradición sino porque fueron capaces de transformar sus instituciones sociales, políticas y económicas.

# CAPITULO 7



**Relaciones interétnicas  
al calor de las armas:  
amigos, enemigos, aliados y cautivos**

## Relaciones interétnicas al calor de las armas: amigos, enemigos, aliados y cautivos

La prolongada resistencia y autonomía de los grupos ecuestres del Chaco que tantos años de convivencia fronteriza no lograron doblegar; su disposición para el enfrentamiento armado como respuesta a la opción de dominio y explotación colonial; la temprana y exitosa adaptación del caballo y el hierro a sus fines bélicos; la meticulosa transformación del "hombre" en temible "guerrero" a través de rituales, brindis y pinturas corporales complejas; y el aceitado mecanismo de una carrera militar que vanagloriaba como líder a quien pudiera demostrar sus dotes marciales exponiendo una respetable colección de cabezas trofeo arrancadas a sus enemigos y un considerable botín, alimentaron desde los primeros encuentros una particular lectura del manejo de la violencia entre los grupos abipones. Los rumores -exagerados, imprecisos y tendenciosos- que esparcían a voces que entre los grupos ecuestres del Chaco "es ordinario el de comer carne humana como se sabe, ha visto lo hacen con los españoles que matan, y con sus hijos que se mueren" (Anónimo 10/7/1695), como si fueran "tigres sedientos de la sangre de los cristianos, como lo acreditan las muchas muertes que han ejecutado, [...] y aún son peores que tigres pues matan a sus propios hijos" (Urízar y Arespacochaga 24/11/1708), consolidaron una fuerte visión de la violencia abipona asociada a lo salvaje, lo animal, lo instintivo. Así, no faltó quien dijera que estos indios son "bárbaros por naturaleza" (Manso 30/11/1745) y que "no tienen más ocupación que la guerra y el pillaje" (Charlevoix [1779] 1910: 280).

De hecho, es algo aceptado entre quienes ayer y hoy reflexionamos sobre estos grupos, que los abipones "tienen renombre de ser muy guerreros, y lo son" (Jofís [1789] 1972: 287), sin embargo, el estudio de la guerra entre los abipones continúa siendo una dimensión oscura y compleja. Esta complejidad emerge desde el momento mismo en el cual intentamos recortar a la guerra como unidad de análisis y definir su

alcance. ¿Un hurto constituye un acto de guerra? Puede ser que no, que se trate de un simple medio para la adquisición de determinados bienes ajenos, pero si implica robar las tropillas de caballos del otro para debilitar sus fuerzas en el campo de batalla o desata -como el secuestro de Helena en Troya- el irrefrenable círculo de las venganzas mutuas y la reparación de las ofensas recibidas, ese hurto se vuelve inevitablemente un eslabón inalienable de la dinámica bélica. Por lo tanto, la implicancia de estas prácticas sólo pueden definirse a partir de su contexto de interacción específico.

Desde la antropología clásica la guerra ha sido considerada como un elemento de análisis clave en la interpretación de los sistemas políticos, entendida como factor de cambio de aquella línea evolutiva que suponía el pasaje de sociedades simples - organizadas en bandas igualitarias- a las jefaturas y organizaciones tribales, en donde la jerarquía daría lugar a la centralización del poder que finalmente conduciría a la forma del estado propia de las sociedades complejas (ver Capítulo 6). Dentro de esta corriente, la guerra ha servido para explicar el pasaje hacia las jefaturas ya sea porque permitió la acumulación de riqueza que serviría de base para una política coercitiva (Sahlins 1983) o porque permitió elevar políticamente la figura de determinados líderes consolidando su poder de mando en función de una jerarquía social instituida (Carneiro 1981) o, por el contrario, ha sido vista como el factor atenuante de este pasaje ligada al mantenimiento de la "sociedad tribal" (Creamer y Haas 1985). Clastres (1977a, b y c) ha señalado que la guerra constituye el único camino posible a través del cual un miembro de una sociedad primitiva podía adquirir tanto prestigio como para pasar a formar parte de un grupo de élite que, de perdurar en el tiempo, echaría por tierra el carácter igualitario de este tipo de agrupaciones. Sin embargo, el autor sostiene que así como la guerra contiene el germen de la desigualdad y la centralización del poder, también lleva implícito el límite para que esto no suceda: el prestigio se mantiene sólo a fuerza de nuevas hazañas que ponen en constante movimiento el círculo de la guerra, la sed del guerrero -a quien considera un "ser-para-la-guerra"- lo lleva a desafíos cada vez más osados hasta toparse con la muerte, en el campo de batalla, a una temprana edad. Desde otro punto de vista, relacionado con el materialismo cultural, Marvin Harris (1996: 65) sostiene que "la guerra

primitiva no es ni caprichosa ni instintiva; constituye simplemente uno de los mecanismos de interrupción que ayudan a mantener las poblaciones humanas en un estado de equilibrio ecológico con sus hábitats”, reduciendo todas sus funciones a una cuestión práctica.

Tampoco nos conduce a buen puerto pensar en la guerra abipona a partir de la clásica distinción analítica entre política y economía. La guerra siempre se puede explicar tanto desde la óptica del poder como desde la de la apropiación de los recursos. La línea que separa estas acciones es borrosa y generalmente un mismo hecho solapa la participación de múltiples intereses y otras muchas consecuencias. El alcance de la esfera bélica en la sociedad abipona, comprende tanto a los hurtos como a los malones, a los cautivos como al ganado, a los enfrentamientos armados como a la logística y el manejo de la información que los hicieron posibles y, sin embargo, la suma de todos ellos no alcanza para definirla. A pesar de estas dificultades, para avanzar en el análisis es preciso hacer pie en algún punto de partida que nos sirva de guía en medio de este laberinto. Para ello, hemos optado por abordar en este Capítulo la violencia a partir de la dinámica de las relaciones interétnicas estructuradas en torno a ella. Son hechos violentos no sólo los enfrentamientos armados y sangrientos sino también todas aquellas otras acciones que se realizan contra la voluntad de alguien para vencer su resistencia<sup>1</sup>.

Antropólogos, arqueólogos e historiadores estamos de acuerdo, como lo estuvieron los contemporáneos de las fronteras chaqueñas en el siglo XVIII, en que los abipones se relacionaron ampliamente con los hispanocriollos, con otros grupos indígenas y con otros caciques de su mismo grupo étnico a través de la violencia. El carácter esencialmente guerrero, señalado por las fuentes y retomado casi sin remiendos por los primeros estudios académicos, constituyó una caracterización central de los

---

<sup>1</sup> La Real Academia Española sostiene que la acción de violentar consiste en la aplicación de medios violentos a cosas o personas para vencer su resistencia; mientras que por violento entiende diferentes acciones como entrar en una casa u otra parte contra la voluntad de su dueño, proceder con ímpetu y fuerza fuera de su natural estado, situación o modo; proceder contra el gusto de uno mismo, por ciertos respetos y consideraciones. Asimismo, se trata de algo que se ejecuta contra el modo regular o fuera de razón y justicia y que puede provocar que alguien se moleste o enoje.



grupos guaycurúes (Kersten [1905] 1968, Cervera 1907, Palavecino 1932 y 1939, Canals Frau [1953] 1973, Susnik 1971, 1972, 1981a). Sin embargo, cuando la guerra se convirtió en una dimensión a ser cuestionada, las interpretaciones brindadas desde estas disciplinas apuntan a factores tan diversos como contradictorios. Así, en el campo de la exégesis la guerra indígena deja de ser una dimensión consensuada. Mientras algunos sostienen que los grupos guaycurúes se caracterizaban por compartir un "ethos guerrero-belicoso" dictado por la cultura y una propensión psicosocial (Susnik 1972, Clastres 1977c), otros entienden que "la guerra no es más que un recurso extremo que sólo en graves circunstancias los recolectores itinerantes emplean contra quienes dominan el alimento" (Santamaría 1999: 191). Entre estas dos posturas se abre una amplia gama de matices que, haciendo foco ya en lo político, ya en lo económico o en lo social, han guiado otras tantas interpretaciones que proponemos repasar aunque sea brevemente.

Susnik (1971 y 1981a) reconoce en las prácticas bélicas de los abipones una dimensión económica ligada a la explotación de los recursos del territorio tanto para el sustento diario como para el comercio. Sin embargo, en coincidencia con Clastres (1977c), sostiene que la guerra era -en primer lugar- la institución fundamental que estructuraba y organizaba la vida social de los abipones. Esta función social de la guerra se evidenciaba, para ambos autores, en la presencia de un subgrupo o élite sobresaliente por su prestigio bélico, el uso exclusivo entre ellos de un lenguaje ceremonial distintivo y la presencia de un complejo aparato simbólico ligado a la celebración de rituales de iniciación masculinos relacionados con el status guerrero. Siguiendo esta postura, Vitar (2001a, 2003) reconoce el valor de la guerra en la estructuración y definición de las jerarquías sociales, proponiendo que la diferenciación a través del prestigio se extendía también al ámbito femenino, donde un grupo de carácter hereditario de mujeres nobles era capaz de reunir bajo el ejercicio del mando efectivo a su parentela y otros seguidores. Este estatus aristocrático también podía adquirirse por efecto transicional de los méritos de sus maridos guerreros. Vitar (1997) analiza el impacto que significó la incorporación de un nuevo actor social, el español y, fundamentalmente, la dinámica de apropiación de

tierras y recursos a través de los enfrentamientos en estas sociedades estructuradas a través de la guerra. Para esta autora, el proceso de conquista se habría integrado al complejo cuadro de relaciones interétnicas provocando grandes alteraciones, ya que algunos grupos tradicionalmente enemistados reconsideraron sus diferencias para aliarse en correrías conjuntas sobre los territorios coloniales (Vitar 1997).

Hemos señalado que para Santamaría (1999 y 2000) la guerra tenía una explicación básicamente económica, ligada a la adquisición de recursos y que constituía un estrategia radical frente a situaciones climáticas extremas, cuya puesta en marcha habría estado definida por tres requisitos fundamentales: la existencia de un volumen de recursos que justificara la pérdida de hombres; que esta pérdida no afectara la reproducción social y, finalmente, que fueran los condicionamientos ecológicos o sociales -tales como sequías y disputas por el control de cazaderos- los que determinasen la utilización de medios violentos. Además, al analizar los malones indígenas sobre los poblados españoles, Santamaría (1999 y 2007) sostiene que habrían sido realizados sin una clara comprensión de estar violando un orden de propiedad privada diferente al orden de propiedad comunal existente al interior de la comunidad. También sostiene que el robo de ganado estaría asociado a momentos de "*crisis subsistencial*", cuando por la merma de recursos "los indios se ven obligados a consumir el ganado fugitivo" y, por lo tanto, "los indios se ven obligados eventualmente a enfrentarse con los dueños tradicionales de esas tierras húmedas, otras parcialidades indias o hacendados españoles" (Santamaría 2007: 77, la cursiva es del autor). Esta postura que estaría negando la capacidad estratégica de los grupos indígenas en la generación de respuestas adaptadas a las nuevas posibilidades que brindaba la frontera -como era el acceso al ganado de las estancias criollas a través del saqueo- se contradice con aquella otra de este mismo autor que sostiene que "los ataques contra fuertes y haciendas pueden entenderse como episodios de una guerra de resistencia anticolonial en respuesta a la invasión europea de sus territorios, a la explotación o eliminación de sus recursos, al secuestro o asesinato de sus familias y al incendio de sus aldeas" (Santamaría 1999: 190). Otros autores han rescatado el carácter económico de la guerra y el malón como estrategias de adquisición de bienes,

aunque no únicamente de consumo ni ligada a situaciones apremiantes. Fuscaldó (1982), por ejemplo, considera a los malones como una actividad productiva realizada con el objetivo de insertarse en la economía mercantil, aunque también advierte sobre su valor como forma de resistencia y oposición al dominio colonial. Paz (2003: 398) también reconoce este valor fundamentalmente económico de la guerra al señalar que “su principal función era la de permitir que los aborígenes accedieran a bienes de la sociedad hispano-criolla que, por la vía pacífica, no eran posibles de conseguir”.

La mayoría de los autores que han analizado la guerra entre los grupos guaycurúes - entre ellos los abipones-, coinciden en que a través de ella se desplegaban estrategias tanto políticas como económicas. Saeger (1985 y 2000) identificó que las hostilidades entre los guaycurúes y la sociedad hispanocriolla respondían a dos tipos de objetivos principales, relacionados con dos formas de enfrentamientos: los orientados a la obtención de bienes y cautivos y aquellos motivados por el carácter simbólico de la guerra como medio de adquirir gloria militar. Poco importaba al español, dice Saeger (1985), si por bienes o por prestigio los atacaban los indios, ya que frente a ambas opciones sus vidas corrían igualmente peligro. Sin embargo, creemos que en la práctica tampoco los indígenas habrían separado tajantemente estas supuestas formas de hostilidad, no porque no pudieran hacerlo, sino porque inteligentemente hallaron la manera de combinar los modos, los objetivos y los beneficios de unas y otras en los malones o ataques sobre las ciudades coloniales. Esa capacidad de adaptar las tradicionales formas de conseguir prestigio con los beneficios asociados a los nuevos bienes económicos son, como veremos, una muestra más de la plasticidad de las instituciones indígenas para el mantenimiento de su autonomía.

Cabe aclarar que consideramos que si bien los malones permitían conjugar en una misma acción tanto la adquisición de bienes como de prestigio, no necesariamente estos objetivos debían ir de la mano; muchos indios del común participaban de estos atracos sin aspiraciones de convertirse, por ello, en líderes. Clastres (1977c) analiza el tipo de guerrero que participaban de las distintas acciones de violencia, distinguiendo al caudillo que se movía tras la búsqueda de reconocimiento liderando a sus

seguidores en continuos malones y asaltos, de todos los demás hombres de la sociedad que, frente a un ataque o enfrentamiento programado, debían tomar las armas para defender a su gente. En este sentido, ofrece una interesante distinción entre el malón y la guerra, entendiendo por el primero una empresa organizada individualmente que redundaba en la gloria militar de unos pocos, mientras que la guerra constituiría una cuestión social, compartida y ligada a la continuidad de la comunidad.

Djenderedjian (2004: 180) sostiene que el saqueo, "esa agradable manera de ganar prestigio y bienes para comerciar", fue una estrategia adquirida tras el contacto en las fronteras. Asimismo, señala que "la guerra es también una forma de intercambio, y la larga guerra de fronteras que sostuvieron los españoles con los indígenas del Chaco fue el campo propicio para que esos intercambios fueran amplios, tanto en lo material como en lo geográfico" (Djenderedjian 2004: 180). De la explicación de este autor se desprende que a partir de los contactos asiduos con los españoles y la apropiación de bienes europeos, el deseo de botín y las ganancias asociadas a los malones se habrían vuelto más tentadoras que la búsqueda de mejor reputación. Así, señala una transformación en los liderazgos indígenas en torno a esta "guerra corsaria", basada fundamentalmente en la adquisición de grandes tropillas de ganado y la participación en amplias redes mercantiles, espacios en donde los líderes habrían adquirido nuevas funciones basadas en el nuevo rol de intermediación -conocimiento del lenguaje, de las rutas, manejo de cierta información, etc.- entre la sociedad colonial y la sociedad indígena<sup>2</sup>. No comprendemos por qué, frente a esta interpretación que reconoce la manipulación de los actores indígenas de sus propias instituciones, y la capacidad de determinados sujetos de aprovechar las nuevas posibilidades que ofrecían los contactos fronterizos, el autor sostiene que los malones en las fronteras estarían "satisfaciendo un *ethos* guerrero que quizá no tuviera entre los abipones un siglo de historia" (Djenderedjian 2004: 181-182). De esta manera, toda la capacidad estratégica que reconoció en ciertos caudillos queda de golpe reducida a la simple

<sup>2</sup> Estos aspectos relacionados con el rol de la intermediación adquiridos por los caciques ya han sido señalados por Nacuzzi (1998) para los grupos indígenas de la Pampa y la Patagonia. Asimismo, Bechis ([1989] 2008a) ha advertido acerca de las funciones de estos mismos caciques en tanto "procesadores de información".

satisfacción de un hábito cultural, que quizá se transforme a través del tiempo, como él mismo reconoce.

En cierta concordancia, Clastres (1977c) y Djenderedjian (2004) coinciden en que en estas sociedades guerreras, la búsqueda de prestigio habría sido el motor inicial que ponía en movimiento las hostilidades sobre los emplazamientos coloniales aunque, con el tiempo, la guerra se transformaba en pillaje y las ansias del botín, en términos económicos, se superponía e incluso superaba a su contraparte simbólica basada en el reconocimiento y la estima social y política. Djenderedjian (2004) asume al respecto, una postura más radical mientras que Clastres (1977c: 234) advierte que "sin exagerar la envergadura de este corrimiento funcional de la guerra, las acciones se convirtieron también en empresas de pillaje: los indígenas pensaban que era más fácil procurarse los bienes que precisaban con las armas en la mano". Algo similar propone Susnik (1971: 16) quien sugiere que a pesar de la consecución de prestigio, los grupos guaycurúes no buscaban la guerra sino el botín y por eso, cuando las fronteras se volvieron peligrosas no dudaron en establecer paces con algunas ciudades aunque volcaron la búsqueda de bienes sobre otras, ya que "su vivencia sociocultural les obligaba entonces a la adquisición violenta". Esto era así, porque para la autora el saqueo consistía en una adaptación de las actividades de caza a las nuevas posibilidades de la frontera, una nueva vía de adquirir los alimentos y bienes de consumo.

Sostener esta relación de causalidad o continuidad entre una y otra forma de interacción, entre el enfrentamiento político y el robo económico, supone, de alguna manera, que el pillaje o adquisición de botín se hacía con fines exclusivamente económicos y que habría sido una consecuencia derivada de la guerra con la colonia. Por un lado, creemos que es muy difícil deslindar los beneficios económicos de las ventajas políticas; aún cuando sea posible identificar una de otra, sus consecuencias se imbrican voluntaria e involuntariamente. Por otro lado, esta postura estaría desestimando que la guerra constituía una de las formas de interacción entre los grupos indígenas por fuera de su relación con la colonia y anterior a ella. Si aceptamos

que los grupos guaycurúes hostilizaban a los grupos sedentarios y semisedentarios, como hemos expuesto anteriormente, es posible conjeturar que obtenían de ellos alimentos, tecnología y cautivos como botín o alguna forma de tributo por la fuerza de las armas o la coerción indirecta que acompaña a las relaciones de dominación. Asimismo, hemos señalado que esta presión -física o simbólica- impulsó a los grupos indígenas sometidos por los guaycurúes a abandonar sus territorios chaqueños, asentarse en las fronteras coloniales y entablar alianzas dudosamente convenientes con los hispanocriollos para escapar de aquellas otras desigualdades. Paralelamente a este corrimiento, hallamos a los grupos guaycurúes acercándose a las fronteras coloniales, incursionando en las estancias, ciudades y pueblos de indios. Nos preguntamos, entonces, si no habrá sido que llegaron hasta allí, desde el interior del espacio chaqueño, en un intento por continuar -con los mismos grupos o reorientándose hacia nuevos adversarios- los circuitos de aprovisionamiento, ya fuera por medio de las armas o de los intercambios. En este sentido, creemos que la adquisición de bienes a través de la imposición -como vía alternativa al intercambio pacífico- no se trató de un descubrimiento exclusivamente derivado de las relaciones coloniales aunque las relaciones coyunturales de alianza entre los tradicionales grupos "proveedores" con la colonia, sí haya influido en un acercamiento hacia las fronteras.

Por otra parte, mientras que para Djenderedjian (2004) el belicismo abipón habría sido probablemente una adquisición del siglo XVII<sup>3</sup>, Kersten ([1905] 1968), Susnik (1981a) y Clastres (1977c) sostienen que el status guerrero de los abipones antecede a la presencia de los conquistadores pero que, sin embargo, luego de la incorporación del caballo y otras astucias europeas en el arte de la guerra, ésta se habría vuelto más encarnizada y sangrienta. También Schindler (1985) reconoce que la actitud guerrera entre los grupos guaycurúes antecede a la adopción del caballo en el siglo XVII. A juzgar por la jerarquía social del status guerrero, el complejo aparato ceremonial que acompaña las prácticas bélicas -los ritos de pasaje, las pinturas, los tatuajes, los

---

<sup>3</sup> Creemos que, en este caso, el autor confunde a los malones en los emplazamientos fronterizos que probablemente sí se trataran de una estrategia relativamente novedosa, con la actitud bélica, la dinámica y funciones de la guerra en la sociedad abipona, de larga trayectoria en el trazado de las relaciones interétnicas.

adornos- ya mencionados en las primeras descripciones de los abipones en donde también se hace referencia a las prácticas guerreras entre grupos indígenas sin contacto asiduo con la colonia, nos inclinamos a coincidir con estos autores que sostienen que la guerra conformaba una dimensión sociopolítica presente entre los abipones antes de la llegada de los conquistadores al Chaco<sup>4</sup>.

Sistematizando las distintas producciones, podemos identificar diferentes posturas al respecto. Por un lado, las que suponen que el contacto colonial habría dado lugar a un aumento del belicismo indígena que habría culminado en la desintegración de la sociedad abipona en función de una “desestructuración psicosocial” (Susnik 1981a). En segundo lugar aquellas que, sosteniendo el aumento de la actividad guerrera, postulan la consolidación de estas sociedades bajo el poder de mando de “nuevos líderes guerreros” (Saeger 2000) y, finalmente, las que sostienen que las reducciones y la política de pactos habrían dado lugar a una disminución de la práctica guerrera en función de las “relaciones pacíficas” crecientes y las entregas de regalos, las cuales abrieron nuevas vías de acceder al prestigio y posiciones de liderazgo mediante la consolidación de confederaciones o jefaturas (Vitar 2003, Paz 2007b) o bien, que socavaron las estructuras políticas indígenas desintegrando las formas tradicionales de ejercer la autoridad (Djenderedjian 2004).

Si bien los pactos y las negociaciones constituyeron una vía de intensa interacción entre abipones e hispanocriollos durante el siglo XVIII, no podemos negar, tal como lo indican las fuentes, que la violencia siguió siendo un recurso vigente durante todo el período colonial, que corría por vías paralelas o superpuestas -ya que muchos acuerdos terminaban abruptamente en un enfrentamiento armado, como hemos

---

<sup>4</sup> Esta postura también se vería reforzada por los documentos. Por ejemplo, del Techo ([1673] 2005: 90) señala que a fines del siglo XVI los jesuitas que se internaron en el “país de los frentones” -término bajo el cual se englobaron varios grupos étnicos, entre ellos los abipones- dijeron que “divididos en varias tribus, casi todos los días estaban peleando entre sí”; el mismo autor también hace referencia a los conflictos bélicos entre los abipones y los matarás en 1641. Asimismo, cuando Dobrizhoffer reconstruye el discurso de Ychoalay en los acuerdos de Añapiré, señala que éste caudillo instaba a los suyos diciendo “volved vuestras armas y vuestras iras contra los yapitalákas, oaékakalotes, ichibachí, raregránraikas, petegmekka y otros pueblos que siempre nos han hostigado” (Dobrizhoffer [1784] 1969: 127, el destacado es nuestro). Estos y muchos otros pasajes nos permiten sostener que los abipones mantenían habitualmente enfrentamientos entre ellos y con otros grupos.

analizado en los Capítulos 5 y 6- y afectaba tanto las relaciones interétnicas como entre los distintos grupos de abipones. Los autores que hemos reseñado han brindado valiosas interpretaciones que consideran distintos aspectos económicos, políticos y culturales de los malones indígenas. Sin embargo, a pesar de que el llamado "*ethos* guerrero" de estos grupos fue un aspecto igualmente señalado, no contamos con trabajos que aborden específicamente la compleja guerra interna desatada por, y entre, los grupos abipones; conflicto central de la interacción indígena en el siglo XVIII y parte inalienable de su historia.

Hasta el momento no contamos con investigaciones sobre estos grupos que nos permitan pensar la guerra de los abipones contemplando al unísono la multiplicidad de factores, motivaciones, intereses e implicancias económicas, políticas, sociales y simbólicas que, a la manera de engranajes de un complejo mecanismo de relojería, giraban con ritmos propios al compás de la administración de la violencia. Sin embargo, hemos hallado que los grupos abipones tienen muchos puntos de contacto - aunque también grandes diferencias- con otros grupos indígenas para los cuales sí se han realizado estudios interesantes en torno a la violencia interétnica; nos referimos a los ensayos sobre los chiriguano realizados por Saignes (1990) y los estudios sobre los reche (Boccaro [1989] 2007), mapuches o araucanos del sur de Chile (Zavala Cepeda 2007).

Saignes (1990: 28) ha señalado para el caso de los chiriguano, una complejidad que reconocemos como propia a nuestro campo de estudio y que consiste en identificar una "guerra a la vez intra-tribal, inter-étnica y anti-colonial". Este autor ha planteado la dificultad de "captar una identidad colectiva que se reproduce mediante un desgarramiento interno perpetuo, que plantea a la vez fragmentación territorial y cohesión social, alianzas y enfrentamientos aleatorios" (Saignes 1990: 12) y, a pesar de ellos, ha sorteado la dificultad brindando interesantes hipótesis de estudio acerca de la construcción y reproducción de la identidad entre los grupos chiriguano a través de la violencia. Zavala Cepeda (2007) ha discutido la posibilidad de estudiar las prácticas bélicas en las fronteras hispanoamericanas a partir del concepto occidental



o europeo de la guerra, sosteniendo que en estos espacios coloniales los enfrentamientos adoptaron formas originales de interacción violenta, como el malón, que aquél concepto no puede abarcar. Este autor señala la necesidad de considerar estas y otras manifestaciones bélicas que relacionaban tanto a los grupos indígenas con los hispanocriollos como a los nativos entre sí, de distintos grupos étnicos o a diferentes caciques dentro de él, a través del complejo entramado de lealtades, enemistades y beneficios asociados a las dinámicas de la deuda, la venganza y la búsqueda de botín. En un esfuerzo integrador, Boccara ([1989] 2007) rescata un clásico concepto antropológico al identificar a la guerra de los reche como un “hecho social total” (Mauss 1971); concepto que resume ajustadamente aquella complejidad desbordante con la que me encuentro al intentar reflexionar sobre la guerra del Chaco durante el siglo XVIII, que supera el interés económico y la gloria militar. La guerra de los abipones, al igual que la de los reche, “contribuye a la producción y reproducción material y simbólica de la sociedad, a través de la movilización de todas las energías y a través del impulso de todas las instituciones y representaciones”, y se orienta tanto a estructurar las relaciones con los otros como a definir la propia identidad (Boccara 2007: 119).

### **Conflictos en movimiento: enfrentamientos en las fronteras chaqueñas**

A lo largo del tiempo, las relaciones entre los abipones y los distintos actores coloniales fueron variando y trocando de protagonistas. Cuando se produce la llegada de los colonizadores al Chaco, los grupos indígenas ya estaban sintiendo sus efectos y se hallaban envueltos en complejas redes de alianzas y enfrentamientos causados indirectamente por la presión que ejercía sobre este espacio la empresa de conquista (Susnik 1971). Los indígenas que habitaban en el extenso territorio al sur del Perú se habían visto empujados por el avance colonial, lo que habría provocado migraciones

hacia el sur. El Gran Chaco, como hemos analizado en el Capítulo 3, constituía un excelente refugio que los españoles tardaron varios siglos en poder penetrar. Sin embargo, este bolsón geográfico de pronto albergó a numerosos grupos indígenas migrantes que, con el correr del siglo XVI, quedaron cercados por todos sus frentes con emplazamientos españoles, conformando las tres fronteras de las que hablamos en el Capítulo 4.

Durante el siglo XVI el conocimiento que los colonizadores tenían de los grupos chaqueños era escaso, como también eran pocas las relaciones que establecían con ellos. En un primer momento, preocupados por la ocupación efectiva de las márgenes del Chaco, los españoles se abocaron a las relaciones con los pobladores inmediatos de aquellas tierras que estaban ocupando. La consolidación de la presencia hispana primaba sobre los proyectos de expansión territorial y las encomiendas de indios y mercedes de tierras estuvieron a la orden del día. Los indios del Chaco seguían en su Chaco, y de ellos poco se sabía si nos dejamos llevar por el gran silencio que emiten las fuentes. Silencio que, sin embargo, no niega la presencia de relaciones interpersonales aisladas, casuales, en las fronteras o al interior del territorio, mediadas por intercambios de bienes mutuamente deseables.

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

sociales, políticas y económicas de la adopción de los caballos entre los grupos abipones (Lucaioli 2005). Aquí me interesa volver brevemente sobre el uso de estos animales aplicado al arte de la guerra, el malón y el asalto.

La adopción del caballo no se habría dado de manera generalizada entre todos los grupos del Chaco, tampoco todos aquellos que los incorporaron lo hicieron de la misma manera<sup>5</sup>. Para los grupos guaycurúes, nómades y tradicionalmente guerreros, el caballo se convirtió en un aliado ineludible tanto para la movilidad como para el acceso y transporte de los recursos adquiridos por la caza, el saqueo o la guerra. Dobrizhoffer ([1784] 1969: 15) es muy elocuente cuando sostiene que “los caballos fueron para los abipones el principal instrumento de guerra, en lugar de las armas, o más correctamente diría, antes que cualquier otra arma”. El caballo habría permitido, también, el desarrollo de nuevos vínculos entre los distintos grupos étnicos (Palermo 1986), aumentar los niveles de conflicto interétnicos (Saeger 1985 y 2000) y/o intensificar los niveles de dominación (Fuscaldo 1982). Además, la movilidad más fácil, rápida y libre por el extenso territorio habría provocado que el tradicional belicismo guaycurú adoptara un nuevo carácter expansionista (Kersten [1905] 1968, Susnik 1971, Saeger 1985 y 2000, Schindler 1985, Vitar 1997) y, con él, la posibilidad de superar a los pueblos vecinos pedestres (Susnik 1972, Schindler 1985, Saeger 1985 y 2000). Por otra parte, mientras que entre los grupos del Chaco el uso del caballo era sinónimo de superioridad étnica, en tanto garantizaba la victoria sobre los grupos pedestres, significaba en las fronteras coloniales la igualdad competitiva con los españoles y otros grupos montados (Susnik 1981a, Saeger 1985 y 2000 y Vitar 1997).

En el interior del extenso territorio chaqueño -que ahora cercado por la presencia hispana obligaba a la coexistencia de muchos grupos indígenas culturalmente heterogéneos- se estaba gestando un magma interétnico a punto de estallar. La convivencia forzada, más estrictamente limitada en sus confines -los límites con la

---

<sup>5</sup> Mientras que entre los guaycurúes -excepto los canoeros payaguás- el caballo se insertó íntimamente en sus circuitos de movilidad, sus prácticas productivas y la dinámica bélica estimulando la apropiación de gran cantidad de estos animales; entre los grupos más sedentarios como los lules y los vilelas, el caballo trajo aparejadas ciertas ventajas asociadas a las técnicas de cultivo y el transporte, de manera que unos pocos animales por grupo bastaban para satisfacer dichas necesidades (Lucaioli 2005).

colonia- y las diferencias culturales entre los numerosos grupos del Chaco habría recrudecido los conflictos entre ellos, quizá por el acceso a los mejores recursos<sup>6</sup> (Santamaría 1998), quizá también por cuestiones de superioridad étnica (Susnik 1972). En esta disputa indígena, los grupos guaycurúes guerreros y montados, se impusieron de manera generalizada sobre los pedestres semisedentarios, empujándolos hacia las fronteras y los sitios ecológicamente menos disputados. Según Susnik (1971), dentro de esta particular coyuntura puede interpretarse la migración norte-sur en la cual los guaycurúes -posicionados en un nivel de superioridad en función de las ventajas asociadas al uso del caballo- habrían descendido desde sus antiguos territorios bermejanos hacia la zona austral del Chaco, obligando con su paso a la retirada de los matarás y calchaqués, extendiendo su dominio hasta las jurisdicciones de Santa Fe, Santiago del Estero, Corrientes y Córdoba (Susnik 1971). Lo mismo habría ocurrido en las demás fronteras del Chaco, hacia donde se vieron desplazados numerosos grupos pedestres por la presión guaycurú. En Paraguay, los mabayá-guaycurú y los payaguás habrían arrinconado a grupos guaraníes y chanás en la zona de Asunción (Dobrizhoffer [1784] 1967, Ganson 1989, Herberts 1998) mientras que lules y vilelas se habrían acercado a las fronteras del Tucumán asediados por tobas y mocovíes (Susnik 1981a, Gullón Abao 1993, Vitar 1997). La tendencia generalizada fue que estos grupos semisedentarios, presionados por los ecuestres, hallaron en las fronteras la posibilidad de aliarse con los españoles, tal como hemos señalado en los Capítulos 3 y 4. A pesar de la explotación colonial en la que se vieron envueltos estos grupos, y en parte por ella, estas alianzas desiguales y oportunistas, habrían traído notables consecuencias para los guaycurúes, contra quienes se comenzaron a realizar -en la segunda mitad del siglo XVII- algunas incursiones de

---

<sup>6</sup> Cervera (1907: 310) sostiene que los grupos chaqueños estaban en constante guerra entre ellos porque eran "enemigos encarnizados entre sí, en luchas por aguadas y subsistencias". Según Santamaría (1998), los conflictos interétnicos no fueron siempre permanentes sino que estuvieron asociados a las temporadas de sequía y la consecuente dispersión de los rebaños, que habrían llevado a los grupos a perseguirlos y enfrentarse con los dueños tradicionales de esas tierras húmedas, ya sean otras parcialidades indias o hacendados españoles. Nosotros creemos que si bien este puede haber sido un motivo de vital importancia, no habría sido el único ni estaba limitado a momentos climáticos excepcionales.

castigo al interior del Chaco guiadas y nutridas por grupos de indígenas amigos<sup>7</sup> conocedores del territorio y de los hábitos de esos enemigos.

Poco a poco, las relaciones entre los colonizadores y los abipones fueron involucrando a las distintas gobernaciones del virreinato y estuvieron mediadas, en su gran mayoría, por la violencia recíproca. Las noticias más tempranas de ataques abipones corresponden al año de 1625, aunque estaban relativamente alejados de las fronteras, en la ciudad de Concepción del Bermejo, único y fugaz emplazamiento situado al interior del espacio chaqueño (Informe 29/12/1813). Otro documento señala que la destrucción de Concepción del Bermejo fue el inicio de la guerra contra la colonización del Chaco y el sometimiento de los grupos indígenas abipones, quienes conformaban una

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

A partir de la destrucción de Concepción del Bermejo, los abipones cultivaron su fama de belicosos que habría de caracterizarlos como grupos que “jamás hartos de sangre de cristianos [...] no se contentan con quitarles la vida, sino sin falta les cortan las cabezas” (Querini 1/8/1750). Dado que estos grupos no eran antropófagos, el tema de las cabezas trofeos fue uno de los tópicos preferidos por la “prensa colonial” amarillista, aunque sus significados nativos aún no han sido analizados en profundidad. Debemos contentarnos con decir, junto a quienes escribieron aquellas crónicas, que se trataba de trofeos de guerra para acrecentar el prestigio de quienes los consiguieran.

---

<sup>7</sup> Por ejemplo, los ejércitos del Tucumán entraban al Chaco respaldados y guiados por los chiriguano amigos; las alianzas tempranas con los guaraníes los llevaron a escoltar a los españoles en numerosas batallas y expediciones; los calchaquíes de Santa Fe, una vez fundadas las paces, protegieron a la ciudad de los ataques de los abipones del Chaco (ver Capítulo 4).

Volviendo a Concepción del Bermejo, en el informe de 1813 se menciona que la destrucción de aquella ciudad se debió a los continuos ataques de una confederación de grupos abipones, callagués, calchaqués, laticas y mogosnas. Las confederaciones indígenas constituyen otro tópico común en los documentos de la época, cuya mención nos resulta muy significativa para el estudio de las alianzas indígenas y la dinámica interétnica. Sin embargo, la presencia de varios grupos indígenas -poco o nada conocidos- no identificados individualmente por los españoles que escribieron los documentos, vuelve oscura e hipotética su interpretación específica.

Decíamos anteriormente que algunos grupos indígenas del Chaco, presionados por los guaycurúes se habían acercado a las fronteras, habían entablado alianzas con los colonizadores y habían sido relocalizados en pueblos de indios y misiones. Quizá movidos por las antiguas rivalidades interétnicas pero seguramente también por la alianza que estos grupos entablaron con los hispanocriollos contra ellos, los grupos guaycurúes incluyeron en sus agendas los ataques a los pueblos de indios y misiones. En algunos casos estos ataques podrían interpretarse en tanto estos enclaves constituían la primera línea de población en territorio chaqueño y, como tal, recibían sobre ella las incursiones de los enemigos. Sin embargo, esta explicación que alude a la posición geográfica de los emplazamientos, no alcanza para explicar la totalidad de los ataques sobre este tipo de enclaves en donde, además de los factores políticos que hemos mencionado -enemistades antiguas o derivadas por sus alianzas hispanocriollas- se sumaba, en otros casos, las atracciones económicas de estos sitios con manadas de ganado y cautivos asegurados. Por otra parte, es de suponer que la relocalización de los grupos semisedentarios en las márgenes chaqueñas haya alterado los circuitos trazados por las redes de intercambio que conectaban entre sí a los distintos grupos indígenas del interior del Chaco, circuitos que conocemos eran fluidos y extensos desde tiempos precolombinos (Santamaría 1998). No sabemos si fue en venganza por la colaboración de estos grupos con las milicias españolas o por haberse quedado sin blanco para las hostilidades y sin intermediarios comerciales en

el interior del Chaco, que los grupos guaycurúes se volcaron -con toda la fuerza de las armas- sobre las reducciones de indios fronterizos.

Las misiones creadas para los guaraníes fueron un blanco reiterado de los ataques de los indios del Chaco y del Paraná (Dobrizhoffer [1784] 1969, Cañedo-Argüelles 1988). Por ejemplo, la reducción de Santa Lucía la Nueva -cercana a Corrientes-, en 1753 ya contaba en su haber con una mudanza que la alejó del Paraná a causa de los ataques de los indios payaguás, a su vez, tenía “el pueblo su cerca de tapia para defenderse de los Charrúas y Abipones” (Quiroga 1753). El problema de la guerra contra el indio era burocráticamente complicado. Por un lado, las Leyes de Indias “prohíben la guerra ofensiva á indios sino en casos de no poderse conseguirse su reducción por los demás medios, ó en los casos de no poderse contener en robos y en muertes”. Por ese motivo, el Rey aprobó la decisión tomada por el gobernador de Buenos Aires, Manuel de Velasco y Tejada, de “no haber resuelto la guerra ofensiva contra los indios que maltratan a los tapes, cuyos nombres parecen ser guenoas, bohanes, yaros, charrúas, avipones, mocobís y otros, todos infieles” (Decreto 25/2/1712, citado por Pastells 1933: 255).

Por otro lado, los funcionarios de las fronteras que recibían los ataques podían solicitar que se hiciera la guerra ofensiva a los indios. Este fue el recurso que solicitó el procurador de las misiones de los tapes, aunque le fue negado por incompatibilidad con las Leyes de Indias. En la misma carta en la que el gobernador de Buenos Aires le dio cuenta al rey de esta decisión, señaló que se halla en ese momento el Gobernador del Tucumán, Esteban de Urízar y Arespachaga, listo para salir en castigo de los indios que hostilizaban la frontera occidental (Pastells 1933: 254-255). Por lo tanto, estas Leyes eran, al menos, lo suficientemente flexibles como para que un buen argumento habilitara igualmente la guerra ofensiva contra los indios del Chaco (Nacuzzi y Lucaioli 2009). Además, los funcionarios coloniales siempre estuvieron mayormente dispuestos a colaborar con la defensa de los emplazamientos coloniales por sobre la defensa de los pueblos de indios reducidos.

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



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

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

esta dicha ciudad, desde su fundación, es frontera de guerra de muchos indios y naciones que continuamente han procurado infectarla [...], y el día de hoy tiene a las naciones guaycurús, havipones, chaguahias, degalastes, vilos y otros muchos alzados, que residen en la otra banda del río Paraná (Actas Capitulares de Corrientes. 19/5/1664, citada por Cañedo Argüelles 1989: 236).

Hacia 1670 la presencia de los abipones asaltando poblados y estancias coloniales comienza a ser más asidua aunque la verdadera ola de conflictos llegaría durante las primeras décadas del siglo XVIII (Arecos 2002).

Numerosos documentos<sup>8</sup> y varios autores coinciden que con la década de 1720 -tras la migración de los mocovíes por la presión de Urizar- se inicia el período más violento en las fronteras del Chaco a causa de los abipones que, confederados o no con los mocovíes, insistieron con ataques y muertes en las ciudades de Córdoba, Santa Fe, Corrientes, Asunción y sus alrededores salpicados de estancias y poblados (Cervera 1907, Susnik 1971, Saeger 1985 y 2000, Damianovich 1992, Arecos 2002). Este período se caracterizó por una tendencia de los hispanocriollos a la despoblación de

---

<sup>8</sup> Entre ellos, las Actas de cabildo de Santa Fe entre 1720 y 1735 depositadas en APSF y varias cartas y papeles en los legajos de Santa Fe 4-1-1 y Corrientes 3-3-6 del AGN. También Lozano ([1733] 1941 y [1745] 1873), Dobrizhoffer ([1784] 1969) y Charlevoix ([1779] 1913).

las tres fronteras del Chaco, cuyas zonas abandonadas quedaban a merced de los indios. En 1732, en una junta militar celebrada en Buenos Aires para buscar posibles soluciones a la defensa fronteriza de Santa Fe, se resaltaba la gravedad de la situación

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

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

Durante las primeras décadas del siglo XVIII esta fue una postal repetida en las distintas ciudades coloniales del Chaco. Por otra parte, las disputas entre los funcionarios de los distintos Cabildos -en las que se entreveraban conflictos interjurisdiccionales aún no resueltos- por los métodos y formas de defender las fronteras, estorbaban la gestión de proyectos solidarios y los Cabildos locales tomaban decisiones regionales y acotadas a su radio de acción. En medio de estas reyertas, sobresale la actitud de Santa Fe de negarse insistentemente -aludiendo a la falta de recursos a pesar de que en 1717 se le había concedido el privilegio de Puerto

Preciso para financiar la cuestión defensiva- a declararle la guerra a los abipones, mocovíes y charrúas. Los intereses de los vecinos santafesinos, por ese entonces, consistían en gestar una alianza con los indios para “mantener los equilibrios territoriales, las vías de comunicación expedita, el poder realizar intercambios comerciales y contar con mano de obra dócil a través de acuerdos y negociaciones” (Areces 2000: 4). Y esta fue la línea de acción por la que optaron a pesar de las presiones que recibían del Gobernador de Buenos Aires de atenerse a una política de decisiones centralizadas.

En 1733, Francisco de Echagüe y Andía asume la conducción del cabildo de Santa Fe y, con él, comienza a gestarse este giro político en el trato con los grupos indígenas, inaugurando las negociaciones entre mocovíes, abipones y santafesinos. Seguramente fue necesario algo más que entusiasmo e interés para atraer a los grupos indígenas al diálogo y revertir, por la vía diplomática, muchos años de hostilidades mutuas. Las fuentes son opacas en esto y saltan de la amarga queja por los asaltos y muertes que propinaban los abipones a las noticias sobre el establecimiento de una paz mutuamente conveniente iniciada en 1734<sup>9</sup>. Sin embargo, la prolongada presencia de los abipones en las fronteras nos llevan a pensar que la guerra y el malón no fueron las únicas formas de relación, aunque evidentemente sí fueron las únicas que se debatieron en las sesiones de Cabildo y quedaron registradas en las cartas a los Gobernadores para solicitar atención y promover otros intereses. Por debajo de este registro formal -partidario, parcial y manipulado política e institucionalmente- se venían gestando desde mucho tiempo atrás, relaciones interpersonales entre indígenas y vecinos; situación que de manera generalizada en los diferentes espacios fronterizos acompañó el momento mismo de los primeros contactos aunque habría adquirido notable consistencia con el correr del siglo XVIII.

Los intercambios comerciales, las prestaciones de servicios personales y la circulación de personas cautivas y liberadas entre ambos grupos, fueron construyendo, de

---

<sup>9</sup> El año de 1734 aparece señalado en varios documentos como el inicio de las paces entre abipones, mocovíes y la ciudad de Santa Fe (Salcedo 20/7/1734, Misiones de Indios 1/8/1750, Vera Mujica 29/8/1753, Dobrizhoffer [1784] 1969).

manera casi imperceptible, un colchón de relaciones interétnicas que habría permitido que, poco menos de dos años después de aquella junta en la que Zabala negaba a Santa Fe refuerzos militares para defender sus acosadas fronteras, Echagüe y Andía celebrara las paces con los abipones (Dobrizhoffer [1784] 1969: 22) y se iniciaran las negociaciones con los mocovíes para la fundación de la reducción de San Javier, que demoraría nueve años en hacerse efectiva (Cervera 1907, Nesis 2005). Ya hemos analizado en el Capítulo 5 la forma en que se negociaron las paces y cómo éstas antecedieron a la fundación de las reducciones de abipones, estructuradas en un complejo entramado de intercambios recíprocos de bienes y favores. Aquí, nos interesa volver sobre aquellas otras formas de relación que no se estructuraron en torno a esos acuerdos o, mejor dicho, que se efectuaron en contra de ellos, como una expresión de resistencia indígena. La paz acordada fue frágil y poco después de la muerte de Echagüe

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

De esta manera, el pedido de la paz se volvió una nueva estrategia óptima para la guerra, orientada a otras ciudades o sobre aquella misma con la que habían pactado lazos de amistad, ya que estos pactos -en su mayoría informales- no se asentaban en una base jurídica o política compartida, además de que los términos de los tratados casi siempre reflejaban el sentir español con nula o casi nula injerencia de los sectores nativos (Nacuzzi 2009). Los indígenas no se sentían obligados a cumplir los acuerdos y cualquier motivo que se presentara más ventajoso podía llevar a ignorarlos; por su parte, los españoles no contaban con el dominio ni la autoridad suficiente para

hacerlos cumplir (Nacuzzi y Lucaioli 2008). Los santafesinos conocían estas limitaciones, por eso, cuando lograron “hacer las paces con los indios de nación abipones que eran lo que más oprimían a los vecinos de la ciudad” advertían que “no obstante no se puede afianzar de las promesas de su amistad por la inconstancia de sus genios, y poca estabilidad para permanecer en ella, lo que precisa a vivir con el cuidado conveniente para evitar cualquiera estrago repentino” (Salcedo 20/7/1734), “teniendo presentes el que son volubles y tan indómitos que no conocen más sumisión que su absoluta libertad” (Ortiz de Rosas 22/12/1743).

El tiempo que transcurrió entre 1734 y 1748 -fecha de la fundación de San Jerónimo y de la llamada “paz de Añapiré” que buscó ampliar el radio colonial de las relaciones amistosas- no pasó sin sobresaltos para los santafesinos. Sin embargo, creemos que en algunos documentos la violencia puede haber sido sobrevaluada para conseguir ciertos beneficios. Por ejemplo, en el acta del cabildo de Santa Fe del 24 de octubre de 1737 se deja constancia de “lo afligida que se halla ésta con la guerra que tiene del enemigo fronterizo abipón, y *sin embargo de las treguas que tienen dadas con título de paz*”, acto seguido, se solicita al Gobernador de Buenos Aires que reconsidere “que sea esta ciudad puerto preciso del comercio del Paraguay” (Actas del Cabildo de Santa Fe 24/10/1737, el destacado es nuestro). Ya hemos señalado que el privilegio de Puerto Preciso había sido originalmente establecido para subvencionar la defensa en la frontera. Este resurgir de los conflictos con los abipones en algunos de los escritos de esta fecha ¿no podría interpretarse acaso como una estrategia política del Cabildo de Santa Fe para volver a adquirir los privilegios asociados al cobro de aquellos impuestos comerciales? Un año antes de la fundación de San Jerónimo [1748], estas paces sí parecían definitivamente agotadas, tal como lo demuestran los crudos episodios ocurridos en octubre de 1747 en la ciudad de Santa Fe, en donde murieron muchos vecinos y criados a manos de los abipones y mocovés (Relación 5/10/1747). La renovación de las paces se realizaría, poco después, bajo una nueva forma: la fundación de reducciones (Horbegozo 24/10/1747). Este acuerdo de paz se había alcanzado, como tantos otros, a través de las armas (Andonaegui 15/7/1749).

Durante los muchos años en que estuvieron vigentes aquellos lazos de amistad entre los abipones y Santa Fe, antes de enmarcarse en el contexto de las reducciones, se alimentaron las relaciones comerciales pacíficas proyectando las incursiones sobre otras jurisdicciones vecinas en donde se aprovisionaban de aquellos bienes que intercambiarían en Santa Fe. A partir de esta fecha -aproximadamente en 1734- comenzaron a llover las quejas de las ciudades de Corrientes, Santiago del Estero, Asunción y especialmente de la vecina Córdoba, denunciando el recrudecimiento de los conflictos en sus fronteras por las paces que mantenía Santa Fe con los abipones (Dobrizhoffer [1784] 1969).

La situación se volvió cada vez más evidente con el correr de los años y, a través de los documentos, se evidencia una irreconciliable diferencia en las distintas políticas fronterizas llevadas adelante por las gobernaciones mayormente implicadas. Desde el Tucumán, defendían la estrategia de declarar la guerra ofensiva. Desde Santiago del Estero, principal damnificada, se realizaron en 1745 y 1746 dos entradas sobre los grupos abipones y mocovíes en el territorio que antiguamente ocupaban los indios calchaquíes reducidos por Santa Fe a fines del siglo XVII (Breve relación... s/f). Asimismo, la ciudad de Córdoba<sup>10</sup> demandaba a Santa Fe por el recrudecimiento de los conflictos en sus fronteras con motivo de las paces que aquella tenía con los abipones y mocovíes, y solicitaba se les declarase conjuntamente la guerra ofensiva (Actas del Cabildo de Santa Fe 28/3/1747, 5/5/1747 y 9/5/1747). Santa Fe se oponía a la guerra ofensiva, que años atrás no le había dado buenos resultados<sup>11</sup>, y seguía creyendo en que la tranquilidad de sus fronteras se lograría a través de las paces y el flujo de los intercambios pacíficos y las prestaciones de servicios. Mientras el Tucumán abogaba por declarar la guerra a los abipones, se evidencia en los documentos un intento de la Gobernación de Buenos Aires por extender las paces a la ciudad de Corrientes, el otro emplazamiento español lindero al Chaco (Actas del

<sup>10</sup> Charlevoix ([1779] 1916) sostiene que era el grupo de abipones liderado por Ychoalay el que asediaba la ciudad de Córdoba con continuos asaltos. Muriel (1919: 61-61) sostiene que Córdoba estaba acosada al norte por los abipones del cacique Alaiquín y al sur por el grupo de Kabachichi, pero no por Ychoalay, ya amigo de los españoles. Dobrizhoffer ([1784] 1969: 35) señala, para 1745, las excursiones hacia Córdoba de un nutrido grupo de abipones liderado por Ychamenraikin, entre los cuales probablemente se hallara participando Ychoalay.

<sup>11</sup> Ver entradas de 1728 y 1729, en Damianovich (1992).

Cabildo de Santa Fe 28/1/1746), informando a los indios a través de los Tenientes locales que “después de haber hecho la paz con el Gobernador de la provincia no les era permitido inquietar una ciudad de su gobernación, pues todo el territorio de esta debía estar comprendido en el tratado”, en caso contrario, “no podría menos de juntar todas sus fuerzas para hacerlos entrar en razón” (Charlevoix [1779] 1916: 137). Un año después, esa paz estaba establecida (Actas del Cabildo de Santa Fe 23/1/1747). Por eso, cuando Córdoba solicita al cabildo de Santa Fe la colaboración para llevar a cabo una guerra al interior del Chaco, este le responde que

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

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

expresa hallarse aquella provincia tan abatida y consumida como es notorio, manteniendo a su costa veintitrés presidios que la coronan para su defensa, contruidos a sus expensas, contra cinco naciones de infieles mbayá, abipón, lengua, payaguá y monteses, que continuamente hostilizan a aquellos vasallos, que cada mes montan la guardia una semana, quedándoles solo tres de las cuales ocupan dos en labrar sus tierras y la otra en prevenirse de lo necesario para volver a montarla, por lo que con las dos semanas distribuyen en su trabajo bastante para cultivar sus

tierras, vestirse y comprar armas y caballos, en cuyo trabajo y pobreza, no tienen esperanza de alivio (Informe 10/5/1748).

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

Las repetidas incursiones de las varias naciones de indios infieles tienen esta provincia tan estrechada por todas partes y tan horrorizada con las muertes y robos que las haciendas ni ánimo de los vecinos [...] lo que se hace preciso el que Vex provea del modo más vigoroso el remedio, mandando a la ciudad de Santa Fe y de las Corrientes declare la guerra a las naciones del Chaco por ser la paz que tienen con dichas ciudades de gravísimo perjuicio de esta jurisdicción y ser aquellas ciudades el general nido de los infieles que abrigados y aún defendidos como ha sucedido alguna vez de sus vecinos, quedan sin castigo sus irrupciones llevando a vender los despojos de esta provincia a las Corrientes y Santa Fe (Larrazábal 25/6/1748).

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



impunemente quedarían toleradas sus atrocidades" (Larrazábal 12/11/1748), apelando a la limitación de hacer la guerra contra los grupos reducidos.

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

Con todo esto, queremos mostrar que las relaciones entre los grupos abipones y los hispanocriollos se desarrollaron, durante el período colonial, oscilando entre los encuentros violentos y las vías de la diplomacia y el comercio pacífico, atravesando ciertos momentos históricos en donde una u otra forma cobró cierta preponderancia. Cuando las relaciones se canalizaron primordialmente a través de la guerra, ya sea por los asaltos y malones de los abipones en las fronteras o por las entradas ofensivas de las tropas coloniales al interior del Chaco, no faltaron relaciones interpersonales pacíficas y espontáneas que nutrieron lentamente el conocimiento mutuo. En los momentos en que algunos grupos abipones e hispanocriollos pactaban amistad, los enfrentamientos se proyectaban sobre otras jurisdicciones aunque esto no dejaba exenta de conflictos a ninguna de las partes: los grupos indígenas podían recibir ofensas de las ciudades vecinas tanto como la ciudad amiga recibir los ataques de otros grupos no implicados en la paces y, como ocurrió asiduamente, de aquellos mismos grupos que "hastados de la paz" (Dobrizhoffer [1784] 1969: /19) rompían los acuerdos ante cualquier circunstancia desventajosa.

Con la fundación de las reducciones se inició un nuevo período en cuanto a la violencia indígena. Por un lado, paralelamente a las formas de relacionamiento estructuradas por las reducciones (analizadas en el Capítulo 5), algunos grupos abipones continuaron con los asaltos, malones y guerras contra las fronteras

coloniales. También en este contexto apareció una nueva manifestación de los conflictos: hostilidades que enfrentaron a grupos de abipones contra otros grupos de abipones. Las paces selladas con la colonia poco a poco fueron abriendo una grieta irreconciliable entre los amigos de los hispanocriollos y los que no lo eran. En poco tiempo estas diferencias se superpusieron a antiguas rivalidades expresadas a través de la violencia, desatando una larga guerra interna que duró hasta finales del siglo XVIII.

### **Agresión en las fronteras: Manifestaciones de violencia interétnica en el siglo XVIII**

Al iniciarse el siglo XVIII, los abipones -junto con los otros grupos guaycurúes- se encontraban interactuando asiduamente en las fronteras chaqueñas. Durante las primeras tres décadas, mientras no habían establecido aún ninguna alianza con los españoles<sup>12</sup> las relaciones entre indígenas e hispanocriollos eran fundamentalmente violentas, aunque paralelamente se desarrollaban acciones interpersonales pacíficas estructuradas por los intercambios de bienes o las prestaciones de servicios de los indígenas para conseguirlos. Estas relaciones, justamente, fueron a nuestro entender, la bisagra -imperceptible a través de los documentos- que permitió que en determinado momento del año 1734, los abipones aparecieran mencionados como "amigos"<sup>13</sup> de Santa Fe, a partir de un acuerdo de paz celebrado bajo circunstancias desconocidas (Salcedo 20/7/1734).

---

<sup>12</sup> Recuérdese que durante el siglo XVII, en 1641 hubo un intento de reducción entre los indios abipones y, aunque parecían haberse logrado ciertos adelantos, el proyecto no prosperó por la falta de jesuitas que garantizaran la continuidad de la empresa (del Techo [1673] 2005, Lozano [1733] 1941, Charlevoix [1779] 1916, Dobrizhoffer [1784] 1969).

<sup>13</sup> En las páginas siguientes recurriremos asiduamente al término de abipones amigos para referirnos a aquellos que aceptaron la paz y la vida en reducción. Advertimos que no estamos haciendo referencia específicamente a las categorías de "indios amigos" e "indios aliados" propuesta por Bechis (2008b), términos que pueden ser usados alternativamente como sinónimos.

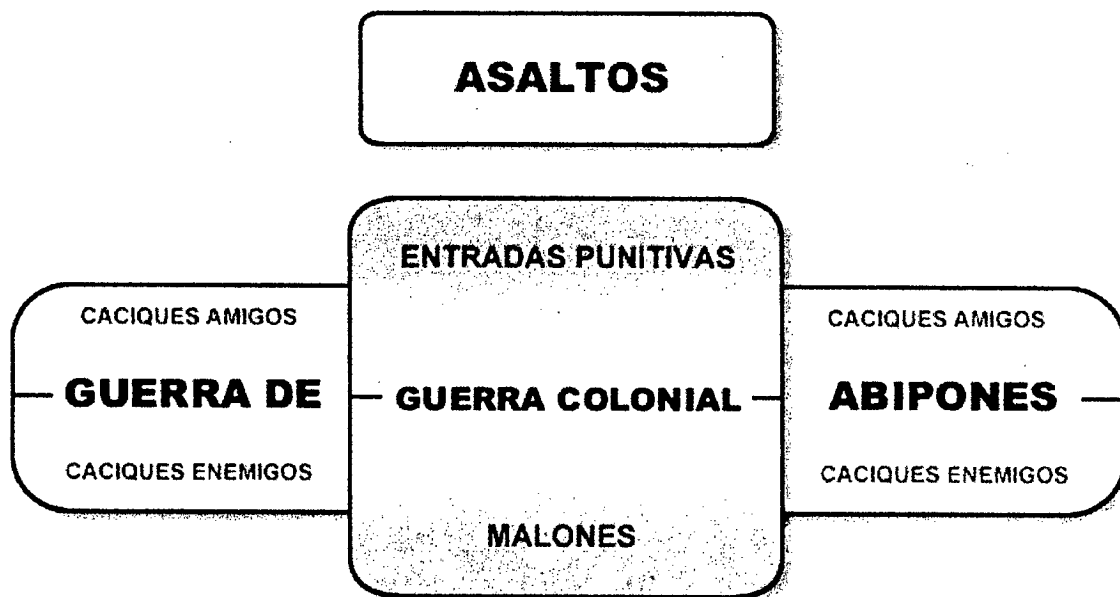
En términos de Bechis (2008b), fue aquella interacción la que instauró la posibilidad de “pensar la paz” entre ambos grupos. Esta tregua con Santa Fe fue relativamente efectiva para la ciudad que durante algunos años atravesó una tensa calma interrumpida, de a ratos, por asaltos inesperados. Pero la violencia no terminó con aquellos acuerdos, apenas se corrió un poco apuntando a las ciudades vecinas, de donde sacarían los recursos que luego intercambiarían en Santa Fe (Dobrizhoffer [1784] 1969). Hacia 1750, luego de muchas tratativas y mediaciones, se había logrado negociar una paz generalizada que involucraba a los principales caciques abipones y a las más importantes ciudades coloniales y se asentaba en el proyecto jesuita de formar pueblos de reducción (ver Capítulo 5). En los hechos, sólo unos pocos grupos permanecieron en las reducciones mientras que otros muchos, que iban y venían entre estos enclaves y el Chaco no conquistado, irrumpían con violencia sobre ciudades, estancias y reducciones.

Para analizar las hostilidades entre indígenas e hispanocriollos pensamos en identificar ciertos diacríticos que nos permitan trazar algunas distinciones analíticas sobre las cuales organizar la maraña de las distintas formas de interacción violenta desplegadas en el Chaco. Todas ellas contienen aspectos de superioridad, autonomía y resistencia frente a las presiones -territoriales, políticas y económicas- ejercidas por otros grupos, y pueden inscribirse bajo el objetivo general de debilitar al otro a través de la sustracción o eliminación de bienes y personas; por lo tanto, los botines, los cautivos, los destrozos y las muertes son elementos repetidos en estos episodios. Mientras los colonizadores buscaban ocupar el territorio y someter a los pueblos indígenas, los abipones “preferían ser enemigos de los españoles antes que servirlos” (Dobrizhoffer [1784] 1969: 119).

Hemos podido distinguir dos formas de violencia: los *asaltos* y la *guerra colonial*. Los primeros, entre los cuales incluimos otras modalidades asociadas como los robos, el hurto y el saqueo, eran realizados tanto por los abipones en los caminos y estancias coloniales como por los hispanocriollos en las reducciones y campamentos indígenas. En general, estas acciones compartían la búsqueda de botín y cautivos -aunque

también estaban asociadas al prestigio- y podían estar acompañadas por muertes. A pesar de compartir varios puntos en común con la guerra, presentan -aunque no necesariamente siempre ni todos juntos- algunos diacríticos que permiten diferenciarlos: se trataban de atracos casuales o de rápida planificación, que podían involucrar a unos pocos hombres y que no se regían por el estricto ceremonial guerrero por parte de los grupos indígenas, ni de las tácticas y estrategias convencionales del sector militar colonial.

Por su parte, la *guerra colonial* entablada en las fronteras chaqueñas entre indígenas e hispanocriollos perseguía, además de los objetivos mencionados, un objetivo grupal directamente relacionado con la tensión entre la dominación y la resistencia a esa dominación, a través del fortalecimiento de la autonomía. Para analizar esta guerra, hemos recurrido a una nueva distinción analítica dentro de ella: los *malones* y las *entradas punitivas*, entendiendo que se trata de dos expresiones de una misma manifestación, dos versiones -la indígena y la hispanocriolla- de la *guerra colonial*. Así, llamaremos *malones* a las embestidas planificadas por los indios en estancias, ciudades y reducciones, mientras que para referirnos a aquellas situaciones en las que el enfrentamiento se realizaba por iniciativa de los hispanocriollos al interior del Chaco, hablaremos de *entradas punitivas*. Por último, reservamos el término *guerra entre abipones*, para hacer referencia a los enfrentamientos internos que, a partir de las paces con la colonia a mediados del siglo XVIII, comenzaron a adquirir un nuevo matiz, tema que analizaremos hacia el final de este Capítulo. Esquemáticamente, las relaciones interétnicas a través de la violencia quedarían expresadas de la siguiente forma:



Expresiones de violencia en la frontera chaqueña

Resta señalar una importante advertencia, y es que en este esquema hemos puesto el énfasis solo en los grupos abipones, no quedando representadas las dinámicas interacciones -alianzas y enfrentamientos- tanto de los abipones como de la colonia con otros grupos indígenas, que deben considerarse en el marco más amplio de reconfiguración de las relaciones interétnicas. Esta forma simplificada de presentar la información y guiar la interpretación de las dinámicas de la violencia en las fronteras del Chaco, que distingue tres dimensiones: *asaltos*, *guerra colonial* -en sus dos modalidades de *malones* y *entradas punitivas*- y *guerra entre abipones*; ha sido el resultado de un enorme esfuerzo analítico por intentar desenredar los distintos elementos que convergen en cada una de estas acciones. Las fuentes son complejas en este sentido y la abundante información se filtra a través de los posibles encasillamientos y desborda las categorías. Tal como lo hemos diagramado, consideramos que la *guerra entre abipones* supera en tiempo y en forma a la *guerra colonial*; en tanto remite a conflictos por fuera de la presión hispanocriolla y también,

como veremos, moviliza formas particulares de resolverlos. Creemos, también, que la *guerra colonial* se superpuso de un modo particular a las formas indígenas de dominio étnico -entre abipones y con otros grupos del Chaco-, imbricándose en esta lucha nuevos actores, objetivos y métodos. No hace falta aclarar que la *guerra colonial* también excede los límites de la *guerra entre abipones*. Aquí, proponemos indagar con mayor profundidad en aquellos puntos en que ambas manifestaciones de violencia a través de la *guerra* se intersectaron y combinaron; momento que tuvo lugar, principalmente, en la segunda mitad del siglo XVIII. Lamentablemente, es sólo a partir de las relaciones interétnicas con la colonia -productora de los documentos escritos- que tenemos noticias de aquella *guerra entre abipones*. Dicho con otras palabras, hemos podido acceder a la *guerra entre abipones* a partir del tamiz y de la superposición de ésta con la colonia, aunque los mismos documentos insinúan una intensa interacción entre los grupos indígenas más allá de las fronteras.

Es justamente por la falta de información detallada acerca del funcionamiento de las instituciones indígenas volcadas hacia el interior del propio grupo que nos hemos topado con otra dificultad conceptual. Dos interesantes trabajos acerca del estudio de la violencia entre los reche o mapuches del sur de Chile proponen otra posible clasificación de los enfrentamientos bélicos entre indígenas y funcionarios coloniales (Boccaro [1998] 2007, Zavala Cepeda 2007). Estos autores sugieren que, además del *malón* y la *guerra*, la venganza constituía una forma de expresión en sí misma, otro "tipo de conflicto que puede desencadenar la movilización de una fuerza armada" (Boccaro [1998] 2007: 123) o "una de las motivaciones de las acciones violentas" (Zavala Cepeda 2007).

Desde los estudios clásicos de Evans-Pritchard (1977: 139) sobre los nuer del Sudán, la venganza o *vendetta* ha sido estudiada como "una institución característica de la organización tribal", un mecanismo efectivo de regulación de los conflictos. Siendo que estos conflictos se desarrollaban específicamente dentro de la *tribu*, interferían en las relaciones de grupos cercanos entre sí, donde la dependencia mutua era significativa, motivo por el cual los distintos segmentos deseaban la rápida resolución

de este tipo de disputas. La *vendetta* emergía como un mecanismo de control social que permitía resolver aquel tipo de conflictos y devolver el equilibrio estructural. Su eficacia residía en que, mediante ella, se expresaban y solucionaban aspectos sociales antagónicos -como la hostilidad y la separación entre los grupos- a la vez que garantizaba el acercamiento y la conciliación. Era a través de la venganza que se equilibraban los procesos de fisión y fusión social. Así, la venganza permitía expresar la distancia social entre los grupos al tiempo que proveía los medios para superarla. La guerra, tal como la entendía Evans-Pritchard, enfrentaba a grupos distantes pertenecientes a diferentes tribus y se resolvía mediante otros mecanismos que demandaban, en muchas ocasiones, la solidaridad y cooperación de diferentes segmentos menores aliados para hacer frente a un enemigo en común. Dentro del sistema político descrito por Evans-Pritchard, a partir de la forma que adquieren los conflictos, es decir, si se expresan por medio de las *vendettas* o de la *guerra*, se podría deducir la distancia que hay entre los segmentos enfrentados. Así, las venganzas hablaban de enfrentamientos entre segmentos dentro de la tribu mientras que la guerra constituía la forma del conflicto inter-tribal que requería, además, de la solidaridad entre diferentes segmentos menores. Boccara ([1998] 2007: 106) ha podido identificar entre los reche estas esferas que promueven diferentes formas de expresión y resolución de los conflictos: “la guerra contra el Otro y la *vendetta* al interior del *ayllarewe*” y, también, señala la posibilidad de definir la especificidad de cada agregado político a partir del tipo de control social que se ponía en juego.

La referencia a la venganza como móvil de la mayoría de los enfrentamientos o como característica distintiva de los grupos guaycurúes es otro lugar común en los escritos sobre los grupos chaqueños, aunque aún no contamos con trabajos que hayan analizado la dinámica de la venganza específicamente para los grupos abipones. Este es un problema muy difícil de reconstruir a través de la información disponible que a veces parece mostrarnos un indicio interesante de la dinámica abipona para luego oscurecerlo con otras tantas afirmaciones claramente asociadas a una construcción intencionada del indígena como “vengativo”, “irracional” e “instintivamente belicoso”:

deseosos de venganza, como es su costumbre, devolvían otras muertes por esas muertes de los suyos imitando a las moscas. Estas son fácilmente espantadas con la mano cuando se posan en el rostro; pero enseguida vuelven al mismo lugar de donde se las espantó; y se posan una y otra vez por más que se las ahuyente (Dobrizhoffer [1784] 1969: 26).

A pesar de ello, algunos pasajes de las obras de los jesuitas -probablemente porque fueron ellos quienes muchas veces miraron a los indios con lentes de etnógrafos- sugerirían la presencia de un determinado comportamiento social asociado a la compensación de las ofensas al interior del grupo, como la sentencia de Dobrizhoffer ([1784] 1969: 155) de que “es ley entre los bárbaros que los hijos venguen la muerte de su padre”. O también, aquella que indicaría que “emplean una forma de combatir contra los españoles y otra contra los bárbaros” (Dobrizhoffer 1968: 377), aunque esta expresión puede hacer referencia tanto a un determinado marco de acción consuetudinario y socialmente aceptado, como a una amplia gama de avatares ligado a características más coyunturales como el tipo de armas y táctica de guerra según las virtudes del enemigo y el lugar en el que se desarrollaría el encuentro. En la narración de Paucke (1944: 304 y ss) se cuela entre líneas una posible interpretación de que la guerra que entablaban los abipones reducidos con los abipones libres no era tan sangrienta como la que libraban contra la colonia, debido a que tenían entre sí lazos de parentesco y amistad. Esta noción de que habría habido dos formas diferentes de hacer la guerra, una orientada hacia adentro del grupo y otra hacia afuera, tendría puntos de contacto con la distancia social relativa que proponía Evans Pritchard entre la *vendetta* y la *guerra*, o con las formas reche de administrar la violencia. Sin embargo, los documentos no nos permiten ir más allá. Para el caso de los abipones, no hemos podido identificar en el período analizado y a través de las fuentes disponibles, un cuerpo específico de sanciones y compensaciones asociado a diferentes niveles de solidaridad grupal<sup>14</sup>, aunque, como veremos, la guerra entre indígenas haya tenido

---

<sup>14</sup> Probablemente, esta dificultad este directamente relacionada con los escollos con los que tropezamos a la hora de definir la organización sociopolítica de los grupos abipones en su punto de agregación media como serían las parcialidades. Es decir, entre la fórmula más abarcativa de los abipones como grupo étnico y la organización mínima en unidades familiares lideradas por diferentes caciques, tenemos una enorme zona oscura de la que sólo conocemos indirectamente a través de las dinámicas



matices específicos y diferentes a la guerra colonial. Esta confusión se entrelaza con aquella que no nos permite establecer una clara distinción entre un tipo de conflictos al interior del grupo étnico y otro en relación a la colonia y demás grupos indígenas. En este sentido, acordamos plenamente con la interpretación realizada por Zavala Cepeda (2007: 100), quien sostiene que

vemos en el período colonial cómo conflictos internos y externos se presentan de manera superpuesta y parecen formar parte de una misma dinámica: un conflicto interno puede transformarse en un conflicto externo [...] y viceversa, un conflicto externo puede encontrar prolongación en un conflicto interno.

La dinámica de la venganza indica que cada enfrentamiento proporcionaba motivos suficientes para un siguiente encuentro a través de la violencia. La muerte de algún cacique o compañero, la toma de cautivos, el robo de ganado, la destrucción de los campamentos o la provocación militar eran consideradas ofensas que estimulaban al ajuste de cuentas. Si tradicionalmente había un camino predeterminado para la compensación en ese mundo que estallaba en nuevas posibilidades de interacción, demostró ser tan maleable como otras tantas instituciones indígenas; a mediados del siglo XVIII, el desagravio de las ofensas no parecía estar atado a mayor protocolo que el que dictara el interés y la conveniencia. En este sentido, aunque “La primera ley de los bárbaros y casi la única es devolver injurias por injurias, muerte por muerte, y expiar sangre por sangre” (Dobrizhoffer [1784] 1969: 152), en los hechos, otros elementos podían integrarse a la ecuación y no pocas veces la sustracción de unas cuantas cabezas de ganado al enemigo servían para compensar injurias, muertes y sangre anteriormente derramada<sup>15</sup>. Sin duda, el campo de la venganza requiere de un

---

del liderazgo, el mecanismo de segmentación que agrupaba y desagrupaba a las unidades sociales, pero no tenemos certeza de la presencia de unidades intermedias con coherencia política y solidaridad grupal. Ya hemos señalado en el Capítulo 3 las dificultades con a las que nos enfrentamos a la hora de definir a las supuestas tres parcialidades abiponas. Riikahés, nakaigetergehés y yaaukanigas constituyen sin duda algún tipo de distinción reconocido por estos grupos aunque no hemos podido especificar si estos denominativos territoriales que remiten a diferentes espacios geográficos -gente del campo, del monte y del agua- conformaban, a su vez, agrupaciones políticas.

<sup>15</sup> Ver, por ejemplo, Dobrizhoffer ([1784] 1969: 152-158 o 166-168).

análisis mucho más detallado y pormenorizado, a la vez que una lectura específica de los documentos. Nos contentamos aquí con dejar apenas esbozado el problema.

Anteriormente hemos delineado el contexto histórico en el cual se desarrollaron los conflictos. A continuación, proponemos analizar la dinámica de la violencia interétnica en las fronteras del Chaco desde una perspectiva más cercana a la del microanálisis, pero no por ello ahistórica. Partimos de la reconstrucción -que fue posible al cruzar los distintos documentos- de dos episodios que hemos considerado interesantes para abordar las tres manifestaciones de los enfrentamientos entre indígenas e hispanocriollos -*asaltos, entradas punitivas y malones*- ocurridos durante el siglo XVIII. Creemos que a partir de ellos, es posible indagar acerca de las distintas estrategias empleadas en la administración de la violencia y que dejan ver la inextricable confluencia de motivaciones económicas, políticas y sociales movilizadas en estas acciones de resistencia y despliegue de la autonomía indígena frente a las políticas de dominación. Asimismo, hemos podido indagar en las dinámicas asociadas a la apropiación de bienes y la toma de cautivos, en la fuerza de la venganza como disparador de espirales de violencia retroalimentados, en la interacción entre líderes y seguidores y en algunos simbolismos presentes en estas acciones. El estudio de todos y cada uno de estos elementos permiten enmarcar, y ayudan a comprender, las relaciones de violencia interétnica, casual o programada. Por último, queremos señalar que la riqueza de los hechos que hemos escogido -y el análisis efectuado- reside en que son generales y particulares a la vez; estos episodios son en cierta medida representativos de un grupo más amplio de acciones similares y por ello nos permiten iluminar determinado proceso histórico -el de mediados del siglo XVIII en las fronteras del Chaco- pero, también, son exponentes únicos que expresan la diversidad y originalidad de cada momento históricamente situado de la interacción y que nos permite considerarlos como eslabones de una cadena de acciones más amplias.

## **Asaltos y robos en las fronteras:**

Las interacción en las fronteras chaqueñas fue creando, a lo largo de los años, una creciente interdependencia entre los grupos puestos en relación. Muchas de las relaciones establecidas entre los grupos coloniales e indígenas estuvieron atravesadas por los intercambios de objetos, ideas, tecnologías y personas. Hemos analizado en el Capítulo 5 cómo estos intercambios se vieron favorecidos por el contexto reduccional, desde donde fue posible irradiar múltiples relaciones y canalizar intereses mutuos a través de relaciones interétnicas no violentas. Aquí nos interesa analizar la adquisición de bienes y personas a través de la imposición y la intimidación, actitud que se realizaban tanto de uno como de otro lado de las fronteras.

### *Las carretas de Andino*<sup>16</sup>

Hacía unos cuantos años que las paces establecidas con los abipones, una década atrás, habían demostrado no ser lo que se había esperado de ellas. Poco después de fundada la primera reducción muchos caciques se volvieron al Chaco acompañados por familiares y seguidores, desde donde atacaron con renovada fuerza las fronteras coloniales. En aquellos años, quién circulaba por los caminos se exponía a no pocos peligros y las rutas comerciales que desde Santa Fe conectaban con el Perú revivían aquellos acontecimientos que las habían dado a conocer gracias a la cantidad de españoles muertos en ellas. El tránsito hacia el norte se había vuelto particularmente costoso, por la pérdida de las mercaderías, de las vidas y por la custodia remunerada que debía acompañar el andar de los viajeros y productos destinados al Perú. En cierta ocasión circulaba por aquellos caminos una caravana de varias carretas de un rico comerciante santafesino. Andino, el comerciante, había optado por llevar un buen número de bueyes para recambio de los animales, que engrosaban una buena tropa y había contratado catorce soldados para que custodiasen la mercadería en las zonas más peligrosas. Apenas habían avanzado cuarenta leguas desde Santa Fe cuando los viajeros fueron asaltados por un grupo de aquellos abipones que le habían dado la espalda a las paces, abandonado los pueblos, y se escondían en lo fragoso del Chaco, desde donde acosaban a las fronteras coloniales.

<sup>16</sup> Narración basada en la reconstrucción de los hechos registrados por Paucke (1944: 299-300), Dobrizhoffer ([1784] 1969: 50) Acosta (4/1/1759), Balvuelta (4/1/1759) y Martínez (4/1/1759).

De los hombres de Andino, muchos fueron muertos y otros tantos tomados prisioneros. Los bueyes, caballos y mulas, puestos a salvo, fueron arriados por los indios. Las mercaderías que despertaron interés y podían transportar, se las llevaron al Chaco. Las carretas y el resto de la carga fueron en pocos minutos reducidas a cenizas en el lugar del encuentro, siguiendo una vieja costumbre indígena de destruir lo que no se llevaban.

Resultó que los asaltantes tenían amigos y parientes en las reducciones de San Jerónimo y San Fernando. A ésta última fue llevado el botín para que desde allí, se trocara con los vecinos correntinos de aquella ciudad amiga. Seis meses después, José de Acosta certificó que algunos de sus peones, cuando se hallaban buscando leña en la otra margen del río Paraná, a dos leguas y media de San Fernando, habían comprado a los indios de aquel pueblo parte de los expolios de las carretas de Andino, cambiando los pocos comestibles que tenían a mano por un pedazo de lienzo. Dijo conocer, también, que los indios se habían vuelto a su refugio llevando consigo muchos otros géneros de castilla, animales, plata y oro que se sabía tenían pero que los correntinos no habían podido adquirir por hallarse en aquel paraje apenas provistos de unas pocas herramientas y el alimento que trocaron por aquel corto pedazo de tela.

Este episodio es interesante, por un lado, porque describe una escena repetida en el Chaco colonial; por otro, por la lectura que nos permite hacer -cruzando otros documentos- de las estrategias económicas y políticas de los abipones a través de la conjunción de la violencia, el comercio ilegal y la manipulación de las relaciones de amistad con otros abipones y de ellos con la colonia, para moverse con notable impunidad. Los caminos comerciales que desde el Salado se dirigían hacia el Perú se habían vuelto sumamente riesgosos.

Así como algunos vados, bancos de arena o peñas célebres, resultan peligrosos para los navegantes, así eran estos lugares para los santiagueños que se dirigían a Santa Fe. Alarcón, Las Tres Cruces, La Viuda, La Punta, Las Sepulturas, Don Gil, Doña Lorenza y otros lugares cercanos al río Salado, suelen provocar el terror del que los recorre, por el recuerdo de las muertes que allí se produjeron (Dobrizhoffer [1784] 1969: 52).

Varios de estos nombres hablan por sí solos. No nos llama la atención que al camino que conectaba Santa Fe con Córdoba y Santiago del Estero se la llamara "la ruta de cadáveres españoles" (Susnik 1971: 12). La inseguridad de los caminos preocupaba enormemente a los comerciantes que se vieron obligados a costear guardias armadas -llamadas "tropas de carretas" (Dobrizhoffer [1784] 1969: 83)- para escoltar las travesías. A pesar del esfuerzo económico y humano, estas escoltas eran poco efectivas. En parte porque poco se podía hacer frente a las invasiones que los indios realizaban en sus propios territorios; por otra parte, porque tales compañías estaban compuestas "por los más miserables, los hombres de la ínfima plebe, provistos en su mayoría sólo de lanzas, casi nunca de fusiles, apocados, incapaces de vigilar y que por lo general eran muertos todos juntos" (Dobrizhoffer [1784] 1969: 83). En conclusión, las mercancías transportadas por los caminos chaqueños seguían siendo un blanco fácil para los grupos indígenas que buscaban botín o prestigio.

Pequeños grupos de abipones liderados por algún caudillo que se iniciaba en la carrera de *höcheri* o un ya consagrado cacique con algunos de sus seguidores, recorrían el Chaco en busca de estas oportunidades. La condición de reducidos limitaba idealmente a los indios a incurrir en acciones violentas sobre las fronteras, en función de las paces que habían pactado con las ciudades coloniales (Nacuzzi y Lucaioli 2008). No obstante, algunos abipones manipulaban diestramente esta normativa -en gran medida impuesta- y, omitiendo esta parte del acuerdo, apelaban igualmente al manto de inmunidad que ella ofrecía para resguardarse de futuras represalias y castigos. En aquel punto del marco legal colonial que señalaba que no estaba permitido castigar con las armas a los grupos reducidos, la normativa se volvía un arma de doble filo: los hispanocriollos no podían lograr por la paz -ni por las armas- que todos los indígenas reducidos acataran las normas así como tampoco podían echar a perder las paces con muchos por las acciones de unos pocos. De esta manera, algunos caciques abipones reducidos esquivaban la obligación de vivir en el pueblo supuestamente adquirida al momento de los acuerdos, sin dejar de apelar a los derechos que brindaban las relaciones de amistad con los hispanocriollos, gracias a parientes y amigos que sí seguían habitando en las reducciones y cultivando las paces.

Gullón Abao (1993), por ejemplo, comenta ciertos episodios en donde los abipones reducidos en Concepción, aliados con otros caciques no reducidos, provocaron numerosos robos y muertes en el camino llamado de los Porongos, que también unía Santiago del Estero con Santa Fe, sin recibir castigo alguno.

Hemos analizado en los Capítulos anteriores cómo las reducciones conformaron bisagras económicas y políticas entre los grupos reducidos y no reducidos, quienes no sólo seguían manteniendo estrechos contactos entre sí, sino que utilizaban la estrategia de habitar en los pueblos intermitentemente, apelando a la resignada tolerancia colonial cuya experiencia recomendaba que eran preferibles las paces -en los términos que fueran- al enfrentamiento abierto. De esta manera, el terror -traducido en muertes, robos y raptos- que los mismos abipones sembraban en las fronteras coloniales, ejercía un especie de coerción indirecta. Paradójicamente, la violencia podía allanar el camino para el establecimiento o mantenimiento de paces que, posteriormente, servirían de garantía para realizar nuevos excesos. Por supuesto que este recurso era viable siempre que hubiera, paralelamente, un grupo consistente de adictos -aunque fueran temporarios- al sistema reduccional, que tuviera la suficiente presencia para inhabilitar el recurso de la guerra, demorada para evitar que ellos regresaran al Chaco, se aliaran con los "rebeldes" y rompieran abierta y definitivamente los acuerdos.

Por otra parte, recordamos que la autoridad de los caciques abipones era limitada y que no concedía lugar a mecanismos de coerción directa ni a la aplicación de sanciones efectivas; por lo tanto, líderes indígenas no gozaban los de ninguna garantía a la hora de imponer determinados comportamientos. Tampoco existía razón alguna para que un abipón se viera obligado a cumplir una imposición dictada por su cacique. Si algún seguidor se hallaba disconforme con su cacique, le volvía la espalda y se unía a otro grupo o formaba su propio séquito a través de la carrera de las armas. Esta limitación de imponer órdenes y controlar al grupo de seguidores constituía otro de los grandes obstáculos con los que se hallaron los hispanocriollos cuando se sentaron a negociar las paces. Algunos caciques acordaron la vida en la reducción y cumplieron

con sus promesas de permanecer en los pueblos sin atacar los emplazamientos coloniales, aunque carecían del poder de hacer cumplir los acuerdos por la totalidad del grupo. Es por eso que muchos caciques "amigos" toleraban las incursiones de sus seguidores y compañeros sin oponer resistencia ni buscar aplicar ningún mecanismo de sanción<sup>17</sup>. El precio de intentarlo era demasiado alto y el líder podía quedar sin seguidores de la noche a la mañana. Este era el lugar que ocupaba Naré, señalado por los hispanocriollos como principal de la reducción de San Fernando, cuando algunos de los suyos, aliados con otros abipones no reducidos, llevaron al pueblo los expolios de las carretas de Andino para venderlos a los vecinos correntinos. Por medio de un "indio santiagueño cautivo en la reducción de San Fernando" (Balvuela 4/1/1759) se enteró el Alcalde Provincial, José de Acosta, de los robos cometidos por los abipones unos meses antes y de la posterior venta del botín en su propia jurisdicción, motivo por el cual mandó a llamar al cura doctrinero del pueblo y al cacique Naré. Una vez reunidos, Acosta

con severo semblante reprendió al cacique Naare por los robos que su gente hacían a los españoles y que por qué no los sujetaba a que reconocieran vasallaje y sino quisieren obedecerle que por qué no daba parte al Teniente Nicolás Patrón para que con su ayuda pudiese castigar y sujetar a los inquietos de su pueblo (Balvuela 4/1/1759).

Los funcionarios no comprendían la lógica de la política indígena y pretendían hacer cumplir los pactos -aunque nunca repararon que habían sido realizados en sus propios términos sin considerar estas "incompatibilidades" culturales a la hora de cumplirlos- a través de la amenaza de caer sobre ellos con la fuerza de las armas que, al parecer, constituía una de las pocas formas de intimidar a los grupos indígenas:

estando en ese acto llegaron como diez o doce indios de los cómplices en el robo a quienes dio dicho alcalde provincial otra severa reprensión dándoles a entender lo mal que hacían en robar y matar a los cristianos y

---

<sup>17</sup> Caso especial era el de Ychoalay, que ya ha sido analizado en detalle en el Capítulo anterior.

que verían en breve el castigo que experimentarían llegando la noticia de estos insultos a nuestro Gobernador y que saldría por su orden el Teniente de Santa Fe con su gente y en este caso no podría embarazarlo el teniente de esa ciudad por estar sujeto a las órdenes del mismo Señor Gobernador (Balvuela 4/1/1759).

Hay más detalles interesantes en este caso particular. Asistimos aquí a una poco asidua movilización por parte de los funcionarios coloniales, que estaban igualmente acostumbrados a hacer la "vista gorda" -como lo hacían los caciques amigos reducidos- ya que el comercio con los indios, aunque ilícito, reportaba grandes beneficios. Por el contrario, este caso particular despabiló los circuitos de comunicación con las altas esferas; la cita anterior menciona las órdenes del Gobernador Provincial y una futura participación conjunta de los Tenientes de Santa Fe y Corrientes en un tipo de litigio que generalmente ni siquiera llegaba a conocimiento de las autoridades locales. Tal movilización respondía a otro tipo de conflictos basados en intereses políticos: el damnificado Andino, era pariente de Nicolás Patrón, el reciente ex Teniente de Gobernador de Corrientes. Motivo más que suficiente para que se accionara un mecanismo punitivo que muchos otros casos de robos y transacciones de comercio ilegal con los indígenas reducidos, no tuvieron la fuerza necesaria para poner en marcha.

Ante esta presión y la amenaza de confrontar con las armas, los abipones tenían una última estrategia, siempre efectiva: abandonar la reducción. Ya hemos analizado la intrincada red de relaciones que vinculaba a los pueblos de indios con el sistema colonial, y lo difícil que era prescindir de ellos para todos los sectores implicados. La continuidad de las reducciones parecía constituir una ventaja que los vecinos coloniales no estaban dispuestos a perder y una condición que los indígenas supieron aprovechar. Alertados los abipones de San Fernando del posible castigo no dudaron en mover la próxima ficha. Al atardecer de ese mismo día, el Alcalde Provincial recibió la noticia de "que todos los indios se habían amontado con sus familias y que sólo el cacique Naare había quedado con tres o cuatro de sus parientes" (Balvuela



4/1/1759). Con este episodio se inicia otra historia. Una historia que en realidad no comienza aquí sino que, como veremos en el próximo apartado, antecedió y acompañó de manera latente este proceso de escalada de la violencia indígena y que justamente estos conflictos permitieron sacar a la luz. Estamos hablando, precisamente, de la forma de interacción que anteriormente denominamos como *guerra colonial*, serie de sucesos bélicos que se vieron legalmente habilitados a partir de las hostilidades cada vez más asiduas de los abipones sobre las fronteras coloniales, entre las cuales el asalto a las carretas de Andino fue, sin dudas, la gota que colmó el vaso, dicho en términos cotidianos.

Comenzamos analizando un episodio de robo y, sin proponérselo, hemos llegado a las puertas de las dinámicas de la guerra entre indígenas e hispanocriollos en las fronteras chaqueñas. Este desvío involuntario refuerza aquello que queríamos remarcar, de que las clasificaciones son tan porosas como flexibles, justamente, porque cada forma de interacción forma parte del proceso mucho más amplio de la historia de las relaciones interétnicas en las fronteras chaqueñas. Nos han quedado, sin embargo, algunos aspectos que creemos importante retomar. Volvemos entonces al punto inicial de que, a pesar de las paces, reducidos y no reducidos hallaron la manera de continuar con la adquisición de mercancías, ganados y personas a través de los asaltos en los caminos del Chaco.

En el caso particular que presentamos, hemos analizado cómo los bienes sustraídos a las carretas de Andino fueron llevados rápidamente a la reducción de San Fernando. Aprovechando los lazos de amistad con los correntinos, un pedazo de lienzo fue trocado por alimento en las orillas del río Paraná y el botín sobrante -en animales, lienzos, plata y oro- fue conducido al interior del Chaco. Es interesante volver a subrayar esta estrategia de los asaltantes de recurrir a las redes de interacción de los indios reducidos con los vecinos de las ciudades vecinas para reinsertar con rapidez en el mercado colonial, las mercancías robadas en otras jurisdicciones. Los pueblos de indios actuaron en numerosas ocasiones como refugio de los asaltantes pero también, fundamentalmente, como centros de logística -aprovechando la información que en

ellos circulaba<sup>18</sup>- tanto para planificar los robos como para gestionar los intercambios posteriores. En otras ocasiones, los atracos se planificaban sobre el terreno, a partir de la observación detallada y la persecución silenciosa de las futuras víctimas hasta hallar el momento oportuno. Cuenta (Dobrizhoffer [1784] 1969) que cierta vez, el cacique Oaherkaikin había perseguido por varios días a un grupo de santiagueños que se hallaban en medio del Chaco recolectando cera y miel de los panales silvestres, actividad principal de aquella ciudad y que mantenía por varios meses a muchos hombres ocupados lejos de sus casas. Analizando los movimientos de los comerciantes, sabía aquel cacique que en determinado momento aquellos hombres que andaban dispersos por los campos ocupados en la recolección de la miel, volvían al campamento para almorzar, momento en que se hallaban desprevenidos y sin los caballos ensillados. Con "su lanza y el rostro pintado de negros colores como cuando van a guerrear" los abipones liderados por Oaherkaikin "mataron a cuantos encuentran a su paso" y espantaron a otros que lograron huir a pie emprendiendo un largo y difícil regreso a Santiago del Estero (Dobrizhoffer [1784] 1969: 54).

Mientras tanto, en el lugar de la matanza, había quedado gran cantidad de miel y de cera, trabajo de tantos meses y de tantas manos; tropas con los mejores caballos y mulas; grandes recipientes donde se purificaba la miel; hachas, varios instrumentos de hierro y ropas, que fueron botín de los bárbaros (Dobrizhoffer [1784] 1969: 55).

No vamos a analizar en profundidad este episodio del que, además, apenas tenemos estos pocos datos. Sólo queremos señalar dos elementos claramente presentes en este

---

<sup>18</sup> Recordamos que en las reducciones además de los curas y los indios se alojaban otros individuos indígenas, hispanocriollos, negros y mestizos provenientes de distintos puntos geográficos, ya sea en condición de cautivos o como ayudantes, criados del cura o cuidadores de los ganados (Dobrizhoffer [1784] 1968). También tenían un rol protagónico en el manejo de la información aquellos abipones ex cautivos de los hispanocriollos o que, como Ychoalay, habían vivido por decisión propia durante algunos años en los emplazamientos coloniales y conocían sus hábitos, sus rutas y su lengua. A su vez, en muchas ocasiones esta presencia multiétnica y mestiza jugaba a favor de los funcionarios coloniales, quienes se enteraban por estos sujetos de las intenciones de los grupos indígenas. Sin ir más lejos, en este episodio concreto Acosta se enteró del intercambio realizado con los correntinos gracias a un indio santiagueño cautivo en aquella reducción y, esa misma tarde, tuvo noticias de que los abipones se habían retirado al Chaco por boca de por "una mulata paraguaya que vino del pueblo de San Fernando" (Balvuela 4/1/1759). Un interesante trabajo acerca de la presencia y circulación de forasteros entre los grupos del Chaco no reducidos, fue realizado por Santamaría (1998).

asalto en particular que nos llevan, nuevamente, a pensarlo como parte inherente de una guerra colonial de mayor alcance: la cuidadosa planificación basada en la observación durante varios días de las rutinas de los santiagueños y el uso de pinturas corporales en el momento del enfrentamiento. Muy probablemente este episodio, que culminó con un sustancioso botín en manos de los abipones y muchos santiagueños muertos, hallaría puntos de contacto con la espiral de ofensas y venganzas que, como hemos señalado, hilvanaba distintos episodios de violencia. Contamos con otra información que nos permite sostener que los abipones sabían que esas muertes serían castigadas a través de la guerra, y si hasta ese momento Oaherkaikin había rechazado la vida en las reducciones, ahora “las aceptaría para evitar la venganza de los españoles” (Dobrizhoffer [1784] 1969: 55). Otra interesante conexión entre la violencia y la paz, una paz estratégica, negociada y muy frágil pero que ofrecía a estos abipones la posibilidad de poner paños fríos sobre la situación y demorar los castigos; aunque, en los hechos, Oaherkaikin -inseparable aliado de Debayakaikin- sólo tuvo fugaces estadías en las reducciones de abipones.

Pero no todos los atracos eran planificados y muchos de ellos se derivaban de encuentros casuales en las inmediaciones del Chaco, mientras los grupos indígenas se hallaban también en tránsito de un sitio a otro, en expediciones de caza o simplemente merodeando los caminos en busca de alguna oportunidad. Respecto del botín, los abipones sólo se llevaban con ellos aquellos bienes y mercaderías que podían transportar y consideraban interesantes para conservarlos o bien para el intercambio. Aquello que no se llevaban era generalmente reducido a cenizas en el lugar del hecho o arrojado al río<sup>19</sup>. El botín se componía principalmente de ganados y cautivos, aunque de estos últimos nos ocuparemos en un próximo apartado. Las disputas por el ganado y su comercialización ocupó durante la colonia un lugar privilegiado en los conflictos entre indígenas ecuestres e hispanocriollos. Siendo uno de los principales móviles económicos, la inmensa mayoría de los robos registrados

---

<sup>19</sup> Dobrizhoffer ([1784] 1968: 390) señala que los abipones “destruían o arrojaban al río la mayoría de los objetos sustraídos cuyo uso desconocían, para no dejárselos a los cristianos”, sin embargo, indagaremos sobre otra posible interpretación menos utilitarista del uso del fuego y la destrucción de los bienes, asociada a la negación simbólica -aunque también física- del otro cuando analicemos los malones.

mencionan la sustracción de animales como parte del botín, ya fueran los que acompañaban las carretas en los caminos del Chaco -bueyes de tiro, mulas de carga, vacas que se trasladaban para el alimento de los viajeros o caballos para montar- o las manadas de aprovisionamiento de los fuertes y de las otras reducciones o los animales de las haciendas vecinas y de los corrales de las ciudades.

Si bien el robo de ganado era un elemento común a los malones, en muchas oportunidades se trataba simplemente de hurtos a escondidas, por la noche y sin entablar enfrentamientos cara a cara, aunque frecuentemente resultaba que mataban al cuidador de los animales para poder apoderarse de ellos. En 1731 los vecinos de la ciudad de Santa Fe se quejan de que los indios "sacaron y llevaron del corral las vacas, caballos y bueyes que en él había, en número de 150 cabezas sin que las guardias lo pudiesen impedir (como debieran) por no haberlas" (López Pintado y Martínez Monje 2/7/1731). En 1732 un grupo de indios abipones se presentó en el fuerte de Carcarañá, frente al temor, los pocos soldados

podieron encerrar las vacas en el corral que fue lo que pude librar, menos los caballos que eran cuarenta [...], porque cuando quise ir a quitárselos me hallé entre la indiada solito y siendo el riesgo tan urgente me retiré como dios me ayudó con la pérdida de un soldado que guardaba el ganado" (Castillo 9/9/1732).

Las manadas de las reducciones también constituían un blanco fácil y botín seguro para los grupos no reducidos. Estando los animales pastando en predios alejados de las viviendas y apenas vigilados por algún cuidador, estos animales podían ser sustraídos sin mayores dificultades, sobre todo, si se tiene en cuenta que muchos de los robos cometidos por los abipones libres en los predios de las reducciones se hacían bajo consentimiento de los reducidos amigos y parientes. El grupo de Oaherkaikin,

Robó a diario de nuestros predios cuantas vacas quiso. Nadie tenía ni una sospecha acerca del modo con que realizaba sus rapiñas, ya que nuestros yaaukanigás, siempre amigos de Oaherkaikin, promovían o disimulaban estos robos de ganados (Dobrizhoffer [1784] 1969: 263).

Otras veces, los robos del ganado de las reducciones -como los ocurridos en la década de 1760 entre las reducciones de San Jerónimo y Timbó- servían para dirimir conflictos y ofensas recibidas dentro del círculo de las venganzas y, aunque evitaban los enfrentamientos armados, desataban una ola de agravios y desagravios mutuos a los que era difícil ponerle fin, sobre todo cuando "los españoles no se avergonzaban de comprar estos caballos producto del robos, y con este comercio los indios se animaban más ardientemente a proseguir con sus hurtos" (Dobrizhoffer ([1784] 1969: 270). Los animales robados, además de destinarse al comercio con otros grupos indígenas e hispanocriollos, podía ser conducido al Chaco o a las reducciones y utilizado para consumo o para engrosar las manadas particulares de determinados individuos (Lucaioli y Nesis 2007).

El botín también podía estar compuesto por cualquier otro tipo de bienes que los indígenas consideraran provechoso, tanto para el intercambio como para el uso personal. Desde aquel trozo de tela que trocaron los indios de San Fernando proveniente de las carretas de Andino, monedas de oro y plata que lograban quitar a los mercaderes que volvían del Perú -y que serían intercambiadas por otros objetos europeos<sup>20</sup>- o bien vestimentas españolas que, refuncionalizadas entre los indígenas, servirían para acrecentar el status al permitir revivir en posteriores ocasiones la hazaña realizada con aire de pompa, ceremonial y prestigio. En cierta ocasión,

---

<sup>20</sup> Dobrizhoffer ([1784] 1969: 23) cuenta un episodio en el cual "un abipón entró en la ciudad de Santa Fe, [...] llevando en un caballo un saco de cuero, (que los españoles llaman zurrón), lleno de dos mil escudos españoles. Algún señor español que pasaba por casualidad por la calle sabiendo qué se escondía en aquel saco ofreció al indio la capa roja con que se cubría; el indio, muy contento por el cambio propuesto entregó todo el peso de la plata que un poco antes había robado, con sus compañeros, de unos carros cargados con plata peruana".

Los abipones atacaron una caravana de más de veinticinco carros cordobeses destinados a la ciudad de Santa Fe, [...] y todos fueron muertos; entre ellos se encontraba el Padre Santiago Herrera, de nuestra Compañía, [...]; su bonete y sus ropas fueron llevados por los bárbaros como trofeo de guerra; [...]. Kebachichi, el jefe de la expedición siempre se presentó en sus reuniones públicas cubierto con las ropas sacerdotales y el bonete, porque le mantenían fresco el recuerdo de tan grande hazaña (Dobrizhoffer [1784] 1969: 83-84).

En muchas ocasiones, los objetos anteriormente robados por los abipones volvían a manos hispanocriollas en forma de premio que obtenían o les otorgaban a los soldados hispanocriollos que participaban en las entradas al Chaco. Las entradas de las tropas coloniales constituían, también, un recurso de apropiación de los bienes europeos e indígenas que encontraban en los campamentos que los abipones habían abandonado con prisa para evitar el enfrentamiento. Allí, los soldados solían encontrar “plata sellada, alhajas y ropa [...] de la que roban dichos indios en los caminos, a los traficantes de ellos” (Ortiz de Rosas 6/9/1745) o “utensilios y plata, frutos de latrocinios, muchas centurias de caballos y abundantes vacas” (Dobrizhoffer [1784] 1969: 64). Estos botines no se limitaban a objetos conseguidos a través de robos anteriores ni de origen europeo. Cuando las tropas saqueaban los campamentos indígenas, los soldados también se llevaban manufacturas nativas, como

lomillos y grupitas con sus cabrestos, ollas de barro, una cantimplora, macanas, cuchillos con bridas, dos dardos, unos macitos de tabaco en hoja que usan y otros tres sueltos y diversidad de otras cosas y cuñas que son unas hachas pequeñas para rasgar los árboles y sacar miel (Ángeles 19/8/1736).

Otras veces, los mismos soldados que eran enviados por los Gobernadores para construir las capillas y viviendas de las nuevas reducciones, cuando regresaban a sus ciudades lo hacían llevándose consigo parte de las manadas de animales que se habían

conducido para alimento de los indios y sustento del pueblo, como ocurrió por ejemplo con motivo de la fundación de Timbó (Dobrizhoffer [1784] 1969). El robo a los campamentos indígenas no era una actividad exclusiva de los milicianos. Comerciantes, trabajadores o forajidos que circulaban por el Chaco aprovechaban la ocasión para sustraer ganados de los indios, tanto de los reducidos como de los no reducidos. Dobrizhoffer ([1784] 1969: 241) señalaba que "los comerciantes que transitaban por el camino real que une Tucumán con Santa Fe, frecuentemente nos robaban nuestros caballos y vacas que pastaban por los campos de pastoreo".

Vemos, entonces, que el robo de bienes y ganados no fue una modalidad exclusiva de los grupos indígenas sobre los sectores coloniales. Aunque las fuentes son más esquivas al respecto y distorsionan frecuentemente la información, es posible reconstruir una considerable circulación de bienes materiales, ganados y personas que fluía en múltiples sentidos y conectaba a través de las complejas redes de la violencia -robos y guerra- y el intercambio pacífico, a indígenas e hispanocriollos a través de los caminos, las fronteras, las ciudades, las reducciones y los campamentos abipones, verdaderos espacios de interacción.

Muchos de estos asaltos se cometieron con un objetivo, mayormente económico, de adquirir bienes deseados que el propio grupo no producía o a los cuales tenía acceso restringido a través de los intercambios; aunque asiduamente los mayores botines eran las tropas de caballos, animales que los abipones utilizarían luego para realizar los malones en las ciudades. En ocasión de los robos realizados por los hispanocriollos, el objetivo económico inmediato consistía en recuperar objetos de valor anteriormente sustraídos por los indios o apropiarse de ganados y objetos indígenas que serían trasladados a las ciudades y servirían de paga a los milicianos. La delgada línea entre lo económico y lo político es aún más borrosa en aquellos ataques que, no siendo tan casuales, respondían a enemistades grupales que se incluyen ya del lado de la guerra. También hemos visto en relación a los robos de los hispanocriollos sobre los campamentos indígenas, que estos episodios podían constituir el epílogo de entradas punitivas aún cuando no se hubiera dado ningún enfrentamiento. Estos y

muchos otros puntos de contacto tienen los *asaltos* con las formas de la *guerra* que analizaremos a continuación.

### **La guerra colonial en su expresión hispanocriolla: las entradas punitivas**

Para ilustrar el profundo entrelazamiento de las distintas manifestaciones de la violencia, proponemos continuar analizando aquel suceso del robo a las carretas de Andino que hemos dejado en suspenso cuando los abipones de San Fernando, frente a las amenazas de Acosta de que recibirían castigo armado por los asaltos, muertes y comercio ilegal de los despojos, decidieron abandonar la reducción dejando en el pueblo al cacique Naré con unos pocos parientes.

Desde el sector colonial las relaciones con los indios reducidos en Corrientes estaban bastante resentidas en el momento en que los abipones confederados de San Jerónimo, San Fernando y otros no reducidos cometieron aquel asalto en el camino que iba de Santa Fe a Santiago del Estero (Patrón 8/9/1758). Las noticias del robo y el abandono de la reducción, en agosto de 1758, eran motivos suficientes para que Ychoalay planeara una excursión armada hacia Corrientes. Con la noticia de que los abipones de San Jerónimo irían contra San Fernando y para tener hombres suficientes para defenderlo,

despachó Naré un mensajero con el aviso de lo referido a los suyos, que habían desamparado su pueblo dos días antes, pidiéndoles que volviesen respondieron los sublevados que ni querían volver al pueblo a ese fin, ni menos para perseverar en él. Tras esta respuesta vino el hijo del cacique difunto de San Jerónimo con otros y redujeron al cacique Naré (que está acá para bautizarse) a que él y los pocos que con él habían quedado,



siguiesen el ejemplo de los sublevados como lo ejecutaron (Arnau 10/9/1758).

Naré había mantenido su palabra de permanecer en el pueblo con los indios que no habían participado de los insultos, sin embargo, enterado de que el episodio se había vuelto una cuestión interna<sup>21</sup> -en el sentido de que enfrentaba a distintos grupos de abipones- y de que Ychoalay iría con los suyos a vengar los asaltos cometidos en su jurisdicción, el cacique Naré emprendió la retirada al Chaco prometiendo regresar por su cuenta "al cabo de tres lunas" (Patrón 8/9/1758).

De esta manera, los conflictos externos -tomando prestada la expresión de Zavala Cepeda (2007)- entre indígenas e hispanocriollos a raíz del robo de las carretas, se canalizaron también a través de la esfera de la *guerra* entre abipones que enfrentaba, básicamente, a aliados y enemigos de los españoles<sup>22</sup>. Si tenemos en cuenta las palabras del cura de San Fernando, el origen de las muertes realizadas en los caminos de Santiago del Estero habría sido "en venganza de Benavides [Ychoalay] que no quiso entregar unas 3 mujeres parientas de Naré y hechas cautivas de los santafesinos" (Klain 11/11/1758a). Es la conjunción entre estas presiones internas y externas lo que determina que se despueble San Fernando, aunque la historia sigue su marcha y aquel abandono vuelve a insertarse en la esfera de la *guerra colonial*, habilitando a los funcionarios hispanocriollos la realización de una entrada punitiva por haber faltado a los acuerdos los abipones de Naré. En este primer momento, los hispanocriollos no se podían dar el lujo de poner en peligro la continuidad de la reducción por

---

<sup>21</sup> Los enfrentamientos y tensiones entre San Jerónimo y San Fernando se remontan al momento mismo de las fundaciones, porque esta última ofició desde un principio como espacio de refugio para el cacique Debayakaikin y sus seguidores, enemigos declarados de los españoles y de Ychoalay (Patrón 23/3/1750, Dobrizhoffer [1784] 1969). Muriel (1919: 64) señala también que los inicios de San Fernando estuvieron demorados a causa de que Ychoalay tenía retenida a la gente de Naré en San Jerónimo para ampliar el número de guerreros. Este conflicto también se deja ver en un documento que menciona la intervención de los Gobernadores de Santa Fe y de Corrientes intentando mediar entre Ychoalay y Naré para dar lugar a la fundación de San Fernando (Andonaegui 29/12/1749).

<sup>22</sup> No utilizamos la expresión "reducidos" contra "no reducidos" ya que no contempla el uso estratégico de las reducciones por parte de los grupos no aliados, que utilizaban intermitentemente estos pueblos como refugio o, indirectamente, a través de las redes de parentesco y amistad con los reducidos gozaban de una amplia serie de beneficios asociados a ellos. Por otra parte, cabe subrayar nuevamente el carácter flexible y dinámico con el que debe interpretarse la fórmula "abipones aliados" contra "enemigos" de los españoles, ya que el traspaso entre uno y otro era moneda corriente.

el provecho que ha tenido por 9 años acá y tiene hasta el día de hoy toda la jurisdicción de esa ciudad, desde que se fundó ese pueblo, [...] gozaron y gozan hasta ahora sus vecinos de una paz y tranquilidad más que octaviana y los caminos para Santa Fe seguros y abiertos que antes estaban llenos de peligros y invasiones de enemigos (Klain 11/11/1758a).

El padre José Klain que estaba al cuidado de la reducción de San Fernando, aseguraba que la causa de aquellos robos que habían culminado con el abandono del pueblo se debía a la falta de ganados que padecían desde tiempo atrás. En noviembre de 1758, Naré junto a Quevachín -tío de Ychoalay- y toda su gente, regresaron al pueblo con la esperanza de recibir las dádivas de ganado que Acosta y Patrón estuvieron prestos a prometer pero pocos para cumplir (Klain 11/11/1758b); los ganados que enviaron desde Corrientes apenas cubrían una parte de lo prometido (Solano Cabral 11/11/1758).

En este contexto de desencanto se produce la llegada de los expolios que los abipones habían obtenido de las carretas de Andino. Este hecho ocurrido en enero de 1759, inauguraba un año agitado y atípicamente movilizad por *entradas punitivas* -mejor dicho, por proyectos, ya que sólo unos pocos intentos se llevaron a cabo- al interior del Chaco. La cotidiana relación entre los grupos reducidos y los no reducidos ponía en jaque a los funcionarios coloniales y las hostilidades y reiterados abandonos de la reducción habilitaban la aplicación de sanciones a través de las armas. Ya hemos señalado cómo, a pesar de que los asaltos daban sobrados motivos para salir en castigo de los indígenas, la continuidad de la paz con los reducidos ejercía una fuerza contraria limitando las acciones armadas. Sin embargo, a fines de 1758 la tolerancia colonial estaba tocando fondo y comenzó a cobrar forma un proyecto punitivo de amplio alcance que convocaba la participación conjunta de las provincias del Tucumán, Paraguay y Buenos Aires (Espinoza y Dávalos 9/12/1758). La propuesta estaba orientada a

castigar a los que continuamente han hostilizado, y no cesan de hostilizar a los vecinos de las mismas tres provincias, ya en los caminos, ya en las estancias, ya en las inmediaciones de los pueblos, cometiendo no sólo frecuentes robos muy crecidos de haciendas, sino también ejecutando [...] centenares de muertes de pobres indefensos, encarnizándose con los cuerpos de ellos, cortándoles y desollándoles las cabezas, sacándoles las entrañas, con otras acciones inhumanas, que causan horror a la naturaleza y a la pluma (Cevallos 6/2/1759).

Cevallos resaltaba que “el fin principal de esta expedición es *obligarlos a que soliciten de veras una paz durable y firme* con las tres referidas provincias”<sup>23</sup> aunque los objetivos concretos se redujeron a dos: recuperar a los cautivos que tenían los abipones en los campamentos al interior del Chaco y castigar los insultos cometidos por los indios “con todo el rigor de la guerra” (Cevallos 6/2/1759, el destacado es nuestro). Esta expedición que se logró gestionar haciendo alarde de los ataques indígenas, apelando a la necesidad de castigar tales insultos, enmascaraba también otros móviles de vital importancia para la empresa colonial en su conjunto: sólo cuando todos

los infieles se reduzcan a vivir en poblaciones, [...]finalmente podrán las mismas provincias extenderse mucho más, disfrutando las fértiles campañas que comprende el Gran Chaco, especialmente si sujetas al dominio de S.M las naciones que en él habitan, se quisiese entablar la comunicación, y el comercio de Potosí por los ríos Bermejo, Paraguay y Paraná, con Buenos Aires, como se puede con grande comodidad, sin hacer por tierra más camino que el de setenta leguas arriba de la ciudad de Corrientes, se incorporan con el Paraná, y todos forman un prodigioso cuerpo de aguas que franqueando una navegación llena de comodidades con extraordinaria abundancia de pesca, y caza, corre de Norte, a Sur hasta las cercanías de Buenos Aires (Arriaga 15/2/1759).

<sup>23</sup> Hemos analizado en otro trabajo la paradójica relación entre la fuerza de las armas y el logro de la paz, entre la coerción por la violencia y la negociación (Nacuzzi y Lucafoli 2009).

Vemos otra vez, ahora del lado hispanocriollo de la *guerra colonial*, como los fines y los objetivos se mezclan y se entrelazan en las acciones militares programadas al interior del Chaco. Al intentar deslindar los componentes en juego, hallamos que esta expedición que, en tanto *entrada punitiva* buscaba castigar a través de las armas a los abipones del Chaco, perseguía un triple objetivo confundido en uno solo: recuperar los expolios y ganados, obtener que los indios aceptaran -por la fuerza de las armas- negociar la paz y lograr hacerlos vivir en reducción para que, libre el Chaco de sus habitantes hostiles, fuera posible el crecimiento de las Provincias coloniales. Por otra parte, estas acciones también se encontraban permeadas, como las incursiones indígenas, por la búsqueda de prestigio y el ascenso político y social que trae aparejado un buen desempeño en la carrera militar. Quien se tome la tarea de revisar un legajo completo de cualquier archivo colonial, hallará inevitablemente algún documento creado para convencer a un superior de que las proezas realizadas por algún funcionario lo perfilan a un inminente ascenso. Muchas veces el autor de tal lista de loables acciones es el candidato mismo.

Así, considerando todos estos elementos, la interpretación de la violencia colonial se vuelve multi-referencial y condensa en sus significados componentes económicos, políticos y simbólicos que incluyen tanto la obtención de bienes materiales como la búsqueda de dominación a través de la coerción para la negociación y la adquisición de prestigio social. Teniendo en cuenta todos estos elementos, las *entradas punitivas* entendidas como la contracara de los *malones* expresan su simetría más evidente aunque -como diría Levi-Strauss- con la inversión de sus términos: las primeras desde los emplazamientos coloniales hacia el interior del Chaco, de hispanocriollos sobre indios; las segundas desde el Chaco hacia las fronteras, de indios sobre hispanocriollos.

Decíamos que desde 1759 se realizaron una serie de intentos por penetrar al Chaco desde Santa Fe y Corrientes a raíz de los conflictos con San Fernando. Muchas de estas acciones apelaban a la amistad con los indios reducidos para que brindaran

información acerca de los movimientos de los abipones libres. Pedro de Cevallos detalló en sus instrucciones de guerra al Chaco, que el jefe de las tropas santafesinas debía

solicitar todas las noticias concernientes en los pueblos de San Javier de la nación mocoví, y de San Jerónimo de los abipones, porque los moradores de éstos, como son de las mismas naciones que los que pueblan el Chaco, y tienen frecuente comunicación con ellas por estar más cercanos, se las darán individuales, las que deberá comunicar al maestro de campo de Corrientes, del mismo modo que éste comunicará al de Santa Fe las que hubiera adquirido de los indios de San Fernando (Cevallos 6/2/1759).

De esta manera, los funcionarios coloniales esperaban sacar el máximo provecho de las alianzas establecidas con aquellos caciques que se mantenían fieles a los pactos de paz acordados al momento de reducirse, para orientar con mayor precisión la guerra contra los grupos no reducidos. Esta mediación de los caciques reducidos en los conflictos entre los hispanocriollos y los abipones libres formaba parte de las obligaciones asumidas al momento de la paces; sin embargo, estos caciques debían a la vez coordinar las demandas de aquella amistad con las lealtades hacia su propio grupo de seguidores en la reducción y los lazos de amistad y parentesco con los no reducidos. A nuestro entender, esta fue la mayor tensión que debieron afrontar los caciques amigos: debían tener el suficiente carisma como para hacer converger los intereses antagónicos sobre los cuales se alzaba su autoridad para con los indígenas y su alianza con la colonia -como fue el caso de Ychoalay y los mocovíes de San Javier que tantos servicios prestaron a la guerra colonial<sup>24</sup>-, o debían mantenerse, en la medida de lo posible, al margen de estas presiones para no perder completamente las relaciones ni con unos ni con otros.

---

<sup>24</sup> En Paucke (1764) se encuentra detallada la participación de los mocovíes de San Javier, en confederación con los santafesinos y/o los abipones de San Jerónimo, en las entradas punitivas al Chaco o como fuerza defensiva de otras reducciones fronterizas.

Este último fue el camino que siguió Naré que, ante las hostilidades de sus compañeros hacia la colonia, optaba por mantenerse en la reducción pero sin intentar interferir en las acciones de los indios "asaltantes" para no perder definitivamente el contacto con los abipones no reducidos. Este cacique demostró tener una actitud lo suficientemente maleable y flexible frente a la coyuntura de interacción que atravesaba la reducción con los vecinos correntinos: cuando los conflictos adquirieron mayores dimensiones y se vio apretado por un supuesto ataque de Ychoalay, sabiendo que no podía vencerlo, le volvió la espalda a la reducción y regresó al Chaco con sus seguidores; pero cuando el padre Klain lo fue a buscar y Acosta y Patrón le prometieron mayores dádivas de ganado, regresó con los suyos al pueblo. Ni cuando se fue, ni cuando volvió, comprometió al extremo sus relaciones con los demás abipones -que reiteradamente volvieron a la reducción (Klain 11/11/1758b, Martínez 25/6/1759, Anuas 1753-1762)- ni con los españoles que hallaron en él un cacique dócil, dispuesto a cumplir con su palabra y que, aunque no tuviera el poder de hacer que sus seguidores lo emularan, colaboraba para que el pueblo se mantuviera en pie.

Pero si bien desde Santa Fe y Corrientes, ciudades amigas de grupos de abipones reducidos en sus fronteras, se realizaron algunos intentos de penetrar con las armas al interior del Chaco, no hemos hallado información consistente de que efectivamente se haya organizado alguna entrada desde el Paraguay mientras que sólo encontramos datos sobre una incursión desde el Tucumán que, acercándose hasta la ciudad de Corrientes, se limitó a enfrentar a un grupo de tobas, llevándose muchos prisioneros y dejando un saldo de tres indios muertos (Cevallos 28/2/1760). Si al hablar de la guerra de los abipones, Dobrizhoffer dice que "ellos hacían parir a los montes y nacía un ridículo ratón" ([1784] 1969: 157) o "que hubo más ruido que sangre derramada" ([1784] 1967: 85); las mismas frases se ajustan lo suficientemente bien -también- a la organización de las *entradas punitivas*. Estos proyectos demandaban mucho tiempo de organización, una fluida comunicación entre los funcionarios de las distintas ciudades, gran esfuerzo de los vecinos que debían aportar sus servicios, animales y bastimentos, considerables gastos de las cajas reales o por parte de los cabildos y gobernaciones y la coordinación y solidaridad entre distintas jurisdicciones. Tantos eran los obstáculos

que muchas de estas acciones no llegaban a realizarse y, cuando efectivamente un grupo de hombres se encaminaba al interior del Chaco, en contadas ocasiones llegaron a establecerse enfrentamientos armados con los indios. Estas acciones no necesariamente eran sentidas como un fracaso ya que "aunque no se haya logrado por las armadas castigar al enemigo o quitarles sus caballadas para debilitarles sus fuerzas con sólo haberle pisado sus tierras sus dos armadas, se han visto en apuro" (Martínez 26/6/1759).

Dobrizhoffer describe que los abipones "Se jactan de su espíritu bélico, pero temen demostrar sus bondades. Son intrépidos, pero de ningún modo pueden llamarse valientes. [...] Los abipones buscan la gloria, pero nunca la muerte" ([1784] 1968: 360). Dice también que "adoran a la diosa seguridad, arbitro de las guerras, y si no están seguros de que esta los protegerá, nunca se presentan al combate" ([1784] 1968: 361). Relativizando nuevamente estas palabras con el accionar español, hallamos que las distancias entre aquel supuesto *ethos* guerrero y la lógica de las expresiones militares de la colonia se acortan, se desdibujan y ambas aparecen matizadas al ser interpretadas dentro del contexto de acción en que convergen. Ni aquéllos peleaban por fuerza de la costumbre y del hábito, ni éstos por el deber patriótico y el servicio a una Corona distante y, en gran medida, ajena<sup>25</sup>. Es el mismo etnocentrismo europeo que en alguna ocasiones llevó a caracterizarlos como "bárbaros por naturaleza" (Manso 30/11/1745) que ahora pondera las acciones de la colonia al sostener que "La innata cobardía de todos los americanos nos hace apreciar la temeridad de los europeos y su magnanimidad" (Dobrizhoffer [1784] 1968: 362).

A la luz de los documentos, los milicianos no habrían sido ni tan temibles ni tan magnánimos; no sería tan arriesgado sostener que algunas de estas *entradas punitivas* hayan sido pensadas únicamente para intimar a los grupos indígenas sin pretender establecer contacto directo. En parte, porque los soldados coloniales no contaban con ninguna garantía de superioridad bélica frente a aquellos belicosos indios que "desean

---

<sup>25</sup> No debe olvidarse que la mayor parte de los milicianos que se internaban al Chaco eran criollos y mestizos, campesinos humildes que debían dejar sus hogares y negocios por una guerra que no siempre sentían como propia, además de la presencia de otros grupos indígenas amigos que acompañaban a las tropas.

con todas sus fuerzas las armas. Manejan con destreza el arco, la lanza y todo tipo de flechas” (Dobrizhoffer [1784] 1968: 359). Las milicias, compuestas por grupos de campesinos sin mayor entrenamiento en las armas ni en las artes bélicas debían enfrentarse a soldados abipones hábiles e instruidos en las tácticas y estrategias de la guerra. Si el factor humano no marcaba la diferencia, tampoco lo hacían las armas. A pesar de que Dobrizhoffer repite en varias ocasiones el terrible miedo que ocasionaban las armas de fuego a los abipones, dudosamente estas haya significado una clara ventaja frente a las armas nativas. Las armas de fuego eran pocas y, cuando las había, eran más efectivas para atemorizar que para matar, ya que el tipo de lucha cuerpo a cuerpo que entablaban los indios dificultaba el ángulo de acción para disparar proyectiles y volvía más efectivo el uso de armas blancas. Además, su eficacia disminuía en aquellos paisajes que obligaban a las tropas a cruzar anchos ríos y enormes pantanos que, tarde o temprano, terminaban por humedecer la pólvora. Es verdad que, de hecho, los fusiles escaseaban y que la mayoría de los milicianos contaba también con lanzas o espadas para la lucha con los indígenas y, aquí tampoco sus puntas de hierro habrían significado una clara ventaja sobre las confeccionadas por los indígenas. En cuanto a las flechas usadas por los indígenas:

Las puntas de madera son más peligrosas que las de hierro; y las de hueso (preparadas con tibias de zorro) son más fuertes. Cuando las arrojan se quiebran como el vidrio, y sus partes al penetrar en el cuerpo producen un dolor acerbísimo y una herida que deja todos los miembros afectados. La madera embebida en un tipo de veneno nativo produce más dolor y tumor que el hierro (Dobrizhoffer [1784] 1968: 366).

Por otra parte, si los milicianos no conocían mucho de las artes de guerra, menos sabían aún del territorio indígena en donde debían entablar los enfrentamientos, lo que los posicionaba en clara desventaja respecto de los nativos: lo que para los hispanocriollos constituía un escollo, fue para los indios una de sus principales estrategias de supervivencia (Lucaioli 2009). Zavala Cepeda (2007) ha señalado para los mapuches, otros dos aspectos que permiten explicar el temor o la inseguridad de



los colonizadores frente al peligro indígena y que se ajustan perfectamente a nuestro caso:

en primer lugar la certeza de que numérica y técnicamente no cuentan con una superioridad real frente a una ofensiva general nativa y, en segundo lugar, el desconcierto que les provoca el hecho de no poder estar jamás seguros de la fidelidad indígena, a pesar de los acuerdos políticos y el accionar diplomático, ya que los amigos de hoy pueden ser los enemigos de mañana (Zavala Cepeda 2007: 97).

Hallamos otro aspecto sumamente interesante respecto de la vulnerabilidad de las acciones punitivas. Idealmente, en función de los puestos que ocupaban, los jefes militares poseían capacidad de decisión y poder de mando sobre las tropas que tenían a cargo. Sin embargo, en los hechos, el poder coercitivo del jefe no distaba tanto de aquella que detentaban los líderes indígenas abipones. Ni unos ni otros -aunque por distintos motivos- tenían el poder efectivo para hacer cumplir su voluntad y, a pesar de que los cargos coloniales se respaldaban en un complejo entramado de instituciones, sanciones, dispositivos legales y jurídicos destinados a apoyar y asegurar la capacidad de mando, en el campo de batalla ninguno de estos recursos obligaba por sí solo a que los soldados acatasen ciegamente las órdenes. Así, poco antes de las batallas muchos capitanes y maestros de campo amanecían sin sus soldados, quienes molestos o disconformes con alguna decisión que consideraban poco conveniente le volvían la espalda o lo abandonaban durante la noche sin que éste pudiera hacer nada para detenerlos (Dobrizhoffer [1784] 1969). Muchos de estos milicianos eran vecinos que tenían comercio asiduo y fluido con los abipones a través de las reducciones. Este podría haber sido uno de los motivos por el cual un grupo de soldados correntinos desertara al conocer la determinación de atacar efectivamente a los abipones. Este grupo no sólo se sublevó a mitad de camino sino que algunos hombres se dirigieron hacia San Fernando para poner sobre aviso a los abipones e instarlos a tomar las armas en su defensa (Martínez 25/6/1759, López 2/7/1759). A través de este hecho se puede observar, también, la imposibilidad de pensar en la

dinámica de las alianzas entre los indígenas y la colonia, ya que -además de inestables- ninguno de estos sectores conformaban grupos homogéneos y los acuerdos involucraban apenas a algunos representantes de cada uno de ellos.

A lo largo de todo el año de 1759, hallamos en los documentos que los vecinos de Corrientes a pesar de -y justamente por- albergar en su jurisdicción a la conflictiva San Fernando, eran los que más se oponían a esta guerra contra los abipones, buscando siempre la manera de conciliar las diferencias con las otras jurisdicciones y mantener en funcionamiento el enclave de interacción reduccional. Este es el sentido que le otorgamos al largo documento escrito por un funcionario sobre su visita a San Fernando para "imponer a los indios en las leyes que me han parecido más convenientes para el buen gobierno de su pueblo" (López 24/4/1759), en donde expresa su resistencia a amonestar a los indios a través de las armas. López les aconseja que cesen con las hostilidades para evitar las acciones ofensivas, aunque manifiesta sus temores de que "en caso de hallarlos inobedientes" deba igualmente

proceder contra ellos sin embargo de los inconvenientes que de esta resolución se teme, como son el deshacerse del pueblo y perder la jurisdicción de las Corrientes este muro que hasta ahora le ha servido de tal contra las invasiones de los indios de tierra adentro. El que deshecho el pueblo se renueve la guerra contra las Corrientes (López 24/4/1759).

No obstante todas estas dificultades, algunas expediciones lograban llevarse a cabo y a través de ellas los milicianos pudieron llevar de regreso numerosas cabezas de animales, expolios que los abipones tenían en sus campamentos frutos de asaltos y malones anteriores, cautivos indígenas que ubicarían en las ciudades coloniales como servicio personal o que remitirían hacia otras reducciones y, lo que para ellos era el mejor resultado, liberar a los españoles cautivos entre los abipones -quienes a pesar de estos esfuerzos muchas veces preferían quedarse en los campamentos indígenas (Dobrizhoffer [1784] 1968 y 1969). En un extenso documento de 1747, en el cual se certifica el estado de las fronteras de la Gobernación del Tucumán, se narra una

entrada realizada en noviembre de 1746 por el Teniente de Gobernador de Santiago del Estero, José de la Barreda, en la cual se había accedido a unas rancherías indígenas en donde

se apresaron treinta y nueve piezas, rescataron cuatro cautivos, y los considerables despojos de mil y trescientos caballos, y mulas, seiscientas ovejas, y otras alhajas y preseas que guardaban los indios de las que habían saqueado de alguna de nuestras poblaciones, en los años antecedentes (Aguirre *et al.* 18/8/1747).

Luego de apropiarse de todo aquello que les interesaba, al igual que lo hacían los abipones, "se le pegó fuego a todo lo que no pudo servir al despojo y curiosidad de los soldados" (Anglés 19/8/1736). Como entre los indígenas, la toma de objetos por parte de los soldados hispanocriollos respondía a múltiples objetivos; algunos objetos eran buscados por su valor económico a manera de pago -recordemos que la gran mayoría de milicianos eran vecinos que no recibían retribución alguna por sus servicios-, pero otros eran buscados como trofeos de guerra, símbolos de su valentía en la acción armada y sustento para el reconocimiento por parte de los otros:

Recorren todos los rincones: recogen cántaros, ollas, calabazas, pieles de animales, plumas de avestruces, en fin, todo aquello que descubren hasta dejar nada más que el polvo, y llevan estos cachivaches a sus casas, como trofeo, para que puedan admirarlos sus vecinos y descendientes. (Dobrizhoffer [1784] 1969: 69).

Otras tantas veces, las *entradas punitivas* constituían la antesala para las negociaciones. Cuando aún no estaban fundadas las reducciones, el Gobernador de Buenos Aires, José de Andonaegui le expresó en cierta ocasión al Marqués de la Ensenada "haber hecho una entrada contra los indios abipones, conseguido pasar a cuchillo a muchos, rescatar vario cristianos que tenían *de lo que resultó pedir paz y religiosos jesuitas para reducirse*" (Andonaegui 15/6/1749, el destacado es nuestro).

También la fundación de Concepción habría estado precedida por una *entrada punitiva*. En aquella comitiva de santiagueños, el Maestre de Campo Landriel -a quien Dobrizhoffer ([1784] 1969: 63-66) le atribuye una sobresaliente participación en varias entradas realizadas por Barreda- había capturado “algunos indios más lentos para la fuga y un grupo de mujeres, niños y niñas débiles que ya no tenían posibilidad de huida”, que sumaban más de cien cautivos además de llevar consigo algunas españolas que ellos tenían y de haber sustraído del campamento de Alaykin, “utensilios y plata, frutos de latrocinios, muchas centurias de caballos y abundantes vacas” (Dobrizhoffer [1784] 1969: 64). El deseo de recuperar sus mujeres cautivas fue el motivo por el cual el cacique Almaraz, representando a Alaykin, se presentó en Santiago del Estero para negociar la reducción (Brigniel 6/4/1749, Breve relación s/f, Dobrizhoffer [1784] 1969).

Es claro, entonces, que la presión de las armas podía instaurar un diálogo, forzado pero diplomático, en donde nunca faltaron los intercambios de cautivos y las promesas de abandonar las mutuas hostilidades en función de una reciente amistad. Este parece haber sido el final de las expediciones iniciadas en 1759. En 1763, a partir de unas cartas escritas por los Gobernadores y por el Virrey del Perú y, especialmente por las noticias de Pedro de Cevallos de que los indios del Chaco se hallaban con intenciones de reducirse y hacer las paces con las ciudades, el Consejo de Indias resolvió no continuar con el proyecto de apertura de las rutas fluviales y cesar con las entradas militares (Consejo de Indias 7/11/1763).

El año de 1763 coincide con la fundación de la reducción del Timbó en el Paraguay, solicitada por el cacique Deguachi que, hasta el momento, pertenecía al grupo de abipones libres. Esta reducción, encargada desde su inicio al padre Dobrizhoffer, fue la más inestable de todas, fundada con mínimos recursos fue asiduamente abandonada y rehabilitada por grupos de abipones libres que buscaban en ella refugio y asilo por sus enemistades con los abipones de San Jerónimo, con quienes siempre estaban envueltos en la espiral de las venganzas mutuas. Por otra parte, y aunque aquí no lo desarrollaremos en detalle, la fundación del Timbó desató una interminable y

sangrienta serie de enfrentamientos entre los abipones que la ocupaban y grupos de mocovíes y tobas aliados que reclamaban sus derechos sobre aquél territorio (Dobrizhoffer [1784] 1969, Furlong 1938, Susnik 1971, Araujo Cypriano 2000). Ya hemos mencionado en el Capítulo 5 que este sitio era codiciado por los grupos libres por constituir un paso ideal para el cruce de los ríos que conducían a Asunción; era esta la ruta que utilizaban abipones, mocovíes y tobas para huir de los asaltos a aquella ciudad o a las misiones de guaraníes. El entonces Gobernador Martínez Fontes había creído ideal ubicar en este espacio la nueva reducción para que los abipones cerraran la puerta a las incursiones indígenas sobre la otra banda del Paraguay. Las incursiones declinaron pero la violencia se volcó a la reducción que se vio continuamente hostigada por los ataques de los grupos indígenas tobas y mocovíes, antes aliados y ahora enemigos. Estos enfrentamientos que pusieron en verdadero peligro la reducción, apenas mantenida por Dobrizhoffer y unos pocos abipones -en su mayoría mujeres y niños-, activaron las alianzas militares acordadas con los paraguayos al momento de la fundación y derivaron en una serie de *entradas punitivas* conjuntas al Chaco destinada a acallar los conflictos con los indios libres. Los abipones reducidos en Timbó colaboraron con las tropas del Maestro de Campo Fulgencio de Yegros enviadas por el Gobernador Martínez Fontes, y aunque la alianza salió victoriosa, matando a muchos y llevándose a otros tantos, estos enfrentamientos sólo exacerbaron los ánimos y estimularon nuevos ataques sobre Timbó. En este sentido, estas entradas ocurridas en 1765 no fueron muy diferentes a tantas otras incursiones realizadas por un frente aliado de indios amigos y milicianos contra el Chaco<sup>26</sup>. Sin embargo, el registro que Dobrizhoffer hizo de esta entrada nos permite reflexionar sobre otro asunto siempre presente en las incursiones de violencia en las fronteras y que consiste en la toma de cautivos.

Hemos mencionado que los cautivos formaban, junto a las manadas de ganados, uno de los principales móviles de los enfrentamientos, ya sea para su captura o para su liberación. Los cautivos, verdaderos dispositivos de mediación entre los grupos en oposición, irradiaban potenciales intercambios económicos, políticos y diplomáticos

---

<sup>26</sup> Como aquellas en las que participaron los abipones de San Jerónimo, San Javier y las tropas santafesinas. Ver por ejemplo, Sánchez (26/1/1751), Urizar (30/6/1754) y Paucke (1764).

muy útiles para el curso de las relaciones interétnicas. Esta entrada realizada en conjunto por los abipones del Timbó y los milicianos asunceños nos muestra los conflictos posteriores entre los aliados en relación al reparto de los cautivos. (Dobrizhoffer [1784] 1969, Susnik 1971). Habiendo sido los abipones los que habían hallado los campamentos enemigos y combatido cuerpo a cuerpo con ellos, se arrogaban para sí el derecho de quedarse con los cautivos -hombres, mujeres y niños tobas apresados en la batalla-. Por su parte, siendo estos los únicos símbolos que podían dar cuenta en la ciudad de la magnitud de los hechos ocurridos en el interior del Chaco, Yegros deseaba llevarlos a Asunción para hacer gala de su valentía. Dobrizhoffer, queriendo armonizar con unos y con otros, se mantenía al margen de la disputa y, aunque consideraba que los abipones tenían mayores derechos por su indudable protagonismo en la lucha, ansiaba que éstos fueran trasladados a Asunción para evitar así futuras represalias tobas movidas por la venganza y el deseo de recuperar su gente (Dobrizhoffer [1784] 1969). Finalmente, acordaron que unos pocos cautivos serían llevados por Yegros y el resto permanecería en Timbó,

Pero como no había ningún lugar donde tener encerrados a los cautivos y éstos gozaron de plena libertad para vagar como los demás, poco después se dispersaron todos juntos tal vez aprovechando que sus amos estaban ausentes o dormidos (Dobrizhoffer [1784] 1969: 312).

Alcanza con considerar apenas estas discusiones en torno a los cautivos de las expediciones para obtener una visión superficial de la complejidad de las relaciones interétnicas tejidas a través de ellos. Este tema será retomado brevemente al final del próximo apartado. Aquí, solo mencionaremos que entre los hispanocriollos, los cautivos indígenas además de convertirse en vectores de negociación e intercambio político-diplomático, podían ser entregados como premio o vendidos para realizar tareas domésticas en las casas de los vecinos de las ciudades, también podían ser enviados como ayudantes al servicio de otras reducciones -generalmente de guaraníes- (Dobrizhoffer [1784] 1969). Eventualmente, en casos extremos, algunos cautivos fueron enviados a la cárcel pública o deportados a otras jurisdicciones. Valga

como ejemplo el caso de los tres caciques abipones del Chaco que, capturados por las tropas santafesinas aliadas a grupos de abipones y mocovíes reducidos en San Jerónimo y San Javier, fueron enviados a la cárcel en Montevideo<sup>27</sup>. Su liberación no es menos ilustrativa, ya que se logró como un último intento de los gobernadores de Santiago del Estero y Santa Fe por mantener la paz en las fronteras, tras numerosos reclamos, presiones y agresiones de los grupos abipones libres seguidores de aquellos (Actas del Cabildo de Santa Fe 1/6/1754, Urizar 30/6/1754, de la Vega 17/7/1756, Paucke 1764, Dobrizhoffer [1784] 1969: 173 y 186-187, Muriel 1919: 68).

### La guerra colonial en su expresión indígena: los malones

Señalamos anteriormente que la guerra en las fronteras que involucró a los abipones - entre otros grupos indígenas- y distintos sectores hispanocriollos se manifestó principalmente bajo dos modalidades: las *entradas punitivas* de los hispanocriollos al interior del Chaco, cuya dinámica acabamos de analizar y los *malones* realizados por los abipones en los emplazamientos coloniales. Pongamos ahora la mirada en la versión indígena de la *guerra colonial*.

El término malón, proviene de la lengua mapuche y hace referencia a “una forma particular de agresión rápida y sorpresiva, cuyo objeto principal es la apropiación o

---

<sup>27</sup> Los nombres de estos caciques aparecen cambiados en las diferentes fuentes que retomaron el hecho, aunque el episodio es claramente reconocible en todas ellas. Dobrizhoffer ([1784] 1969: 173) sostiene que fueron los caciques Pachieke -hijo de Alaykin-, Zapancha y otro, pariente de la mujer del cacique Apaikin, cuyo nombre dice no recordar. Muriel (1919: 68) señala que se trató de Pachieke, Zapancha y Emagmequín. En las Actas de Cabildo de Santa Fe del 1/6/1754 se mencionan a los caciques Chapanchi, Aleychin y Barbudo. Urizar (30/6/1754) señala a Alaiquín, Chapanchi y el Barbudo mientras que Paucke (1964) menciona a Barbudo, Alazquincito y Nevelachiquin. No cabe dudas de que Alazquincito o Aleychin no era otro que Pachieke, hijo del célebre Alaykin. Zapancha, que aquí aparece también como Chapanchi, es mencionado en otros documentos como Chapancho (Sánchez 30/3/1750, Breve relación s/f).

recuperación de bienes, ganados y/o personas”<sup>28</sup> (Zavala Cepeda 2007: 95). Este término aparece mencionado en las fuentes jesuitas desde principios del siglo XVII<sup>29</sup> y se ha mantenido vigente hasta la actualidad para el estudio de las relaciones violentas entre indígenas e hispanocriollos. Numerosos autores han abordado el estudio de los malones a partir del análisis de diferentes aspectos sociales, económicos y simbólicos; también como estrategias políticas y formas de persuasión a través de la violencia sobre los emplazamientos coloniales practicadas por los grupos del sur de Chile, de la Pampa y de la Patagonia de la actual Argentina (Mandrini 1984, Crivelli Montero 1991, Mayo y Latrubesse 1998, Quijada 2002a, Boccara [1998] 2007, Nacuzzi 2007c, Zavala Cepeda 2007, Bechis 2008b, entre muchos otros).

El concepto de malón ha sido trasladado y utilizado por los estudiosos de las fronteras coloniales a otros contextos espaciales y temporales. Para el Chaco, algunos investigadores han analizado o hecho referencia a los malones de los grupos guaycurúes (Cordeu y Siffredi 1971, Fuscaldó 1982, Saeger 1985, Vitar 1997, Nesis 2005, Santamaría 2007), sin embargo, la expresión no aparece en las fuentes chaqueñas de la época. En los documentos de origen gubernamental, este tipo de episodios han sido registrados con vocablos más generales como ataques, muertes, robos, asaltos o invasiones. Las únicas menciones del vocablo malón las hemos hallado en la obra de Dobrizhoffer. En una de esas menciones, Dobrizhoffer ([1784] 1969: 56) utiliza este vocablo para referir al conjunto de varios abipones que “arremetiendo desde el mismo Chaco había invadido en un mismo ataque” las fronteras coloniales. Este término, aparentemente ligado aquí también a la agresión imprevista sobre los emplazamientos hispanocriollos, en la obra del jesuita aparece sólo tres veces y en todas ellas hace referencia más específicamente al grupo de agresores que al tipo de acción violenta que realizaban: “un malón de abipones”, “un gran malón de abipones a las órdenes de Alaykin” (Dobrizhoffer [1784] 1969: 56 y 78)

---

<sup>28</sup> Otros autores han analizado diferentes aspectos sociales, económicos y simbólicos, estrategias políticas y formas de persuasión asociadas a los malones indígenas que los grupos del sur de Chile, de la Pampa y de la Patagonia realizaban sobre los emplazamientos coloniales, analizando la complejidad de estas formas de interacción (Crivelli Montero 1991, Quijada 2002a, Nacuzzi 2007c).

<sup>29</sup> Un breve análisis del uso del término malón en las fuentes chilenas puede consultarse en Zavala Cepeda (2007: 95).



o cuando habla de los mbyá guycurúes -oækaklót-, comenta que “enviaban por delante a algunos de los suyos con el fin de arrancar a escondidas las estacas clavadas en la tierra para seguridad del lugar, dejando libre la entrada al resto del malón” (Dobrizhoffer [1784] 1968: 389).

Podría pensarse que la larga trayectoria de los jesuitas en el territorio del sur de Chile habría influido en la construcción de una jerga específica que tomaba vocablos indígenas y que podría haber sido utilizada por la Compañía de Jesús en las diferentes fronteras hispanoamericanas en donde la orden estuvo presente. Sin embargo, no hemos hallado este vocablo en las obras de los otros jesuitas que misionaron en el Chaco. Esta singularidad nos llevó a reflexionar sobre su uso en la obra de Dobrizhoffer y cuestionar la versión española que estamos utilizando, que se trata de la única traducción realizada al castellano. Al consultar las versiones en inglés y latín, que fueron publicadas casi simultáneamente en 1783 y 1784 respectivamente y sobre las cuales se basó la traducción al castellano, encontramos que en ellas el término *malón* no fue originalmente utilizado por el jesuita. Para hacer referencia a los grupos de indígenas que participaban de las incursiones, ambas obras recurren a otras expresiones, como “the rest of de company” (Dobrizhoffer [1783] 1822 a: 377) o “a vast troop of Abipones” (Dobrizhoffer [1783] 1822 b: 79) o “hordes of the savages” (Dobrizhoffer [1783] 1822 b: 54)<sup>30</sup>. En la versión latina se caracteriza a estos grupos asaltantes con la expresión “ingens Abiponum” o “barbarorum contubernia” (Dobrizhoffer 1784: 78 y 55), aparentemente señalando el aspecto negativo de las alianzas indígenas contra los hispanocriollos<sup>31</sup>. Todo esto nos lleva a concluir que el uso del término *malón* en la versión española de la obra de Dobrizhoffer se debe a una particular interpretación de estos pasajes realizada en el momento de la traducción. En este sentido, al caracterizar determinadas incursiones abiponas sobre las fronteras

<sup>30</sup> Muy llamativa es la versión inglesa de la siguiente cita en español “Cada vez que un malón de abipones, arremetiendo desde el mismo Chaco había invadido en un mismo ataque, apenas eran suficientes los soldados para custodiar los cautivos” (Dobrizhoffer [1784] 1969: 56). En inglés, el significado es opuesto, se menciona a los santiagueños entrando al territorio chaqueño y no a la inversa: “They [santiagueños] had made such frequent inroads into Chaco, an so many successful invasions of the hordes of the savages, that the soldiers were scarce sufficient to guard the captives” (Dobrizhoffer [1783] 1822 b: 54).

<sup>31</sup> Esta reflexión surge de la definición de “contubernio” como alianza con fines censurables, ilícita y reprochable.

chaqueñas como “malones” indígenas, debemos recordar que estamos imponiendo, nuevamente, categorías ajenas -del contexto interétnico de los reche o mapuche del sur de Chile- para la interpretación de determinada forma de interacción entre abipones e hispanocriollos. Hecha esta advertencia, proponemos analizar las formas que adoptaron en las fronteras chaqueñas este tipo de incursiones indígenas que los investigadores hemos llamado *malones* -tomando prestada una antigua voz nativa- y que actualmente, se define como irrupción o ataque inesperado de indígenas; felonía inesperada que alguien ejecuta en daño de otra persona; o mala partida<sup>32</sup> (RAE 2001).

Parece ser, entonces, que el *malón* se caracteriza por dos cosas: se trata de una agresión realizada por indígenas y se presenta de manera inesperada<sup>33</sup>. Hasta aquí, ningún elemento nos permite diferenciar a los malones de los episodios de violencia que hemos analizado y caracterizado como *asaltos* y, no obstante, creemos que se trata de dos formas de violencia distintas y particulares. Tampoco llegamos a mejor destino si pretendemos buscar la diferencia en cuanto a los objetivos que movilizaban ambas acciones, ya que -como hemos señalado anteriormente- los motivos sociales, económicos y políticos, explícitos e implícitos, grupales y particulares, así como también las consecuencias directas e indirectas de estos actos, se entretajan de tal manera que sobrepasan cualquier intento de clasificación. El camino que nos queda para la caracterización es a partir de sus rasgos formales aunque, insistimos, nunca se trata de categorías estancas ni definitivas, sino apenas de tendencias repetidas.

El *malón*, a nuestro entender, se realiza siempre sobre un emplazamiento colonial sea estancia, villa, fuerte o misión; se trata de incursiones programadas que requieren una logística y organización -horario del ataque, forma de ingreso, retirada, etc.-; que se ejecuta de forma grupal y supone la participación conjunta de hombres adultos y

<sup>32</sup> Según señala Zavala Cepeda (2007) el término *malón* ha sido incorporado al diccionario de la Real Academia Española en 1914.

<sup>33</sup> Habiendo analizado la dinámica de la violencia en las fronteras coloniales del Chaco, creemos interesante señalar que el carácter imprevisto de los ataques se limitaba al desconocimiento del momento preciso en el que el *malón* se llevaría a cabo, ya que no sería congruente pensar en que estos episodios eran del todo inesperados si tenemos en cuenta el continuo estado de alerta y sensación de vulnerabilidad frente a las incursiones indígenas que se expresa en los documentos provenientes de los distintos emplazamientos coloniales, de cualquiera de las tres fronteras chaqueñas que hemos descrito.

diestros en el manejo de las armas. Estos episodios no necesariamente involucraban a todos los hombres de armas del grupo en cuestión, sino que podían llevarse a cabo por grupos pequeños y sin el consentimiento ni conocimiento del resto de la población indígena que no participaba de la incursión. Igualmente, estas hazañas eran, en sí mismas, manifestaciones de la guerra que los abipones libraban con la colonia. Así, estos episodios de violencia sobre las fronteras chaqueñas, primordialmente ejecutados por ciertos caudillos abipones en busca de prestigio y reconocimiento social, se inscriben dentro de la puja por la autonomía indígena y la resistencia al control político y económico de los colonizadores.

#### La Virgen de Río Seco<sup>34</sup>

**A**abriéndose camino entre las cimas de los montes que delimitan las jurisdicciones de Córdoba y Santiago del Estero, se extendía una fértil planicie muy rica en ganados de todo tipo. Las óptimas condiciones de este espacio, atravesado por el llamado Río Seco que cuando descendían las aguas de lluvias escondía su torrente arenoso en un abundante caudal, había contribuido a que cada vez más pobladores se asentaran en sus tierras formando predios y haciendas, aquí y allá. Los moradores habían construido en aquella zona un elegante templo de piedras dedicado a la Divina Madre, a donde concurren muchos devotos de la zona a invocar los beneficios divinos a cambio de ofrendas de plata.

Por aquel tiempo, unos españoles cautivos por los abipones -quizá para comprar su libertad- le hablaron a Alaykin del templo, las ofrendas y los numerosos ganados de la zona. Un ataque improvisado no hubiera dado buenos resultados, y es por ello que Alaykin mandó espías a la zona para observar los detalles a partir de los cuales poder planear una estrategia acorde al botín que prometía. Pocos días después, largas filas de abipones en clave de guerra ocuparon de imprevisto los desfiladeros y con su presencia cerraron los caminos, obstaculizando la futura huida de los españoles. Pero nadie opuso resistencia. Casas y campos fueron saqueados y todo aquello que tenía vida cayó muerto o capturado. Los pocos que aún se mantenían en pie, hicieron fuerza del miedo para huir de las manos del enemigo. Inmensos rebaños de mulas y caballos conformaron el botín más preciado por los abipones, quienes, sin embargo, no se contentaron con aquello.

<sup>34</sup> Narración basada en la reconstrucción de los hechos registrados Dobrizhoffer ([1784] 1969: 81-82).

La puerta misma del templo, provista de láminas de hierro y fuerte trancas, fue destrozada a hachazos y los utensilios sagrados de oro y plata cargados en los caballos indígenas. Las campanas de la iglesia fueron bajadas de su torre. No corrieron mejor suerte las imágenes de la Virgen y de San José, que acompañaron el regreso victorioso hacia el Chaco.

Se cuenta que nada quedó en los campos, en las casas, ni en el templo. Ni siquiera las cabezas de los desafortunados permanecieron en sus cuerpos. Según la costumbre abipona, la verdadera victoria descansaba en aquellos macabros trofeos de guerra que, ya en sus campamentos y expuestos a los ojos de quien quisiera verlos, serviría para recordar las hazañas y engrandecer a los héroes. Con tanta prudencia como a la llegada, los hombres de Alaykin comenzaron la retirada.

Ocurrió que no lejos de allí se encontraba el Teniente de Gobernador Francisco de la Barreda con sus tropas ocupado en no sé que asuntos de guerra. Enterado por los pocos fugitivos de los hechos ocurridos horas antes en Rio Seco, dicen que salió en busca de los abipones más motivado por recuperar las imágenes sagradas que por imponer castigo. Persiguió sus rastros durante el día y la noche y enorme fue su desazón cuando descubrió que aquellos se habían dividido en dos columnas, obligándolo a tomar una decisión que podía alejarlo de su objetivo. Pero Barreda andaba de suerte y poco más adelante halló a un grupo de abipones ocupados en las celebraciones de rigor que suceden a las victorias y con sus caballos desensillados recobrando el aliento. El sorpresivo aparecer de los santiagueños sobresaltó a los abipones que huyeron a pie a resguardarse en una selva contigua, dejando desamparado el botín en manos de aquellos soldados.

Fue grande la alegría de Barreda al hallar la imagen de la Virgen -aunque San José ya descansaba en el fondo de alguna laguna al paso- y, apropiándose de los caballos, redujo a cenizas las monturas para debilitar al enemigo. Viendo que los abipones, tenaces como nadie, no abandonaban sus refugios, Barreda señaló que era tiempo de regresar.

Tres días después de aquel cruento episodio, las tropas santiagueñas hacían su entrada triunfal en Córdoba, enarbolando la imagen de la Virgen que, entre aquellos devotos, sirvió de bálsamo para aligerar las ofensas recibidas.

Este relato está basado en uno de los tantos episodios que nos presentan las fuentes sobre malones indígenas en los establecimientos hispanocriollos. Lo hemos elegido por tratarse de uno de los más ricos en detalles y porque nos sirve como disparador para abordar la dinámica de los enfrentamientos en los emplazamientos coloniales. Algo ya se ha dicho en los apartados anteriores respecto de los *asaltos* y las *entradas punitivas*, aquí avanzaremos sobre las especificidades propias a los *malones*.

Aunque no nos fue posible determinar la fecha exacta de este hecho, seguramente se desarrolló entre los años de 1743 -año en que asume Barreda al cargo de Teniente de Gobernador de Santiago del Estero- y 1750, fecha en que se establece la paz con Alaykin sobre la cual se funda la reducción de Concepción. Lo que es interesante destacar, entonces, es que se trata de un episodio ocurrido antes de los acuerdos de reducción. Esto es importante, ya que pareciera ser que una vez acordadas las paces con la mayoría de los grupos abipones, los malones con tantas muertes habrían declinado dando lugar a una modalidad menos violenta orientada más al robo de ganados que a los destrozos y asesinatos. Igualmente, este episodio aunque pre reduccional, transcurría en un período de asidua interacción entre los grupos indígenas y los actores coloniales. Probablemente, en el momento más álgido de las tensiones interétnicas que, en el punto que se encontraban, no habrían podido prolongarse en el tiempo mucho más. Poco antes de los acuerdos reduccionales la interacción entre abipones e hispanocriollos era asidua y había tejido lazos de mutua dependencia económica que se encauzaban tanto por las vías pacíficas del intercambio como a través de la *guerra colonial*. Las fronteras condensaban esfuerzos y relaciones contradictorias: aquellas de la interdependencia y el mestizaje que tendía a acercar a los actores; y aquella de la resistencia/dominación que tendía a oponerlos. Creemos que los *malones* condensaron la manifestación de ambas tensiones; conjugaban el deseo por apropiarse de bienes coloniales, tomar cautivos y ganados tanto por sus beneficios económicos como por el discurso político que este tipo de acciones transmitía. Poco después, las reducciones también habrían permitido la expresión de ambos discursos o, mejor dicho, se habrían conformado como espacios de autonomía a través de la interacción, como hemos analizado en el Capítulo 5.

En el episodio de Río Seco se mencionan ciertos aspectos de interés a la hora de analizar el *malón* desde la perspectiva indígena. En primer lugar, tal como señalamos respecto de algunos *asaltos*, este ataque abipón sobre los emplazamientos cordobeses fue precedido de una cuidadosa planificación que involucraba la presencia de espías observando los caminos, las acciones y las características del espacio. El uso de espías

constituía una de las principales estrategias indígenas en el arte de la guerra que, en esta ocasión, tuvo lugar antes de realizar el ataque. Otras veces, los espías operaban durante las travesías hacia el campo enemigo, adelantándose a su grupo y anunciando la presencia de posibles peligros o los movimientos de los enemigos (Dobrizhoffer [1784] 1968 y 1969). Por medio de este recurso los líderes abipones podían rediseñar la estrategia del ataque sobre la marcha o bien abortar la expedición cuando, por ejemplo, sus hombres reconocían un mayor número de contrincantes que el esperado o los hallaban advertidos de su llegada. En estos episodios, el factor sorpresa aseguraba buena parte de la victoria y una mayor accesibilidad al botín; cuando los hispanocriollos eran advertidos de un posible ataque protegían sus bienes, ganados y mujeres en sitios seguros y se alzaban en armas. Frente a esta alternativa, la mejor opción era la retirada. Pero cuando el *malón* llegaba de improviso, eran los hispanocriollos o los indios de las misiones atacadas los que llevaban las de perder.

Los caballos constituyeron una parte esencial de la dinámica del malón. Permitían grandes desplazamientos en corto plazo, entradas sorpresivas y huidas veloces; a su vez, posibilitaban el traslado de objetos y cautivos y el arreo de las numerosas cabezas de ganado secuestradas en los emplazamientos coloniales (Susnik 1972, Schindler 1985, Saeger 2000). El caballo era, también, el principal instrumento de guerra, tanto para los indios como para los hispanocriollos. En ese sentido, el robo de caballos -siempre presente en este tipo de ataques- tenía un doble motivo económico y militar orientado a debilitar las posibilidades de reacción del enemigo. Sin caballos no había guerra.

Como hemos mostrado en el Capítulo 5, en las reducciones circulaba mayormente ganado vacuno a través de las donaciones, la caza cimarrona, el robo y el comercio destinado a la subsistencia, el intercambio y el mantenimiento de las redes sociales de hospitalidad indígena -es decir, para cubrir el compromiso de generosidad que recaía en ciertos individuos-. La presencia de grandes tropas de caballos era común en estos espacios. Pero, entre los grupos no reducidos, la relación parece invertirse. Estos grupos, sobre los cuales hay muy poca información precisa acerca de sus actividades

al interior del Chaco, parecen haberse acercado a las fronteras coloniales, a través de los *malones*, para apropiarse de grandes tropas principalmente conformadas por caballos que luego serían conducidas al interior del Chaco. Los caballos podían ser trasladados con mayor facilidad por los caminos, los ríos y los pantanos que el ganado vacuno, más asustadizo. Asimismo, el ganado vacuno era principalmente destinado a la alimentación mientras que el caballo se infiltraba en una amplia gama de actividades y relaciones; formaba parte tanto de la dote de la novia como de las acciones de guerra, permitía mantener relaciones asiduas en las fronteras y, a la vez, mantener sus campamentos en el corazón de espacio chaqueño no colonizado; además, era una segura moneda de cambio. Santamaría (2007) sostiene que la presencia de grandes manadas de caballos entre los grupos indígenas habría estado asociada a las mayores posibilidades comerciales que brindaba en los mercados coloniales. Según el autor, los indios poseían caballos que serían trocados en las fronteras por las vacas que les servían de alimento siendo un negocio conveniente para ambas partes: los caballos eran de fácil acceso para los indios y mediante ellos se adjudicaban las vacas que ansiaban, mientras que para los hispanocriollos el canje de una vaca -de menor valor relativo- por un caballo constituía siempre una transacción conveniente. Sin embargo, nosotros no hemos hallado en las fuentes indicios de este comercio de caballos por vacas, siendo las vacas y caballos animales de igual acceso para los grupos indígenas, ya sea cazando las manadas silvestres o robando en las estancias. Sí podemos aventurar que mientras las vacas entre los grupos no reducidos parecen haber mantenido una mayor libertad -recordemos que no había uso de corrales-, los caballos -por sus múltiples funcionalidades- habrían sido mejor custodiados y protegidos de posibles pérdidas o robos.

Algunos autores han sostenido que era el deseo de adquirir animales, vacas y caballos, lo que movilizaba los malones sobre las fronteras (Susnik 1971, Fuscaldó 1982, Saeger 1985, Santamaría 1999a y 2007, Paz 2003). Estos autores suelen remarcar el aspecto económico de este tipo de acciones aunque desde diferentes perspectivas. Mientras que para Susnik (1971) la *guerra* sobre las estancias habría sido una adaptación de las actividades de caza a las nuevas posibilidades de las fronteras

orientada a obtener alimentos y bienes de subsistencia, para Paz (2003) constituía una vía de acceso a aquellos bienes exóticos que los indígenas no podían adquirir a través del intercambio o las donaciones, como las armas de fuego<sup>35</sup>. Santamaría (2007: 77) sostiene que el robo de ganados, principalmente caballos, respondía a un motivo subsistencial alternativo destinado a suplir “la endeblez productiva de las tolderías orientadas a la pesca y la recolección en algunos períodos del ciclo anual”. El autor, aunque aparentemente centra su análisis en los grupos toba, lo hace extensivo a los otros grupos indígenas chaqueños, señala que el *malón* constituía un recurso extremo íntimamente relacionado con ciertos condicionantes ambientales. Los grupos indígenas, según esta interpretación, seguirían con sus movimientos los recorridos de las grandes manadas de ganado vacuno que vagaban por el Chaco y que, en épocas de sequía, tendían a acercarse a los emplazamientos coloniales en busca de agua. Este acercamiento de los animales a las fronteras atraía a los grupos indígenas que los seguían y eran constantes motivos de conflictos, ya que los hispanocriollos se asignaban de hecho el usufructo de los animales alzados entrando en tensión con los indígenas que también los usufructuaban y se llevaban de las estancias los animales que venían siguiendo y los ajenos que se les sumaban. Según esta interpretación, “períodos de escasez propician la expansión y la guerra, y períodos de abundancia restablecen la paz y persuaden al indio a comerciar en haciendas o fuertes-reducciones” sus propios productos por bienes coloniales (Santamaría 2007: 78).

Creemos que esta interpretación es ingenua en varios aspectos. Ya hemos abordado el tema del nomadismo indígena en el Capítulo 3 y desarrollado nuestra interpretación de que se trata de una estrategia sumamente flexible e idónea para la explotación de múltiples recursos a lo largo del tiempo y del espacio<sup>36</sup>. En este sentido, no hallamos

---

<sup>35</sup> A pesar de que Paz (2003) señala que los objetos más buscados eran las armas de fuego, no hemos hallado en las fuentes que se tratara de objetos particularmente deseables ni que buscaran su apropiación a través de los *malones*. En todo caso, creemos que el uso de armas de fuego en manos de los indígenas habría tenido mayor repercusión en los ámbitos de las reducciones que entre los abipones libres; aunque igualmente su uso habría sido excepcional.

<sup>36</sup> Esta cuestión ya ha sido explicadas también desde otras disciplinas a partir de la década de 1960, especialmente desde la arqueología. La organización social y económica de los grupos cazadores recolectores nómades fue un tema largamente discutido desde el ámbito académico. En 1968, en Chicago, se celebró la conocida conferencia “Man the Hunter” que constituyó uno de los más acalorados debates especializados en torno a esta temática en tanto disparó una producción académica renovada



motivo alguno ni para que la carne vacuna constituya el único alimento posible<sup>37</sup> ni para que los grupos nómades deban “seguir” este alimento al punto de hallarse involucrados en un enfrentamiento en las fronteras si este no era el objetivo. Santamaría va más allá, incluso, al sostener que los grupos indígenas no tenían por qué conocer que estaban quebrantando ley jurídica alguna cuando el robo no era un concepto propio de la dinámica de sus sociedades comunales. Creemos que postular esto implica negarle a los indígenas la capacidad de interacción con los otros y de adaptación de las propias instituciones en el contacto interétnico. No es mucha la distancia entre este supuesto y aquel que coloca a los indígenas presos de sus propios sistemas culturales. Santamaría (2007) critica la explicación reductivista de Clastres (1977c) en torno a la guerra indígena entendida a partir de la “pulsión de la muerte” que motivaría al guerrero ávido de prestigio y, sin querer, él mismo cae en cierto reduccionismo cultural, ahora centrado en el plano económico. A lo largo de esta investigación hemos abordado a los grupos abipones desde varias perspectivas de análisis, políticas, económicas y sociales. Todas ellas nos muestran actores conscientes y hábiles estrategias que nunca se habrían visto envueltos en una guerra interétnica por el solo hecho de seguir a una vaca hasta la fuente de agua. El *malón* sobre el templo del Río Seco nos muestra, justamente, una logística cuidadosamente calibrada a la medida de las circunstancias.

Desde una perspectiva completamente distinta, Djenderedjian (2004) analiza a los malones -a los que llama “guerra de corso”-, como una estrategia indígena surgida de las condiciones coyunturales y que habría sabido combinar aspectos económicos,

---

acerca de las actividades económicas y el nomadismo. Dentro de esta línea, Richard Lee (1981) demostró que la vida de los grupos recolectores puede ser confiable, llevadera e incluso abundante a partir de ciertas adaptaciones de los grupos cazadores a su medio ambiente, como ser: la movilidad en extensas áreas, el tamaño limitado del grupo, una estructura flexible, escasa riqueza material y el acceso generalizado a los recursos. Marshall Sahlins (1974), a su vez, propuso un nuevo modelo de cazador recolector basado en necesidades escasas de fácil satisfacción dentro de un contexto de grupos sociales móviles. De esta manera, las necesidades restringidas garantizarían cierto nivel de “opulencia” en las economías cazadoras recolectoras.

<sup>37</sup> Recordamos lo expuesto en el Capítulo 3 acerca de la enorme biodiversidad de los hábitats chaqueños que ofrecían múltiples opciones alimentarias a los grupos indígenas a través de la caza, la pesca y la recolección, ya sea por apropiación directa o a través del intercambio con grupos alejados. Creemos, nuevamente, que es una cuestión etnocéntrica la que posiciona la carne vacuna como alimento primordial, aunque seguramente sí lo fue en las misiones, justamente porque la subsistencia de los indígenas corría por cuenta y orden de los funcionarios coloniales y jesuitas.

políticos y simbólicos. Esta estrategia, para el autor, llevaba el germen de su propia ruina ya que se asentaba sobre un inestable equilibrio que oscilaba entre el enfrentamiento y la paz; las tropillas de animales robadas en las jurisdicciones coloniales más alejadas eran trocadas en las ciudades amigas por otros bienes europeos. De este modo, siempre era necesario mantener a un mismo tiempo relaciones de amistad con unos y hostilidades con otros. El autor reconoce que los abipones supieron forjar esta modalidad infiltrándose a través de los laxos vínculos interjurisdiccionales y la autonomía regional que permitía la política colonial. En este sentido, sostiene que fueron las reformas borbónicas las que pusieron fin a esta dinámica al imponer una mayor centralización en las políticas fronterizas; cambio que habría desembocado en una interacción más diplomática y, luego, en las reducciones. Esta interpretación se ajusta bastante a la nuestra, en tanto consideramos que los *malones* del tipo del episodio que hemos narrado, tuvieron su auge en el período previo a la fundación de las reducciones y que, a partir de ellas, transformaron en gran medida su forma de expresión. Sin embargo, disentimos con Djenderedjian (2004) en que este cambio se haya orientado a mantener relaciones primordialmente pacíficas a través de la entrega de regalos administrados por parte de los sectores coloniales. Como venimos analizando, creemos que los conflictos y la *guerra colonial*, aunque cambiando de formas y de protagonistas, siempre estuvieron presentes en las fronteras del Chaco.

Si los *malones* evidencian un fuerte componente económico, traducido en los caballos y mulas, el oro y la plata saqueada en los campos de Córdoba por Alaykin, también muestran otros aspectos más allá de la apropiación por la violencia, y que tienen que ver con las muertes, los destrozos de los sitios atacados y las cabezas trofeo. No vamos a profundizar en este aspecto, ya que tenemos escasas herramientas para analizar estos actos de fuerte contenido simbólico y ritual. Sin embargo, nos atrevemos a señalar que muy probablemente estas acciones hayan estado profundamente enraizadas a aquel otro tipo de lucha, la lucha por la superioridad étnica en un espacio que obligaba a la interacción y -en esa interacción que buscaba aplicar mecanismos de sometimiento- ésta se volvía una lucha por la autonomía. Por otra parte, las bebidas y

celebraciones en las que se hallaban los abipones a la llegada de Barreda, así como el tratamiento ceremonial que sabemos daban a las cabezas trofeo, nos abren la puerta, también, a una dimensión social y simbólica directamente relacionada con la conformación interna del grupo como tal; una de las formas de expresión y revalidación de la identidad abipona que abordaremos hacia el final de este Capítulo.

Por el contrario Boccara ([1998] 2007: 123) dice de los *malones* reche que “responden a una estricta meta de enriquecimiento [...]. Lo ideal es hacerse del ganado sin que la comunidad raziada lo perciba y sin que se derrame sangre”. Los describe como acciones que eran lideradas principalmente por jóvenes que se iniciaban en la carrera de las armas y que buscaban, por medio de esta vía, demostrar sus capacidades y astucia. Sin embargo, el autor subraya que no constituían un medio para la consecución de prestigio; “no es, al menos para el primer siglo de la época colonial, un medio para adquirir prestigio, sino más bien una etapa obligada para el joven *cona* que desea adquirir los medios para una fructífera carrera en las armas” (Boccara [1998]2007: 124). Los *cona* eran en su mayoría individuos jóvenes, que buscaban abrirse camino como guerreros y cuyo accionar estaba por fuera de lo que la autoridad del cacique podía regular; al respecto, el autor señala un insistente registro de la incapacidad de los caciques por hacer que estos jóvenes guardasen las paces acordadas por sus grupos de pertenencia. Asociamos esta violencia morigerada por el robo de ganados y mujeres pero sin muertes y destrozos, al tipo de acciones de violencia indígena operadas en las fronteras chaqueñas luego de establecidos los pactos de amistad con los principales caciques abipones. Los jóvenes abipones reducidos,

ardiendo en el deseo de gloria militar y de botín, están ávidos de cortar cabezas de españoles y devastar sus carros y sus campos, cosas que saben que la ley divina les prohíbe. [...] Prefieren atravesar las tierras en veloces caballos antes que escuchar entre las paredes del templo al sacerdote que les predica (Dobrizhoffer [1784] 1968: 148).

Recordemos lo analizado respecto de los *asaltos* que, luego de las paces, también eran realizados principalmente por los jóvenes habitantes de las reducciones a pesar de que sus caciques mantuvieran los pactos establecidos: este fue el caso de Pachieké, por ejemplo, hijo de Alaykin y principal perturbador de la frontera cordobesa robando los ganados que luego contribuirían a exacerbar los conflictos de su padre con Ychoalay y a agitar las aguas de las disputas entre abipones (Dobrizhoffer [1784] 1969); o los indios de Naré que asaltaron las carretas de Andino en el camino que va a Santiago del Estero sin que éste pudiera hacer nada para impedirlo.

Boccara ([1998] 2007) señala además que los *malones* reche se realizaban contra un enemigo dominado o despreciado y que, por eso, muchas veces se orientaba sobre las reducciones de los indios amigos. Este sí es un componente común a los *malones* abipones que, además de las ciudades y estancias, se volcaron con fuerza sobre las misiones guaraníes<sup>38</sup>. Según Dobrizhoffer ([1784] 1969), los abipones condenaban a los guaraníes por su singular y temprana alianza con los españoles. Menospreciaban su actitud repudiando que hubieran formado parte de las empresas armadas contra otros grupos del Chaco y, movidos por ese sentimiento, asediaron, mataron y diezmaron los distintos pueblos de indios guaraníes asentados en la otra banda del Paraguay. Una mañana de 1747 fue especialmente violenta para los guaraníes del pueblo Nuestra Señora de la Santa Fe que, poco antes de la misa, se vio cercado por un grupo de abipones en son de guerra. Luego de muchas y sangrientas muertes, se retiraron llevándose los caballos y mulas de la misión cruzando con rapidez el río Tebicuary (Relación 5/10/1747).

Resumiendo, a través de los *malones*

Las cabezas de los españoles, miles de mulas y caballos que sustraían de las posesiones, hijos raptados del seno de sus madres o los que volvían con los suyos, la gloria de poseer un nombre célebre, representaba para los

---

<sup>38</sup> Además de los robos y saqueos de ganados que ya hemos señalado se realizaban sobre las misiones de abipones y mocovíes.

soldados abipones al mismo tiempo ganancia y trofeo (Dobrizhoffer [1784] 1968: 383).

No solo de ganado se nutría el botín. Los cautivos constituyeron una parte tanto o más sustancial del saldo de las relaciones de violencia entre indígenas e hispanocriollos en todas sus expresiones. La toma de cautivos era, sin duda, una demostración de superioridad y victoria frente al grupo al cual se enfrentaban y, en este sentido, su consecución tenía valor en sí misma. Este valor inherente a la toma de cautivos se refleja en el trato despreocupado que daban a sus cautivos, permitiendo que se movieran con libertad en los campamentos abipones e, incluso, dejando margen para que estos se escapasen y volvieran con sus familias sin ser retenidos, como vimos que ocurrió con los cautivos tobas radicados en Timbó (Dobrizhoffer [1784] 1969: 312). Entre los abipones los cautivos no eran esclavos, sino que recibían un trato amable y, en ciertas circunstancias, preferencial:

si el jefe ordena a los cautivos la realización de algún trabajo, lo hace con la mayor sencillez, ganando la voluntad de este [...]. Jamás los vi emplear el látigo o cualquier otro castigo corporal con los más negligentes o aquellos que se insolentaban a su amo. Resulta casi increíble la confianza, así como los gestos bondadosos que tienen con los prisioneros, al punto de privarse de los alimentos y vestidos necesarios para proporcionárselos a aquellos (Dobrizhoffer [1784] 1968: 139).

A pesar de que la toma de cautivos fue una acción común tanto entre los grupos abipones como entre los hispanocriollos, ambas sociedades adaptaron esta práctica a sus intereses y modalidades. A partir de la lectura de las fuentes, no hemos hallado entre los abipones señales de que se hayan dedicado a la venta de cautivos como los rescates de indios practicados entre charrúas y santafesinos (Sallaberry 1926) o el caso de los asunceños, que compraban portugueses, negros, mamelucos y mulatos vendidos por los indios payaguás (Kok 2009). En general, estos individuos permanecían con el grupo que los había capturado aunque sus destinos podían ser

múltiples. Tampoco creemos que los cautivos hispanocriollos hayan circulado por las amplias redes de intercambios entabladas entre los distintos grupos abipones y los demás grupos étnicos del Chaco, como sí sucedió con algunos indígenas en manos coloniales, que itineraron por diferentes ciudades a través del comercio o mediante las entregas por mérito que recibían ciertos personajes principales.

Los cautivos condensan una amplia gama de matices económicos -en tanto seres productivos para el grupo que los posee-; políticos -como vectores para las negociaciones diplomáticas y las relaciones interétnicas, también como fuentes de valiosa información-; sociales -como potenciales miembros plenos del grupo a través de matrimonios- y simbólicos -en tanto representan relaciones de superioridad grupal<sup>39</sup>. Por todos estos motivos, la adquisición de cautivos se convertía en uno de los móviles más deseados de los *asaltos*, *malones*, *entradas punitivas* y *guerras entre indígenas*.

Entre los abipones, los cautivos españoles o indígenas podían ser absorbidos por la sociedad abipona como miembros plenos de su grupo a través del matrimonio. Respecto de esta asimilación del otro a través de las alianzas matrimoniales hemos hallado en las fuentes indicios de tratamientos diferenciales en función del sexo, que se traducirían también a formas desparejas de acceso a la nobleza indígena. Aparentemente, los cautivos masculinos tras demostrar poseer las aptitudes guerreras tan aplaudidas por lo abipones, podían tanto constituirse en líderes como desposar mujeres nativas de familias prestigiosas; es el caso de Almaraz, cautivo español casado con una abipona de elite hermana de Alaykin (Dobrizhoffer [1784] 1969: 193). Por el contrario, para las cautivas femeninas las posibilidades de ascenso social parecerían no haber existido, en tanto los abipones rechazaban las uniones maritales con españolas o mujeres de otro grupo étnico (Dobrizhoffer [1784] 1968: 143).

---

<sup>39</sup> Algunos o varios de estos aspectos de los cautivos de guerra entre indígenas e hispanocriollos en contexto colonial -y otros que no hemos hallado presentes entre los abipones- han sido analizados o señalados por diversos autores (Susnik 1971 y 1981a, Fuscaldo 1982, Saeger 1985, Herberts 1998, Fausto 1999 y 2002, Lucaioli 2005, Nacuzzi 2007c, Boccara [1998] 2007, Nacuzzi y Lucaioli 2009, Perusset y Rosso 2009, Kok 2009).

Insertos en la comunidad, los cautivos se integraban a las esferas productivas y reproductivas de la sociedad. Ellos también podían reservarse para la instauración de alianzas políticas -como ocurrió tantas veces entre abipones y mocovíes, o entre San Jerónimo y San Fernando que se devolvían mutuamente cautivos para hacer las paces y aliarse frente a otros grupos- o para conseguir bienes extranjeros, como los cautivos liberados en ocasión de la fundación de San Jerónimo, que los abipones trocaron por objetos europeos<sup>40</sup>. Fundamentalmente, los cautivos servían como señuelos para atraer a los grupos a la negociación -como lo ilustran las mujeres y niños abipones que, llevados por Barreda a Santiago del Estero, predispusieron a las negociaciones para la fundación de Concepción (Breve relación s/f, Dobrizhoffer [1784] 1969)-; y su especulación para redefinir los términos del acuerdo: no contento Alaykin con las demoras de la fundación, decide no liberar a los cautivos españoles en su poder, como lo habían pactado, y regresar al Chaco a la espera de una mejor oferta por parte de los funcionarios coloniales (Brigniel 26/5/1749). A su vez, poseían un valor agregado ligado a la información y conocimientos sobre "aquellos otros" a los que los abipones se enfrentaban. El manejo de la lengua, el conocimiento de los caminos, de las rutinas comerciales y de los hábitos hispanocriollos, conformaban un capital simbólico de ninguna manera despreciado por los abipones. Así, cuando se iniciaron las tratativas entre el grupo de Alaykin y los santiagueños para fundar finalmente la reducción de Concepción, el propio ex cautivo Almaraz lleva en su poder una carta para ser presentada al Gobernador Barreda en la cual se lee:

El portador de esta es un cautivo cristiano nombrado Cristóbal natural de esa ciudad que se ha criado entre la nación de indios abipones, y con una hija suya *pasa a entregarse a VMd con permiso de los que le tenían cautivo* con la mira que sirva de intérprete para las paces que solicitan (Vera Mujica 13/1/1747, el destacado es nuestro).

---

<sup>40</sup> En este punto, el intercambio de cautivos por bienes se asemeja mucho a los rescates, sin embargo, lo que se compraba no era el cautivo sino su liberación; a través de la entrega de bienes de origen europeo determinados sujetos de la sociedad española en manos abiponas adquirían el derecho de regresar a los suyos.

Entre los hispanocriollos, los cautivos indígenas además de convertirse en vectores de negociación e intercambio político-diplomático, podían ser entregados como premio a los soldados o vendidos para realizar tareas domésticas en las casas de los vecinos de las ciudades, también podían ser enviados como ayudantes al servicio de otras reducciones -generalmente de guaraníes- (Dobrizhoffer [1784] 1969). Eventualmente, en casos extremos, algunos cautivos fueron apresados en la cárcel pública o deportados a otras jurisdicciones. Valga de ejemplo el caso de los tres caciques abipones<sup>41</sup> del Chaco que, capturados por las tropas santafesinas aliadas a grupos de abipones y mocovíes reducidos en San Jerónimo y San Javier, fueron enviados a la cárcel en Montevideo. Su liberación no es menos ilustrativa, ya que se logró como un último intento de los gobernadores de Santiago del Estero y Santa Fe por mantener la paz en las fronteras, tras numerosos reclamos, presiones y agresiones de los grupos abipones libres seguidores de aquellos (Actas del Cabildo de Santa Fe 1/6/1754, Urizar 30/6/1754, de la Vega 17/7/1756, Paucke 1764, Dobrizhoffer [1784] 1969: 173 y 186-187, Muriel 1919: 68).

Por último, es válido señalar que los ex cautivos, al reinsertarse en sus sociedades de origen lo hacían impregnados de un nuevo valor: ahora eran ellos los que, por haber vivido en aquél otro lado de la frontera, poseían valiosa y detallada información, conocimientos geográficos y saberes culturales ampliamente valorados y utilizados por sus grupos de pertenencia. A diferencia de los mocovíes que repudiaban a aquellos miembros que habían sido cautivos de los españoles, haciendo de la aculturación un estigma (Nesis 2005), entre los abipones se los apreciaba y se los consideraba privilegiados por sus conocimientos de la sociedad colonial, el idioma y el territorio, aunque este privilegio no era determinante para ocupar un cargo político. Por ejemplo, a la muerte de Ychamenraikin (Neruguini) lo sucede su nieto Raachik en

---

<sup>41</sup> Los nombres de estos caciques aparecen cambiados en las diferentes fuentes aunque el episodio es claramente reconocible en todas ellas. Dobrizhoffer ([1784] 1969: 173) sostiene que fueron los caciques Pachieke -hijo de Alaykin-, Zapancha y otro, pariente de la mujer del cacique Apaikin, cuyo nombre dice no recordar. Muriel (1919: 68) señala que se trató de Pachieke, Zapancha y Emagmequín. En las Actas de Cabildo de Santa Fe del 1/6/1754 se mencionan a los caciques Chapanchi, Aleychin y Barbudo. Urizar (30/6/1754) señala a Alaiquín, Chapanchi y el Barbudo mientras que Paucke (1964) menciona a Barbudo, Alazquincito y Nevelachiquin. No cabe dudas de que Alazquincito o Aleychin no era otro que Pachieke, hijo del célebre Alaykin. Zapancha, que aquí aparece también como Chapanchi, es mencionado en otros documentos como Chapanchi (Sánchez 30/3/1750, Breve relación s/f).



vez de su hijo, Kieemke (Dobrizhoffer [1784] 1968: 107). Raachik y su tío Kieemke habían sido tomados cautivos por las tropas de Cevallos en las inmediaciones de la desembocadura de los ríos Paraná y Paraguay traicionados por un ex cautivo. Raachik logró escapar y volver con los suyos mientras que Kieemke se mantuvo entre los españoles por largo tiempo, en donde aprendió el guaraní y el español, además de conocer el espacio, el territorio y los movimientos de las tropas; cuando volvió con los suyos vengó con largas luchas aquel episodio, sin embargo, fue su sobrino Raachik quien obtuvo el puesto de liderazgo (Dobrizhoffer [1784] 1969: 37).

La gran mayoría de los cautivos y ex cautivos oficiaban, por ejemplo, de lenguaraces y traductores tanto para la vida cotidiana -por ejemplo, para los jesuitas a cargo de las reducciones- como en las funciones diplomáticas interétnicas. El español Faustino de Casco, ex cautivo de los abipones sirvió de lenguaraz en la reducción de San Javier (Vera Mujica 2/6/1745) y también fue el intérprete personal del Teniente de Gobernador de Corrientes, Nicolás Patrón (Dobrizhoffer [1784] 1968: 4565); el mencionado Almaraz parlamentó con el gobernador de Santiago del Estero y fue vocero de Alaykin para la recuperación de los cautivos (Dobrizhoffer [1784] 1969). Los ex cautivos españoles llegaban a sus ciudades con importante información acerca de los movimientos que los indígenas planeaban al interior del Chaco, como se relata en las Actas del Cabildo de Santa Fe, "que esta ciudad esta arriesgada a tener algún grave asalto del enemigo fronterizo, según la declaración de la cautiva que sacaron los señores de Santiago del Valle y que los infieles enemigos están convocados para asaltarles" (Actas del Cabildo de Santa Fe 16/12/1737), o la expedición realizada a pedido de Matorras por el ex cautivo Olmos, conocedor del paradero de los caciques mocovíes (Matorras 29/6/1770). Otra tantas veces, fueron ellos quienes guiaron las tropas coloniales a los campamentos indígenas por los difíciles caminos del Chaco. Cuando las milicias de Corrientes estuvieron listas para entrar al Chaco buscando los campamentos de Ychamenraikin, los guió "un español que había sido cautivo de los abipones, ahora libre" (Dobrizhoffer [1784] 1969: 36) y también en las acciones de castigo realizadas desde las misiones de guaraníes, "un español cautivo de los guaraníes que creció luego cautivo de los abipones se ofreció como otras veces para

guía de esta expedición” (Dobrizhoffer [1784] 1969: 29). Ejemplos de este tipo abundan en las fuentes.

A través de este breve punteo hemos querido señalar que los cautivos podían infiltrarse en los intersticios sociales, políticos, económicos y simbólicos de la vida de los abipones, de la de los hispanocriollos y de las relaciones que ambos entablaban entre sí y hacia afuera, formando complejas redes de interacción<sup>42</sup>.

### **Abipones contra abipones: alianzas y enfrentamientos de una guerra sin retorno**

Quando las tratativas para una paz general entre abipones y la colonia finalmente llegaron a un arreglo y se fundaron las tres primeras reducciones -San Jerónimo en Santa Fe, Concepción en Santiago del Estero y San Fernando en Corrientes-, los principales caciques implicados en la asamblea de Añapiré, sitio donde se celebraron los acuerdos, asumieron a su cargo la defensa de las distintas ciudades fronterizas. Según este pacto, Debayakaikin cuidaría la frontera de Asunción, Kabachichi la de Corrientes, Ychamenraikin (también llamado Neruguini) la de Santa Fe, Ychoalay a la ciudad de Córdoba y Alaykin a Santiago del Estero. Poco tiempo duró la calma. Oaherkaikin, antiguo aliado de Debayakaikin, consentido por aquellos que debían cuidar las fronteras, atacó poco tiempo después la jurisdicción de Asunción llevándose consigo vidas y caballos (Dobrizhoffer [1784] 1969). Frente a este hecho, con la intención de “borrar la mancha del nombre de los abipones” (Dobrizhoffer [1784] 1969: 130) al romper los acuerdos, Ychoalay partió con algunos seguidores a castigar

---

<sup>42</sup> El tema de los cautivos constituye un problema de estudio en sí mismo, ya que se perfila sumamente enriquecedor para comprender tanto las dinámicas interétnicas como la construcción de la identidad al interior de los grupos abipones. Aquí apenas nos hemos limitado a mencionar algunas posibles relaciones e interpretaciones, reservando su análisis en profundidad para nuestro siguiente proyecto de investigación pensado en el marco de futuros estudios de posdoctorado.

a Oaherkaikin, desconociendo que aquél contaba con la ayuda y apoyo militar de Debayakaikin (Muriel 1919). Superado en número y en fuerzas, Ychoalay fue vencido sin mucho esfuerzo por aquella alianza en su contra. Tres lanzas, los caballos y las ropas de Ychoalay se convirtieron, a la usanza indígena, en trofeo para los vencedores (Dobrizhoffer [1784] 1969).

Anteriormente hemos señalado que Asunción no estuvo de acuerdo con las paces hasta muchos años después de fundadas las primeras tres reducciones de abipones en el Chaco<sup>43</sup>. No es casual, entonces, que el pacto de Añapiré haya sido quebrado -tan poco tiempo después- en su costado más endeble, donde el cumplimiento de las paces por parte de los abipones no tenía atractivo ni antecedente alguno. Tampoco es casual que allí donde las relaciones amistosas se hallaban tejidas desde tiempo atrás y los vínculos que unían a ciertos abipones con los vecinos coloniales se asentaban en intereses mutuos, la paz se considerara como un beneficio a ser defendido y preservado<sup>44</sup>.

Creemos que es en función de esta interpretación que se deben leer las acciones realizadas por Ychoalay en contra de Oaherkaikin para "vengar la injuria inferida a los españoles" (Dobrizhoffer [1784] 1969: 130). ¿En qué momento la ofensa recibida sobre aquellos "otros" hispanocriollos pasó a constituirse en un motivo interno movilizándolo en Ychoalay sentimientos de venganza y poniéndolo en acción militar contra otros grupos de abipones? La ofensa realizada en Asunción ponía en jaque la

---

<sup>43</sup> A juzgar por los documentos, Asunción no demuestra signos de haber estado incluida en esas paces iniciales. Por una parte, porque la correspondencia de esa ciudad entre junio de 1748 (poco tiempo antes del encuentro de Añapiré) hasta enero de 1751, insiste en las hostilidades que reciben de los indios abipones con motivos de las paces que tienen con las ciudades de Corrientes y Santa Fe (Larrazábal 25/6/1748, Montes de Jea 23/6/1749, Zabala, J. A. 23/6/1749, González de Guzmán 8/7/1749, Salinas 21/1/1751). Por otra parte, cuando cuatro días después de fundada San Jerónimo el capellán Roque de Rivas comunica al Gobernador de Asunción, Marcos de Larrazábal, que se halla en su ciudad un gran grupo de abipones solicitando paces y reducción para lo cual le solicita su ayuda y cooperación económica (Rivas 4/10/1748); Larrazábal le responde su negativa y preocupación argumentando "la disonancia que hay entre este clamores por población y la bárbara inaudita invasión que hicieron estos mismos infieles el día tres del pasado en el valle de Ytatí contiguo al de Lambaré y solo distante dos leguas de esta Capital" (Larrazábal 12/11/1748). Explicando en esta carta su abierta oposición al establecimiento de las paces con enemigos tan hostiles.

<sup>44</sup> Ychoalay, por ejemplo, cuando aún era enemigo de los hispanocriollos se abstuvo siempre de robar y matar en la jurisdicción de Santa Fe, donde ya tenía sus amigos personales y mantenía relaciones comerciales (Alemán 1976, Saeger 2000).

validez de las relaciones de amistad -y con ella sus beneficios- que Ychoalay y algunos otros caciques habían sabido forjar pacientemente con las ciudades de Santa Fe y Corrientes. Por otra parte, nada sabemos de las relaciones entre Ychoalay y el grupo formado por Oaherkaikin y Debayakaikin anteriores a este episodio. Por la forma que luego adoptarían los conflictos, todo indica que las hostilidades entre ellos no eran una novedad. El tema de los enfrentamientos entre caciques al interior del grupo abipón es huidizo en las fuentes que, escritas por los hispanocriollos, tienden a mostrar a los abipones como bloque; excepto nuestro valioso Dobrizhoffer que apuntó esta guerra desde una óptica algo más compleja. Sin embargo, desde el momento en que aquellos productores de información se intersectaron y superpusieron a las relaciones intergrupales de los abipones, siempre interpretaron estos episodios desde su propia perspectiva, ya sea como participantes directos respaldando las acciones hostiles de los abipones amigos contra los libres o posicionándose como centro de la cuestión, "tercero en discordia", por quienes se peleaban los caciques abipones.

Por una parte, como hemos mencionado en el esquema de los conflictos de violencia, creemos que no sólo es inevitable sino necesario abordar la *guerra entre abipones* -al menos la de mediados del siglo XVIII- desde esta óptica de oposición a partir de las relaciones entabladas con la colonia. Pero, por otra parte, somos conscientes que este exceso de egocentrismo en los documentos no nos permite abordar otras dimensiones preexistentes e inherentes a las dinámicas étnicas abiponas anteriores a ese período. En esta *guerra entre abipones* profundamente atravesada por las relaciones con los hispanocriollos, es difícil saber si primero hubo huevos o gallina; si la intervención de los hispanocriollos trajo aparejados los conflictos entre ellos o si viejas rivalidades se tensaron aún más a través de la interacción inevitable con estos nuevos actores sociales. Lo cierto fue que a partir de 1748, huevos y gallinas entraron en un círculo de violencia, venganzas y enfrentamientos irrefrenable y que los conflictos que surgían en uno de los ámbitos repercutía con mayor fuerza en el otro.

Así como un imperceptible movimiento en el fondo del mar puede provocar un fuerte oleaje en la costa, aquel ataque de Oaherkaikin en los predios paraguayos desató una

reacción inesperada entre los grupos abipones de San Jerónimo. Los asaltos no eran una novedad, pero sí lo era la coyuntura en la que éste en particular tuvo lugar. En el marco diplomático en el que se había involucrado Ychoalay -como ningún otro abipón- la ofensa realizada hacia ese "otro", un "otro amigo", fue incluida en el círculo de venganzas que organizaban e impulsaban los conflictos bélicos y absorbida por el mecanismo de fusión y fisión política mediante el cual se articulaba la sociedad abipona incorporando, esta vez, una nueva variable: ser o no ser amigo de los hispanocriollos. A partir de este momento, las aguas se dividieron en función de su relación con la colonia, aunque esta relación era inestable, cambiante y espuria, muchas veces lograda a fuerza de regalos y presiones. Además, esta distinción no se reducía al simple rótulo de "reducidos vs. no reducidos" ya que los sujetos iban y venían de las reducciones y la "amistad" adquiría matices más complejos, enfrentando en muchas ocasiones a los distintos pueblos entre sí; sin mencionar que no todos los reducidos, como vimos anteriormente, mantenían las paces en las fronteras. Sólo unos pocos se mantuvieron firmes en su posición inicial al desatarse estos conflictos, entre ellos, Ychoalay -como amigo- y Oaherkaikin -como detractor-, definidos por Dobrizhoffer ([1784] 1969: 132) como los "rayos de esta guerra".

La guerra iniciada luego de que Ychoalay regresara a San Jerónimo vencido por Debayakaikin y Oaherkaikin, adoptó en los años siguientes las combinaciones más diversas. Las tres lanzas en manos de los adversarios constituyeron motivos suficientes para que, poco tiempo después, Ychoalay planificara un segundo enfrentamiento contra Debayakaikin "como si fueran enemigos", aunque no lo llegaría a concretar (Dobrizhoffer [1784] 1969: 138). En esta ocasión, desde San Jerónimo Ychoalay convocó la ayuda de los abipones de Concepción y de los mocovíes reducidos en San Javier. Una vez reunidos, los aliados se replegaron ante los rumores que adrede largó a rodar Debayakaikin sobre un inminente ataque sobre Concepción. Engañados por aquella treta los abipones de San Jerónimo bajaron la guardia y, aprovechando la circunstancia, Ychoalay se dirigió a la ciudad de Santa Fe a pedirle apoyo militar al Teniente de Gobernador Vera Mujica. Mientras se hallaba en estas negociaciones, San Jerónimo fue atacada por tres bloques de abipones liderados por Debayakaikin que,

cercando los predios de pastoreo, mataron al español que cuidaba el ganado y se llevaron consigo dos cautivos -la mujer del peón y Manuelito, un lenguaraz- y dos mil caballos de la reducción (Dobrizhoffer [1784] 1969, Sánchez 16/1/1751). La muerte y cautiverio de aquellos españoles motivó a Vera Mujica a enviar 30 soldados para que colaboraran en el castigo de los enemigos. Una vez en San Jerónimo, se rehusaron a acompañar a Ychoalay al interior del Chaco aludiendo que permanecerían en el pueblo para la defensa de la reducción. Poco duraron aquellos soldados que no hacían más que comer las vacas del pueblo; tras una fuerte queja de las mujeres abiponas iniciaron el regreso hacia Santa Fe sin haber participado en ningún enfrentamiento (Dobrizhoffer [1784] 1969).

Este episodio que hemos comentado con cierto detalle expone con notable claridad las múltiples posibilidades de alianzas y enfrentamientos en este contexto específico. San Jerónimo se convirtió, de ahí en más, en el núcleo de la guerra y fue una y otra vez escenario del conflicto; por otra parte, allí se centralizaron las políticas defensivas y desde allí salieron las excusiones ofensivas. Solos, aliados con los abipones de Concepción o con los mocovíes de San Javier o, más raramente, respaldados por soldados santafesinos, los abipones de Ychoalay llevaron al extremo las hostilidades contra Debayakaikin. Las alianzas con las otras reducciones de abipones fueron tan complejas como la guerra misma. Desconfiando de las relaciones de Naré con Debayakaikin, Ychoalay siempre se abstuvo de apelar a la ayuda de San Fernando. Los motivos se remontan al momento mismo de la fundación de esta última, que fue demorada por Ychoalay reteniendo a la gente de Naré en San Jerónimo para vengar a Debayakaikin (Muriel 1919). Poco después, Debayakaikin y sus más de seiscientos seguidores fueron convocados para habitar en la futura San Fernando, motivo que ahondó los conflictos (Patrón 24/1/1750). Durante este tiempo, las tensiones entre Ychoalay y Debayakaikin hicieron peligrar a los proyectos reduccionales al punto de que los Tenientes de Gobernadores de Santa Fe -Francisco Antonio de Vera Mujica- y Corrientes -Nicolás Patrón- se vieron precisados a intervenir.

La carta que Patrón (23/3/1750) le escribe a Vera Mujica “con ocasión de la noticia [...] de las quimeras o cuestiones del Valle entre Benavides [Ychoalay] y el Petiso [Debayakaikin]” constituye uno de los documentos inéditos más valioso tanto por su información como por la claridad con que este hecho expone la filtración y superposición de los conflictos internos de los abipones con la cuestión colonial. En primer lugar, Patrón dice al pasar que ambos caciques se hallan enfrentados “disputando entre ambos la ascendencia”, lo cual indicaría algo muy diferente a una hostilidad surgida de su relación a la colonia y apoyaría nuestra sospecha de que se trata de un conflicto de larga data. Cabe señalar que algunos documentos señalan una relación de parentesco entre ambos caciques (Dobrizhoffer [1784] 1968, Muriel 1919, Paucke 1944). Lamentablemente, ningún otro documento nos permite avanzar más allá en esta dirección. El mismo Patrón, dos líneas más adelante opta por exponer su opinión sobre estos conflictos “prescindiendo del motivo que entre sí tengan los infieles”. Así, aunque nos cierra la puerta, la inquietud ya está planteada. La carta prosigue con la exposición del temor a que por estas enemistades se ponga en peligro la continuidad de San Jerónimo y no se llegue a dar paso a la fundación de San Fernando. La principal preocupación consistía en “el peligro de la guerra civil, que se originara entre esta nación, que al cabo sea la causa de la ruina de ambos pueblos”, “porque si aquellos aventajan [...] [a Ychoalay] y salen vencedores, nunca se extinguirá en ellos la inclinación y jamás podrá enteramente dominarlos el cura que es, o fuere; si vencidos ya se ve que se quedará el pueblo extinguido”<sup>45</sup>. La propuesta de Patrón es clara, le pide a Vera Mujica que, como

tiene ascendencia con el citado Benavides, y sus parciales y pueblo, procurara contenerlo en que desistiera de sus intentadas empresas estándose quieto en su reducción y [...] que yo de mi parte con la respuesta de Vmd desde luego pasare a sujetar al Petiso para que de esta suerte tengan el debido efecto nuestras pretensiones (Patrón 23/3/1750).

---

<sup>45</sup> Todas las citas de este párrafo se corresponden a la carta de Patrón (23/3/1750).

Este documento, decíamos, es muy interesante para comprender cómo los conflictos indígenas se entretejieron con los conflictos fronterizos -sin mencionar, porque escapa a nuestro recorte, a los conflictos interjurisdiccionales que se ponían en juego en este tipo de acciones conjuntas entre distintas ciudades- y cómo los actores indígenas y coloniales intervenían, voluntaria e involuntariamente, en ambas esferas. En este caso particular, la intervención de los Tenientes de Gobernadores y de Andonaegui, Gobernador de Buenos Aires, además de la mediación esmerada de los jesuitas para que ambos caciques desistieran de un enfrentamiento armado, culminó con una pantomima de acuerdo en donde Debayakaikin fue obligado a devolver las lanzas secuestradas a Ychoalay en el primer combate y los cautivos españoles secuestrados en el predio de San Jerónimo y se comprometió a guardar la paz; Ychoalay, a cambio, prometió cesar con las hostilidades contra Debayakaikin (Patrón 24/3/1750, Dobrizhoffer [1784] 1969). A pesar de estas confluencias y de la voluntad de intervenir en los conflictos indígenas por parte de los funcionarios -que la mayoría de las veces se limitaron a respaldar con soldados las entradas de Ychoalay-<sup>46</sup>, la guerra entre Ychoalay y Debayakaikin siguió su curso; un curso bastante autónomo y ajeno a las decisiones coloniales.

Aquella endeble tranquilidad duró muy poco. Los ataques inferidos por los mocovíes libres en las fronteras repercutieron en Debayakaikin que tenía conflictos con ellos y con otros grupos tobas y vilelas; motivo por el cual decidió migrar con su gente a Concepción (Dobrizhoffer [1784] 1969, Brigniel 22/1/1752). La guerra entre San Jerónimo y Debayakaikin se reanudó cuando unos abipones que solían refugiarse en Concepción atacaron y robaron los caballos de un grupo de abipones de San Jerónimo y se refugiaron en el interior del Chaco. Buscando resarcir el daño causado, Ychamenraikin -el segundo cacique de San Jerónimo- propuso una excursión de castigo y partió acompañado por Ychoalay junto a los mocovíes reducidos en San Javier. El cura de aquel pueblo relata la llegada de los abipones de San Jerónimo a San Javier, y la solicitud de que les diera permiso a sus indios para acompañarlos en esa

---

<sup>46</sup> Otros documentos que muestran intentos de mediación de la colonia para con el conflicto entre Ychoalay y Debayakaikin son: Andonaegui (5/3/1751), Urizar (22/6/1754), Paucke (1964), entre otros.



travesía. Se trataba, sin dudas, de un acto meramente formal, ya que el propio cura reconoce: "tuve que dejarlo suceder" (Paucke 1944: 311). Lo interesante es que otra vez hallamos a las dos reducciones más fieles a las paces actuando en conjunto. Sobre el inicio del ataque hay cierto desacuerdo. Paucke (1944) relata el envío de espías para planear la estrategia de guerra según el número de enemigos y el sitio, sumamente compatible con el modo de actuar de estos grupos. Sin embargo, los abipones libres también los habrían estado observando y la batalla desatada a la mañana siguiente los halló listos para la guerra. Dobrizhoffer ([1784] 1969) antepone un episodio diplomático, diciendo que habían sido enviados por delante un par de abipones con el objetivo de mediar en los conflictos y solicitar la devolución de unos caballos robados. Tras la negativa se habría desencadenado el combate. En lo que ambos jesuitas están de acuerdo, es que éste fue uno de los más sangrientos. En este desafortunado episodio murió Ychamenraikin herido, en el ojo izquierdo, por una flecha enemiga (Dobrizhoffer [1784] 1969, Paucke 1944). Dobrizhoffer señala en varias ocasiones que los abipones son medidos y en cierta forma cobardes cuando se trata de iniciar la pelea, pero que cuando se sienten cercados atacan con todas sus fuerzas (Dobrizhoffer [1784] 1968). Probablemente fue la muerte del cacique el disparador de la violencia que dejó 72 abipones enemigos muertos y 76 niños cautivos de ambos sexos; del otro bando solo murió el cacique mencionado aunque hubo varios heridos (Paucke 1964). En esta victoria no faltó el corte de cabezas de los principales guerreros abatidos, algunas de ellas se las llevaron los mocovíes a San Javier, quienes además habían adornado sus caballos con collares de orejas y narices cortadas a los enemigos<sup>47</sup>. A nuestros fines, nos resulta más interesante saber que "Trajeron consigo también un gran botín de cueros de tigres, nutrias y puercos silvestres, como también muchas lanzas y flechas que habían quitado al enemigo" (Paucke 1944: 312). Quizá por estar imbuido en el relato político, Dobrizhoffer olvida mencionar que en aquel encuentro "los abipones se habían dedicado más bien a saquear que a pelear porque tenían entre los salvajes, que también se llamaban *Abipones*, muchos parientes consanguíneos, trajeron igualmente con ellos treinta niños cautivos" (Paucke 1944: 312).

<sup>47</sup> Un análisis reciente sobre la circulación de cabezas trofeo y rituales antropofágicos entre los mocovíes fue propuesto por Perusset y Rosso (2009).

Nos topamos nuevamente con la adquisición de bienes y cautivos en el campo de batalla, aunque esta vez con el nuevo matiz de que las muertes habrían sido "evitadas" por tratarse de parientes y amigos. Este punto nos lleva de regreso al tema de si habría habido, efectivamente, una forma de enfrentamiento dentro del grupo étnico diferente a la guerra orientada hacia afuera. Saeger (1985) reconoce que en las fronteras chaqueñas se desplegaron dos formas diferentes de hacer la guerra; una indígena -culturalmente compartida por los grupos guaycurúes- y una europea -impuesta y que corría por otros carriles-; ésta de aniquilación, aquélla de demostración de superioridad pero con menos violencia. No hemos hallado información suficiente como para apoyar o no esta postura, pero nos inclinamos a sostener que, aún queriéndolo, ninguno de los grupos estuvo en condiciones de exterminar al otro a través de las armas y, en la interacción surgida por esta puja por la dominación, ambos grupos debieron adaptar sus formas tradicionales de pelear frente a las condiciones impuestas por los otros. Asimismo, creemos que se fueron gestando nuevos códigos de violencia compartidos a través de los sucesivos *malones* y *entradas punitivas*. Episodios como el que acabamos de narrar no nos llevan a pensar en formas menos violentas de saldar los conflictos, aunque se tratara de parientes o miembros del mismo grupo étnico.

Creemos que no agregaría demasiado exponer uno a uno la casi veintena de enfrentamientos que hemos podido detectar en las fuentes acerca de esta *guerra* indígena (aunque advertimos que se trata una historia apasionante). Lo que sí nos interesa señalar es que durante el tiempo que se desarrolló -veinte años, dice Dobrizhoffer ([1784] 1969) aunque la fecha coincide más con su exilio que con el fin de la guerra- lo único que se mantuvo estable fue la separación entre Ychoalay y los abipones libres o no reducidos hostiles. Los tres principales caudillos enemigos fueron Oaherkaikin, Debayakaikin y Pachieke, aunque sus historias difieren bastante entre sí. El primero, como vimos en el Capítulo 6, fue el mayor exponente de los caciques abipones que se mantuvieron libres, esquivando la vida en la reducción aunque no totalmente ajeno a ellas. En primer lugar, por las relaciones de alianza, amistad y

parentesco que lo unían con algunos abipones reducidos con quienes mantenía estrechas relaciones; en segundo lugar, porque delatado su paradero por uno de los suyos, fue apresado por los abipones de San Jerónimo -que se dirigían en su búsqueda formando un ejército muy particular, todos con sombreros, lanzas con puntas de hierro, monturas y caballos españoles; evidentemente apoyados por Vera Mujica- y conducido a la reducción de San Fernando. Pero el destino sería gentil con Oaherkaikin, porque poco después los Gobernadores y milicianos de las ciudades del Chaco debieron partir a colaborar con la rebelión iniciada por el famoso traslado de los siete pueblos guaraníes ocurrido entre 1754 y 1756. Aprovechando la falta de control y defensa de las fronteras, Oaherkaikin regresó al Chaco reanudando las hostilidades con Ychoalay y con los hispanocriollos (Dobrizhoffer [1784] 1969).

Debayakaikin ejemplifica excelentemente aquello que señalábamos de que ser amigo no era sinónimo de reducido. Habitante intermitente tanto de San Fernando como de Concepción se mantuvo firme en su postura de enemigo, sólo recalaba en estos enclaves por la fuerza, conducido por alguna tropa de soldados o cuando la presión de su enemistad con Ychoalay clamaba por un respiro (Navalón 2/2/1752, Sánchez 26/1/1751); en este sentido, los pueblos jesuitas fueron lugares privilegiados para propiciar una tregua. Aunque su presencia trajo aparejada numerosas hostilidades entre ambas reducciones con San Jerónimo, en estos lugares estaba seguro ya que Ychoalay no lo podía atacar con las armas. A su presencia se debe que las tres reducciones de abipones del sur del Chaco hayan sido tan poco solidarias entre sí mientras que, por el contrario, San Jerónimo mantuvo una estrecha colaboración con San Javier de mocovíes y viceversa (Patrón 11/12/1752, Paucke 1964 y 1944).

Finalmente, ya hemos hablado bastante en este Capítulo de Pachieke. Hijo de Alaykin, pasó mucho tiempo reducido en Concepción, aunque no por ello se abstuvo de hostilizar a las fronteras liderando *malones* y *asaltos*. Este personaje fue cobrando mayor protagonismo con el curso de los acontecimientos. Colmada la paciencia de Ychoalay y de los hispanocriollos, Pachieke fue deportado, junto a otros dos abipones, a la cárcel de Montevideo luego de haber sido apresado en Laguna Blanca por un

ejército compuesto por Ychoalay, soldados santafesinos, mocovíes de San Javier y algunos caciques charrúas (Actas del cabildo del Santa Fe 1/6/1754, Paucke 1764, Dobrizhoffer [1784] 1969, Muriel 1919). Exacerbados los ánimos por la prisión de este cacique, las relaciones de la colonia con los abipones de Concepción se volvieron tan tensas y conflictivas que obligaron a su liberación. En septiembre de 1756, Pachieke regresó al Chaco (Navalón 14/9/1756, Actas del Cabildo de Santa Fe 22/9/1756). Poco después, visitaba la reducción de San Jerónimo en donde se hallaba su mujer, aunque ésta fue sólo una excusa para llevarse los ganados de la reducción e internarse en el Chaco, desde donde, nuevamente confederado con Debayakaikin y Oaherkaikin, asediaron los predios de Santiago del Estero, Córdoba y Santa Fe (Dobrizhoffer [1784] 1969). Estos tres caciques murieron, en distintos enfrentamientos, a causa de esta lucha con Ychoalay y, sin embargo, la rivalidad continuó y se traspasó a los que los siguieron.

Susnik (1971) caracteriza estos enfrentamientos como una lucha interna destructiva que, junto con la guerra con los mocovíes desencadenada en la década de 1770, habría conducido a un cambio político. Según la autora, "las antiguas parcialidades nakaigeterhes, riikahés y yaaukanigás reducidas a bandas heterogéneas bajo el liderazgo de los nuevos 'höcheri-caudillos' [...] influyeron en la rápida desintegración sociocultural de los abipones" (Susnik 1971: 23-24). Ya hemos mencionado anteriormente nuestras fuertes dudas acerca del carácter político de las parcialidades abiponas. Probablemente, su fuerza de cohesión se haya visto subrayada por el relato de Dobrizhoffer, quien muchas veces platea los enfrentamientos entre Ychoalay y los abipones libres como una cuestión faccional de riikahés contra nakaigetergehes. Nosotros hemos decidido no plantear la *guerra* en esos términos, creyendo que se trata más de una cuestión de rótulos que de facciones. No dudamos que Ychoalay haya formado parte de los riikahés, o "gente del campo" mientras que Debayakaikin lo fue de los abipones "de la selva" o nakaigetergehes; en lo que no coincidimos es que haya sido este el factor conflictivo. La misma lectura de Dobrizhoffer ([1784] 1969) nos muestra una continua reconfiguración de los grupos liderados por los abipones enemigos a la colonia, así como el surgimiento de nuevos caciques agregándose al

conflicto inicial. Pachieke, por ejemplo, estuvo inserto en esta *guerra* por su actitud sobre la frontera y no por su calidad de nakaigetergehe; mientras que su padre Alaykin, perteneciente al mismo grupo mantuvo relaciones pacíficas con Ychoalay. A la vez, a través del largo relato de la *guerra entre abipones* también nos permite vislumbrar que el apoyo de los riikahés hacia Ychoalay no fue total ni homogéneo. Ychamenrainkin y su gente, también riikahés, no siempre se plegaron a las entradas contra los abipones libres; en otras ocasiones, Ychoalay se halló abandonado por sus seguidores, quedando acompañado sólo por unos pocos parientes (Dobrizhoffer [1784] 1969). Es por ello que hemos insistido en que, a mediados del siglo XVIII, la relación con la colonia fue una cuestión absorbida por la dinámica de los conflictos preexistentes, que se fue convirtiendo en una cuestión interna a los grupos étnicos y en parámetro de sus enfrentamientos.

Al preguntarnos sobre esta *guerra entre abipones* no podemos perder de vista que estos grupos, como los demás guaycurúes, encauzaban la política y el liderazgo no por las vías de la centralización del poder, sino a través de unidades relativamente autónomas entre sí aunque íntimamente ligadas por lazos de parentesco, culturales y lingüísticos. La forma en que se organizaba la sociedad abipona es compatible con la toma de decisiones políticas y militares al nivel de los grupos de liderazgo. Incluso, las decisiones políticas podían expresarse a un nivel de menor agregación, impulsadas por líderes de bajo rango abocados a formar nuevos subgrupos de duración aleatoria (Saeger 2000). Ya hemos señalado esta particular forma de la organización social de los grupos guaycurúes, compartida por otros grupos nómades cazadores recolectores, ritmada por el interjuego entre la fusión y la fisión de unidades familiares que dejaban un amplio margen para la movilidad de un individuo, lo que le permitía adquirir prestigio a través de hazañas personales y convertirse él mismo en cacique, o abandonar al líder y engrosar las filas de otra unidad política.

En este sentido, la *guerra* -en todas sus manifestaciones- adquiere su pleno sentido al permitir, mediante el replique del juego social, la continuidad de la sociedad abipona. Los españoles no habrían sido, entonces, causantes y testigos de una "desintegración

sociocultural" (Susnik 1971), sino que la lucha hacia el español se habría superpuesto e infiltrado en la dinámica étnica y social de los abipones que se construía y redefinía a partir de la dinámica de la desintegración e integración de los grupos sociales. En este sentido, creemos que los abipones tienen mucho en común con los chiriguano. En un estudio sobre la guerra chiriguana, su autor sostiene que

Si buscamos la clave de la resistencia indígena mirando su cohesión política, el asombro surge de inmediato: todas las comunidades que componían estos conjuntos étnicos, no han dejado de mantener rivalidades y peleas internas, unas con otras, continuamente [...]. Se vieron envueltos en guerras civiles, encarnizadas y repetidas, en las cuales no vacilaron en llamar en su ayuda a los propios españoles, su 'enemigo principal', ni en acompañarlos en expediciones de castigo contra sus hermanos étnicos (Saignes 1990: 21-22).

Este problema de interpretación vuelve sobre la difícil cuestión de la etnicidad y las "identidades impuestas", que los investigadores hace tiempo hemos comenzado a desenmascarar (Nacuzzi 1998). Los testigos directos, aquellos que hoy escribieron los documentos a través de los cuales intentamos abordar a los indígenas del siglo XVIII, han interpretado -y construido sólidamente, de modo que nos cuesta notable esfuerzo derribarlas- a las organizaciones sociopolíticas de estos grupos a partir de categorías etnocéntricas. El concepto de "nación", por ejemplo, fuertemente arraigado en las formas occidentales de entender la identidad en función de la centralidad política y territorial, no sirve para comprender a este tipo de grupos, en donde "la cohesión del conjunto étnico se fundamenta en la oposición de las comunidades locales, esto es, entre partes de sí mismos" (Saignes 1990: 12).

La dinámica de la *guerra* entre los abipones permitía expresar la cohesión a través de los enfrentamientos, cohesión que se reforzaba a través de un código compartido compuesto por ceremonias, bailes, brindis, circulación de cabezas trofeo y el uso de

simbolismos rituales inteligibles por el grupo<sup>48</sup>. Susnik (1972) reconoce también que era mediante la institución militar y guerrera de los abipones que absorbía la atención ceremonial, que se reforzaba el etnocentrismo del grupo a la vez que permitía el reconocimiento del merito individual. A nuestro entender, es sobre esta doble tensión entre la cohesión grupal y la libertad individual donde el grupo abipón se construía como tal. En la interpretación de la identidad de los chiriguano, Saignes (1990: 33) reconoció la presencia de fuerzas opuestas: "centrípeta en cuanto alienta la solidaridad de los grupos locales y regionales, centrífuga en cuanto acrecienta la libre iniciativa y la escisión de las unidades menores". Esta interpretación es bastante ajustada para nuestros abipones, que apelaban a la alianza con otros caciques abipones con quienes se hallaban relacionados por lazos de amistad y parentesco pero, a la vez, estas alianzas eran lo suficientemente flexibles como para desintegrarse y crear de sus fragmentos nuevas reconfiguraciones.

¿Como interpretar, entonces, que la guerra haya sido la institución central a través de la cual los abipones construían la identidad y, a la vez, incorporaban la relación externa con la colonia a su dinámica interna de fusión y fisión como determinante de los enfrentamientos a mediados del siglo XVIII? Para empezar a pensar en una respuesta a esta compleja pregunta debemos posicionarnos en el aspecto dinámico de construcción y reconstrucción de las identidades a través del tiempo. Es decir, entender a las identidades en movimiento. Barth (1976) dice que la interacción con los otros se organiza a partir de la identidad construida por un grupo frente a otro. Gruzinski (2000: 49) le imprime a esta oposición un carácter dinámico, ligado al concepto de frontera, "a menudo porosa, permeable y flexible: se desplaza y puede ser desplazada". A su vez, este autor reconoce que cada individuo posee una serie de identidades que "activa sucesiva o simultáneamente según los contextos" (Gruzinski

---

<sup>48</sup> Este es un tema tan interesante como difícil de abordar a través de las fuentes disponibles y su estudio implica un cambio de perspectiva en función del tipo de análisis que venimos analizando. Para este trabajo hemos decidido efectuar el recorte analítico en la interpretación de la guerra como dinámica de relacionamiento interétnico. No abordaremos aquí el análisis de esta otra enorme dimensión de la guerra "vuelta hacia adentro" de los grupos abipones. El análisis antropológico del código simbólico y ritual de la guerra permitiría mostrar la dinámica interna a través de la cual los abipones se construyen como grupo, la "cocina" de la identidad. Esperamos que un futuro cercano podamos continuar con este estudio.

2000: 53). Cardoso de Oliveira (1971) también señaló que cada individuo posee diferentes alternativas respecto de su identificación, "identidades virtuales" que se ponen en competencia según la situación y las personas con las cuales se interactúa. Esta interpretación nos brinda una herramienta interesante para pensar la dinámica de la *guerra entre los abipones*.

A lo largo de este Capítulo sostuvimos que, a partir de mediados del siglo XVIII, la "amistad" con los hispanocriollos a partir de las paces selladas al momento de las reducciones separó a los abipones "amigos" de los abipones "enemigos". Más específicamente, a los abipones dispuestos a hacer cumplir esas paces y a aquellos que decidieron quebrarlas. En este sentido, muchos otros abipones se mantuvieron por fuera de este conflicto central, ya sea en las reducciones o en el interior del Chaco, aunque fueron convocados una y otra vez como aliados de esta guerra. Nos preguntamos, entonces, si se podría asociar esta amistad, en algún punto "extrema" de Ychoalay para con la colonia, como indicativo de un nuevo tipo de identidad emergente dentro de este grupo de abipones leales al sistema reduccional. Hemos visto en el Capítulo 6, cómo Ychoalay fue forjando una identidad culturalmente mestiza moldeada por una doble lealtad hacia su gente y hacia la colonia en sentido amplio. En este sentido, sería posible interpretar que la superposición de lealtades -¿o identidades?- desplegadas por Ychoalay y su grupo de seguidores, abipones a la vez que amigos, habría imprimido este nuevo matiz de la *guerra* abipona. Por ser parte del mismo grupo étnico, Ychoalay sentía la obligación de vengar las hostilidades realizadas por otros abipones contra sus amigos hispanocriollos. Es decir, de mediar dentro de su grupo de pertenencia<sup>49</sup>. Esta "doble identidad" sería también la que habría llevado a que los abipones enemigos consideraran "que aquella muerte perpetrada por abipones y mocovíes amigos de los españoles, debía ser lavada en cualquier español" (Dobrizhoffer [1784] 1969: 166).

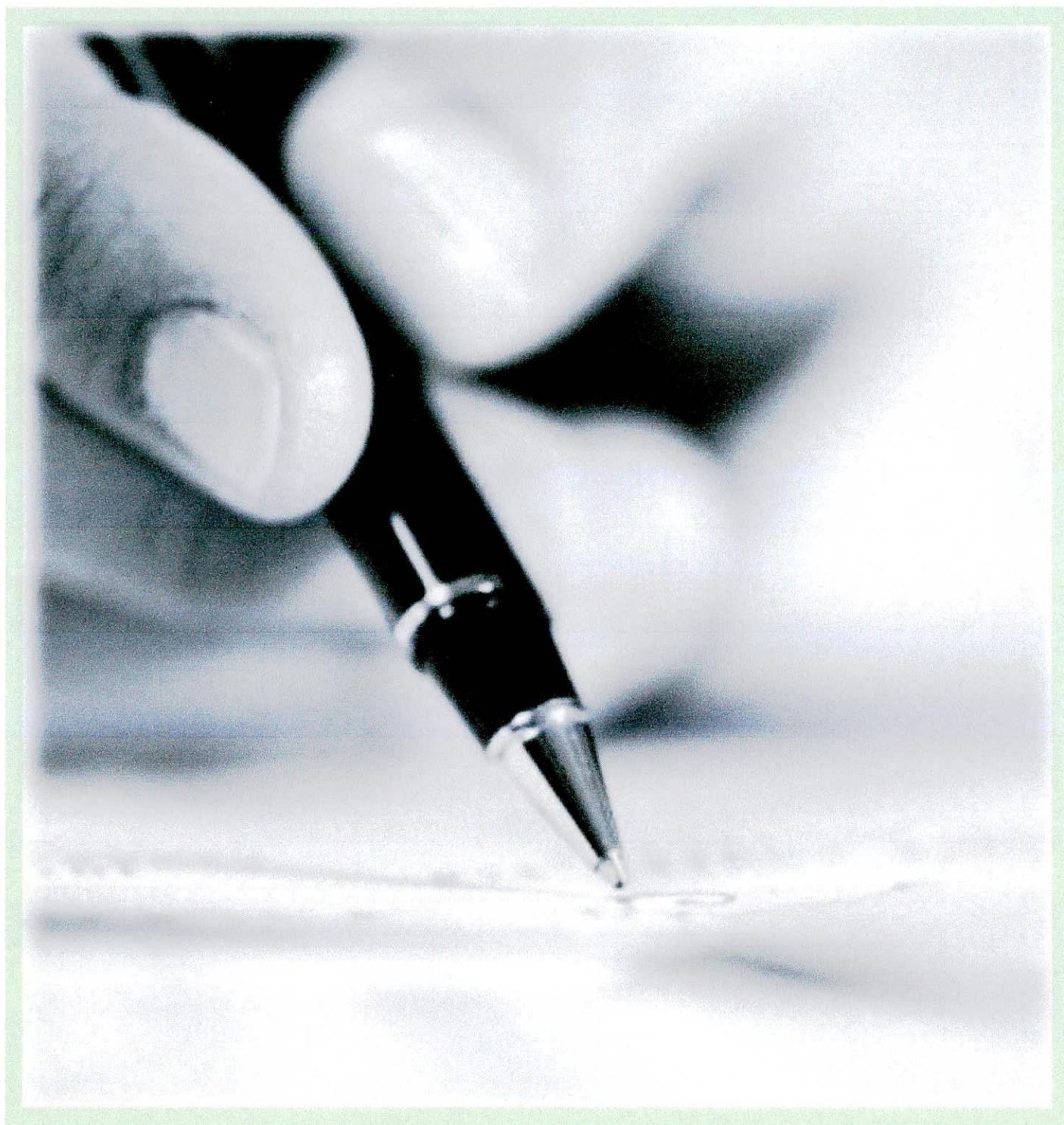
Dejamos apenas planteado el problema, sabiendo que queda mucho por analizar y decir sobre este tema. Comenzamos este Capítulo señalando que la violencia entre los

<sup>49</sup> Cabe señalar que Ychoalay no se convirtió en defensor "universal" de la colonia, sino sólo hacia dentro del grupo étnico abipón.



grupos abipones no había sido estudiada en profundidad ni se había dado a conocer su complejidad. Creemos que el análisis realizado es un primer paso en el sentido de haber mostrado -por lo menos- las múltiples facetas que son pasibles de tener en cuenta para seguir avanzando en estudios más profundos y complejos. Si este esfuerzo sirvió para dejar planteado el problema y funciona como disparador para nuevas investigaciones, habrá superado nuestras expectativas.

# CONSIDERACIONES FINALES



## CONSIDERACIONES FINALES

### **“y finalmente esos tales somos nosotros”**

En este trabajo de investigación, nos hemos propuesto indagar en la historia de los abipones tomando como eje de análisis las formas de interacción con la sociedad colonial. Es decir, hemos buscado reconstruir las acciones y estrategias desplegadas por los grupos abipones a través del contacto y la convivencia con los hispanocriollos en los espacios fronterizos del Chaco del siglo XVIII. Por cuestiones metodológicas, decidimos centrar el estudio en los procesos que dieron lugar a la formalización de relaciones de amistad y, posteriormente, a la fundación de reducciones -punto de partida que podría señalarse poco antes del inicio del siglo XVIII- y a las adaptaciones y transformaciones sociopolíticas y económicas elaboradas por estos grupos durante el período de las reducciones jesuíticas. La expulsión de los jesuitas en 1767 supuso un cambio significativo en las políticas de interacción fronteriza entre los grupos abipones y los hispanocriollos.

Tal como se habían planteado, las relaciones interétnicas y la mediación de los funcionarios de la Compañía de Jesús eran piezas clave en la dinámica de interacción entre los abipones y la colonia. Luego, el proceso histórico delineado en el último cuarto del siglo XVIII -que también estuvo acompañado de importantes transformaciones coloniales a nivel burocrático y político, como lo fue la creación del Virreinato del Río de la Plata en 1776- fue notablemente diferente. A su vez, las últimas décadas del siglo XVIII estuvieron atravesadas por otras tantas coyunturas locales que derivaron en que los grupos abipones elaboraran respuestas diferentes según sus propios intereses y trayectorias históricas anteriores, como las que aquí

hemos analizado. A su vez, la guerra entre abipones que vimos desarrollarse hacia mediados del siglo XVIII, habría integrado a las disputas a otros grupos indígenas vecinos, como los mocovíes y tobas no reducidos liderados por el cacique Paikín, que dispararon nuevos conflictos y estrategias de interacción.

Por todos estos motivos, y porque cada recorte temporal exige sea analizado desde las coordenadas que el propio proceso social define, hemos decidido no abordar en esta Tesis ese otro período -que aparentemente tendría cierta continuidad hasta mediados del siglo XIX- para enfocar el estudio en el contexto brindado por las reducciones jesuíticas, proyectando para más adelante el estudio sobre los procesos históricos que se siguieron. Pensamos que hemos logrado enfocar aquí el estudio de los ejes propuestos desde una perspectiva particular que nos permitió analizar los procesos históricos partiendo de los detalles, las circunstancias y las contingencias de la interacción social. En ese sentido, creemos haber logrado reconstruir trayectorias indígenas históricamente situadas, resultadas de complejos procesos de interacción desplegados en torno a la puja entre la autonomía y la resistencia, por un lado, y la dominación y el control político, por otro, en los contextos de las fronteras chaqueñas.

Cuando los colonizadores llegaron al Chaco y exploraron sus contornos, supieron que éste no sería un espacio fácil de colonizar. Los innumerables grupos indígenas que allí habitaban, las enmarañadas selvas que acompañaban los cauces de los grandes ríos, las asperezas de un paisaje que alternaba humedales y pantanos con extensas llanuras de tierras áridas y, por sobre todo, la ausencia de recursos minerales que desviaba los posibles fondos de la Corona hacia otros sectores coloniales con mayores promesas de enriquecimiento, hicieron que la empresa colonial entrara con pasos imprecisos. Los grupos chaqueños, especialmente los guaycurúes pero también muchos otros, ofrecieron una notable resistencia al avance colonial en esta zona volviendo aún más endeble la presencia y el establecimiento de los colonizadores en estas fronteras.

Todos estos elementos contribuyeron para que los españoles elaboraran un determinado discurso en torno al Chaco y sus habitantes, en donde no faltaron elementos de fábula -como la vaga esperanza de que escondiera tesoros insospechados- y caracterizaciones exageradas acerca de aquellos indios que no se dejaban comprar con promesas y regalos y, por el contrario, a diferencia de otros grupos oponían una fuerte resistencia al establecimiento de alianzas y acuerdos. En esta construcción, muchas de las características del espacio fueron trasladadas a los indígenas que lo habitaban. Los grupos nativos eran definidos por los colonizadores a través de las impresiones acerca del espacio y de su fauna. Así, el espacio, los recursos y las personas confluían en torno a las nociones de peligro, salvajismo y fiereza. La imagen construida de indígenas "bárbaros" e "inhumanos" se oponía a la noción de "civilización" tanto como se acercaba a la de "naturaleza".

La caracterización del territorio chaqueño se conformó en torno a dos discursos en apariencia opuestos. Por un lado, la noción de un espacio desértico y vacío que, entre otras cosas, servía como justificativo moral para el proyecto colonial de ocupación del territorio y sometimiento de sus habitantes. Por otro, el discurso en torno al salvajismo y la peligrosidad tanto del espacio -por su fauna autóctona, sus pantanos y sus selvas impenetrables- como por los numerosos grupos indígenas que lo habitaban. Hemos sugerido que ambos discursos se unen a la idea de la negación del otro, tanto por la ausencia que denota el desierto como por la noción de un indígena liminal, peligroso por lo "inhumano" y lo "salvaje", que no pertenece al ámbito de la civilización pero que tampoco es parte genuina de la naturaleza.

Por el contrario, la percepción de este espacio por parte de los nativos -aspecto que hemos abordado indirectamente a partir de las actividades que realizaban y sus movimientos por el territorio- habría sido notablemente diferente. Ni desértico ni peligroso, el Chaco les habría provisto a los grupos indígenas de todos los recursos necesarios para la subsistencia -aunque también para el intercambio- a la vez que les servía de refugio. La estrecha interacción de los abipones con el medio chaqueño

constituía una de las principales ventajas en la lucha colonial. El uso racional de esta ventaja adaptativa así como del conocimiento del territorio y de los otros grupos indígenas que lo habitaban fue, a nuestro entender, una de las principales estrategias de resistencia que adoptaron los grupos abipones -y otros guaycurúes- para lograr permanecer en el Chaco y mantenerse autónomos a la sujeción colonial. El nomadismo, y la adaptación de la dinámica de la movilidad, habría sido, asimismo, el principal vehículo para lograr aquellos objetivos.

Todos estos elementos influyeron en la dinámica de interacción entre indígenas e hispanocriollos y en la conformación de los espacios fronterizos. La geografía poco conocida, el paisaje hostil matizado por áridos desiertos, zonas boscosas impenetrables, grandes pantanos y, por sobre todo, la constante resistencia que ofrecieron los grupos indígenas del Gran Chaco, hicieron del proyecto colonial español una tarea particularmente lenta y difícil. Por otra parte, la ausencia de metales preciosos en el Chaco contribuyó a que las políticas de ocupación territorial no fueran ni sistemáticas ni agresivas desde un primer momento. El espacio chaqueño representaba, para los españoles, más que un objetivo de conquista a corto plazo, una constante amenaza por la gran cantidad de grupos indígenas hostiles que allí habitaban. Coincidimos con Susnik (1981) en que durante los primeros siglos de conquista no hubo una lucha real por el territorio. Sin embargo, para poder afianzarse en las márgenes de este espacio, los colonizadores debieron apelar a diferentes estrategias de interacción con distintos grupos indígenas, por un lado, para establecerse en territorios ocupados o incluidos en los radios de acción de determinados caciques y, por otro, porque para lograr la subsistencia necesitaban tanto de la mano de obra indígena como del intercambio y de la ayuda defensiva de algunos "indios amigos" frente a otros que habitaban en el Chaco no colonizado.

Los primeros grupos chaqueños en entrar en contacto estrecho con los españoles fueron aquellos que ocupaban las tierras que quedaron ubicadas como espacios de frontera, es decir, en las zonas de contacto entre el "mundo colonial" en gestación y el

“Chaco indígena” que se iba conformando a medida que se fortalecía la presencia hispana. Esa presencia hispana cada vez más afianzada fue delineando un espacio indígena cercado por un cordón colonial que, aunque débil y altamente permeable, contribuyó a la definición del Chaco como espacio diferenciado del territorio colonial. La particular distribución territorial de los grupos chaqueños también habría tenido relación con la llegada de los conquistadores al sur de América. La presiones ejercidas desde el Perú habrían favorecido, por sus condiciones naturales y características de “bolsón geográfico”, que el Chaco albergara a numerosos grupos indígenas migrados desde otros espacios.

En el interior del Chaco, ahora acotado por la presencia colonial, los grupos indígenas se hallaban envueltos en sus propias disputas territoriales y enfrentamientos políticos. A partir de una lectura conjunta de diferentes autores que han trabajado las relaciones interétnicas en las fronteras chaqueñas, hemos delineado una hipótesis integradora sobre las versiones de poblamiento y distribución del espacio de los grupos chaqueños. Para ello, nos basamos en los diferentes trabajos realizados para los grupos indígenas pertenecientes a la familia lingüística guaycurú: tobas y mocovíes (Gullón Abao 1993, Vitar 1997, Cypriano 2000, Susnik 1981a), mbayá-guaycurúes (Herberts 1998, Susnik 1981a), payaguás (Ganson 1989) y abipones (Kersten [1905] 1968, Susnik 1971, Saeger 2000). A partir de la lectura de estos autores e integrando los datos hallados en las fuentes, advertimos cierta tendencia general por parte de los grupos guaycurúes -nómades, ecuestres (excepto los canoeros payaguás) y con cuerpos de guerreros especializados- de someter y presionar a los grupos indígenas pedestres y semi-sedentarios.

Como resultado de estas presiones, probablemente atravesadas también por la lucha por los mejores paraderos y recursos, aquellos grupos a pie fueron empujados hacia las periferias del Chaco, acercándose a los espacios de frontera. Así, la relación de hostilidad con los grupos guaycurúes que ahora dominaban el espacio chaqueño y la cercanía con la colonia los habría favorecido para entablar relaciones más estables y

fluidas con los emplazamientos hispanocriollos, relaciones que seguramente comenzaron en base a los intercambios de bienes y servicios pero que pronto se tradujeron en alianzas políticas orientadas a hacer frente al enemigo en común que habitaba en el interior del Chaco. Estas alianzas fueron doblemente beneficiosas para los hispanocriollos, además de contar con mano de obra y proveedores de recursos - muchos de estos indígenas fueron repartidos en encomiendas o bien radicados en pueblos de indios al servicio de los colonizadores-, los "indios amigos" oficiaron como fuerza defensiva y como proveedores de información acerca de aquel espacio ajeno y desconocido. Para estos grupos indígenas desplazados del Chaco, los acuerdos con los colonizadores probablemente significaron una opción que les permitía entablar relaciones comerciales para adquirir bienes europeos frente a la hostilidad de los grupos guaycurúes y a la migración forzada que los llevó a abandonar sus territorios. El desplazamiento de los pueblos pedestres y semi-sedentarios hacia las fronteras chaqueñas habría, a su vez, atraído a los grupos guaycurúes a estos espacios, ya fuera para continuar con las actividades comerciales, ya para hostilizar a los grupos indígenas ahora amigos de los españoles. Asimismo, comenzó a aparecer -aunque en diferentes momentos del siglo XVII- un mayor registro en los documentos de las hostilidades de los guaycurúes sobre las fronteras, lo que asociamos con una mayor frecuencia de los contactos. En un primer momento, estos contactos fueron mayormente hostiles. Sin embargo, los intercambios que paralelamente comenzaron a darse entre los distintos grupos fueron sentando las bases para una interacción más asidua y fluida, que, con el paso del tiempo, habría derivado en relaciones de amistad entre determinados grupos guaycurúes y determinadas ciudades coloniales. Centrando la mirada en los grupos abipones, podemos sostener que las hostilidades -y seguramente también las primeras relaciones comerciales aunque para este momento no formaban parte de los registros oficiales- se volcaron principalmente sobre las fronteras sur y oriental a partir de la segunda mitad del siglo XVII.

Paralelamente a las políticas de interacción con los grupos indígenas, se fue desarrollando un proceso de consolidación de los espacios de frontera. El Chaco, tal



como se definía en el siglo XVIII, estaba delimitado por distintos frentes coloniales: la frontera occidental en la jurisdicción del Tucumán, la frontera sur en el área santafesina y, hacia el noreste, la frontera del Paraguay encabezada por Asunción. Cada uno de estos frentes respondía burocráticamente a distintas jurisdicciones administrativas -las gobernaciones del Tucumán, de Buenos Aires y del Paraguay-, con lo cual gozaban de cierta autonomía una respecto de otras para la toma de decisiones. La realidad geográfica, la posición política de cada uno de estos espacios respecto a la consideración de la Corona y los recursos indígenas e hispanocriollos en cada una de estas jurisdicciones, contribuyeron para que desarrollaron características propias.

Respecto de los grupos abipones, el análisis que hemos realizado acerca de los procesos de construcción de los tres espacios fronterizos nos ha brindado interesantes coordenadas para interpretar tanto sus movimientos como el tipo de relaciones entabladas con cada ciudad. Asimismo, la lectura comparada de las políticas de colonización implementadas por las distintas gobernaciones sirvió para interpretar la articulación de los movimientos realizados por los diferentes caciques abipones -de acercamiento, alianza y/o hostilidad- con las respuestas brindadas desde el sector colonial. A su vez, las características económicas de cada una de las fronteras habría estimulado diferentes formas de relación con los grupos indígenas. La situación de Santa Fe, por ejemplo, paso obligado de las embarcaciones a través de las rutas fluviales que comunicaban a Buenos Aires y Asunción con Córdoba, Tucumán y el Perú, se habría visto favorecida desde temprano por el comercio ilegal tanto con los grupos chaqueños -mocovés y abipones- como con los charrúas de la otra banda del Paraná. A pesar de que hubo años convulsionados y marcados por una abierta violencia entre Santa Fe y los grupos abipones, esta ciudad habría sido la primera en sentar relaciones de amistad con aquellos grupos del Chaco. La corta distancia que separaba a los territorios habitados por los abipones con los emplazamientos coloniales de Santa Fe y Corrientes, habrían estimulado una mayor asiduidad en los contactos a través de los cuales se fueron forjando relaciones más estrechas, que permitieron desplazar la violencia y ensayar tempranas alianzas.

La frontera del Tucumán, por el contrario, a pesar de mantener una abierta hostilidad con los grupos mocovíes y tobas cercanos al río Bermejo desde mediados del siglo XVII, entabló tardíamente contacto con los grupos abipones. Probablemente, esta interacción que se limitó mayormente a la franja sur de la jurisdicción del Tucumán, en las inmediaciones del río Salado y que abarcaba los territorios de las ciudades de Santiago del Estero y Córdoba, se haya visto estimulada por la migración de los mocovíes hacia el sur a partir de la entrada realizada por el Gobernador del Tucumán, Esteban de Urizar y Arespacochaga, en 1710. Asimismo, la enorme distancia que separaba el territorio abipón -en las cercanías de los ríos Paraná y Bermejo- propició que los abipones asaltaran las jurisdicciones de Córdoba y Santiago del Estero, puesto que al huir con el botín escapaban de los castigos regresando al Chaco por caminos que los hispanocriollos no podían sortear fácilmente y, luego, reinsertaban aquellos bienes y ganados sustraídos en las ciudades amigas de Corrientes y Santa Fe.

La frontera oriental estuvo, desde un primer momento, marcada por su alianza inicial con los grupos guaraníes y, también, por su posición relativamente desventajosa respecto de las prioridades de la Corona. Si, por un lado, la amistad con los guaraníes le había dado ciertas ventajas defensivas; por otro, las misiones jesuitas creadas para ellos, ricas en ganados y recursos de todo tipo se habrían convertido en una especie de imán que atraía a los malones de los grupos guaycurúes, entre ellos los abipones, ávidos de botín para el intercambio o el consumo. La falta de hombres y recursos también interfirió en su participación tanto en las entradas punitivas como en el proyecto general de la fundación de reducciones para los grupos abipones, delineado de manera particular en cada frontera a mediados del siglo XVIII.

Las relaciones entabladas entre los sectores coloniales y los grupos indígenas fueron variando a lo largo de los años, adoptando nuevas formas y contenidos tanto violentos como pacíficos. La guerra contra el indio guaycurú fue una realidad tan inherente a la frontera chaqueña como lo fueron los intercambios y la negociación, sólo que en cada

espacio adquirió formas originales que repercutieron en las relaciones con los otros espacios fronterizos. La guerra misma, incluso, ha sido interpretada por nosotros como una suerte de intercambio -directo e indirecto- de personas, ideas, objetos y simbolismos, que fueron apropiados y resignificados por los distintos actores, adquiriendo nuevos alcances y funcionalidades. En cierta forma, fue a través de la guerra que se pudo pensar en la paz. Parafraseando a Bechis ([1989] 2008a), sólo allí donde se podía hacer la guerra, se podía establecer la paz.

Esta tensión entre la guerra y la paz con los grupos abipones estuvo presente a lo largo de todo el siglo XVIII y se manifestó de las maneras más variadas a lo largo de tiempo y a lo ancho del Chaco. Si en un primer momento -aproximadamente entre mediados del siglo XVII y principios de la década de 1720-, los distintos frentes coloniales, a su manera, se hallaban en abierto enfrentamiento contra los grupos abipones, pudiendo pensar en acciones punitivas conjuntas; las tempranas paces de Santa Fe, y luego de Corrientes, con algunos de estos grupos comenzaron a delinear un cambio en la política colonial y los asuntos de frontera. Las relaciones de amistad y comercio entre los abipones y estas ciudades desplazaron los conflictos sobre otras jurisdicciones más alejadas. La ausencia de una política colonial efectiva que centralizara y regulara las acciones fronterizas regionales permitía estas acciones que dirimían los conflictos en algunas fronteras determinadas, las de las ciudades amigas, sólo a fuerza de desplazar los ataques sobre otras ciudades. Esta dinámica, a su vez, resquebrajaba los débiles lazos de cooperación entre las distintas gobernaciones aún en proceso de definición de sus territorios.

Por otra parte, también la alianza de algunos grupos abipones con algunas ciudades habría repercutido en las relaciones políticas entre los grupos indígenas. En ocasiones, los abipones amigos comenzaron a desarrollar una tendencia de poca tolerancia frente a las hostilidades realizadas por otros grupos abipones "no amigos" en las estancias de los vecinos hispanocriollos donde ellos negociaban y con quienes querían

mantener relaciones cordiales. Poco a poco, se fue delineando una diferencia notable entre los abipones "amigos" y los abipones "no amigos".

Todos estos factores interactuando con las relaciones interétnicas entre hispanocriollos y abipones, con las relaciones interjurisdiccionales entre las distintas ciudades y gobernaciones y con los lazos de alianzas y enfrentamientos entre diversos caciques abipones, delinearon -y se expresaron- en las coyunturas locales que dieron inicio a las negociaciones para la fundación de las reducciones de abipones en el Chaco. Al momento de abordar el estudio de las reducciones de indios abipones a través de la lectura de las fuentes, hallamos que cada una de estas situaciones hacía referencia a contextos específicos y ponía en juego determinados actores, caciques y funcionarios movidos por intereses propios, además de los factores generales delineados por la situación colonial de mayor alcance. Es por ello, que hemos abordado en detalle cada uno de los contextos en los que se dieron las tratativas que derivaron en las cuatro reducciones de abipones.

A partir de ese análisis hemos podido identificar distintos niveles de interacción. Algunos ligados a las coordenadas macro, como las intenciones de la Corona de dirimir los conflictos con los abipones o la predisposición de la Compañía de Jesús de fundar pueblos de indios a su cargo; pero también, pudimos reconstruir historias particulares inherentes a las problemáticas de determinados caciques. Este abordaje nos permitió identificar cuatro estrategias de interacción elaboradas por diferentes caciques frente a las posibilidades y presiones que brindaba e imponía el mundo colonial.

Hallamos, por ejemplo, que la fundación de la reducción de San Jerónimo en la jurisdicción de Santa Fe, en 1748, se habría logrado gracias a las estrechas relaciones de amistad que los caciques Ychamenraikin e Ychoalay forjaron durante varios años antes con aquella ciudad. Asimismo, los contactos asiduos con la reducción de San Javier de mocovíes fundada en 1743, habría aceitado los diálogos entre jesuitas,

funcionarios y caciques para el establecimiento de pactos de mayor alcance que incluyeran a grupos abipones. Este intento de paz generalizada se plasmó en la reunión realizada en Añapiré, poco después de fundada San Jerónimo, en donde luego de tensas negociaciones se acordó la inclusión de todas las ciudades coloniales fronterizas al Chaco y de todos los grupos abipones a los acuerdos de paz. Sin embargo, la incapacidad de los caciques abipones amigos de influir en las decisiones de los individuos -y, por lo tanto, tampoco en sus comportamientos-, no sólo no pudo poner freno a la reanudación de las hostilidades por parte de algunos caciques sino que comenzó a delinear un problema de difícil solución: aquellos que deseaban mantener las paces se veían perjudicados por quienes las quebraban, con lo cual estos caciques amigos -sobre todo Ychoalay-, echaron mano a las nuevas posibilidades que brindaba la reducción -amistades ventajosas, ayuda defensiva, recursos, etc.- y comenzaron a ensayar otros caminos para lograr que se cumplieran sus intereses.

Una situación muy diferente fue la que dio inicio a la reducción de Concepción. Este pueblo surgió de la negociaciones comenzadas por el cacique Alaykin, por intermediación del ex cautivo español Cristóbal de Almaraz, para recuperar un gran número de mujeres y niños llevados cautivos de sus campamentos, en una entrada punitiva realizada al interior del Chaco por el Gobernador de Santiago del Estero. La gran distancia que mediaba entre el territorio de Alaykin -aparentemente entre el centro del espacio chaqueño y las inmediaciones del río Bermejo- y la ciudad de Santiago del Estero habría contribuido a que las relaciones entre estos abipones y esa ciudad no hubieran sido ni asiduas ni amistosas. Si bien no contamos con información específica de la relación previa con Alaykin, sabemos que en esa jurisdicción no se había entablado ningún tipo de acuerdo de paz con ningún grupo de abipones. Por el contrario, es posible que el grupo liderado por este cacique sí haya hostilizado aquellas fronteras y que la toma de cautivos haya sido en castigo por esas acciones.

Lo que ocurrió, entonces, fue que Alaykin y Almaraz pusieron en marcha un complejo mecanismo de negociación con el sector colonial, para el cual apelaron a la

intermediación del cura de San Jerónimo, de los caciques Ychamenraikin e Ychoalay y de las relaciones de amistad de éstos con el Teniente de Gobernador de Santa Fe. A cambio de sus mujeres y niños propusieron reducirse y, también, ofrecieron devolver a todos los cautivos españoles y criollos que estuvieran en manos de los abipones. Esta fue una decisión más que compleja sobre una cuestión que los caciques amigos tenían escasas posibilidades de cumplir, puesto que ella implicaba convencer - u obligar- a que los caciques que habitaban al interior del Chaco y se mantenían hostiles a la colonia, dejasen en libertad a los cautivos que tenían en su poder. Los pormenores de estas negociaciones ya han sido expuestas, aquí sólo nos interesa señalar que, en el caso del origen de la reducción de Concepción, una entrada punitiva sirvió para presionar a los grupos abipones a solicitar las paces. Esa solicitud -iniciada por el sector indígena- se encauzó a través de los carriles comunicativos ya entablados con el sector colonial, apelando a los curas doctrineros de San Jerónimo y los funcionarios de Santa Fe. Entre las promesas de contraprestaciones, propusieron cumplir con una devolución generalizada de cautivos en manos abiponas, tarea que exigía nuevas atribuciones a la autoridad tradicional de los líderes. Luego de muchas negociaciones y de la firma de un tratado de paz, Concepción fue fundada en el año de 1749.

Mientras la reducción de San Jerónimo surgió como una continuación y fortalecimiento de los lazos de amistad entre determinados grupos abipones y la ciudad de Santa Fe y la de Concepción como una decisión estratégica para negociar la recuperación de cautivos, la fundación de la reducción de San Fernando se vio envuelta y condicionada por los conflictos intraétnicos entre los caciques amigos y los hostiles a la colonia. Cuando el cacique Naré aceptó la propuesta del Teniente de Gobernador de Corrientes de vivir en un pueblo de indios, Ychoalay -radicado en San Jerónimo- se hallaba en medio de las disputas armadas con los caciques Debayakaikin y Oaherkaikin que hostilizaban tanto las fronteras como los predios de la reducción. Frente a esta situación de fragilidad de las paces, Ychoalay estaba en desacuerdo con la idea de fundar un nuevo pueblo hasta tanto no se lograra estabilizar al pueblo de San Jerónimo. Por otra parte, conocía las relaciones de amistad entre los caciques del

Chaco y Naré y temía que el nuevo pueblo se convirtiese en un sitio de refugio para sus escaramuzas. Como solución improvisada frente a estas alternativas, y viendo que la fundación del pueblo ya se estaba poniendo en marcha, Ychoalay convocó y retuvo a los seguidores de Naré en San Jerónimo con un doble objetivo: el de aumentar su fuerza defensiva frente a los posibles ataques de Debayakaikin y Oaherkaikin y, a su vez, demorar la fundación del nuevo pueblo. Finalmente, el cacique Naré logró convocar en torno suyo a su gente y se dio inicio al pueblo en 1750.

La cuarta reducción fundada para los grupos abipones en las fronteras chaqueñas se corresponde al pueblo del Santo Rosario o Timbó, patrocinado por la ciudad de Asunción en 1763. La coyuntura histórico-política que dio inicio a las negociaciones de esta reducción fue notablemente diferente a la que delineó las negociaciones, poco más de una década antes, en la frontera sur y suroriental del Chaco. Los conflictos entre San Jerónimo y los abipones no reducidos llevaban ya una larga trayectoria de luchas y enfrentamientos que habían dejado como saldo la muerte de los caciques Ychamenraikin y Debayakaikin. Un grupo de seguidores de este último liderado por el cacique Deguachi, habría solicitado una reducción a la ciudad de Asunción. Desde un punto de vista, esta solicitud puede interpretarse como una especie de pedido de asilo político frente a los enfrentamientos con los abipones del sur aunque, a su vez, la fundación tiene otras dos lecturas posibles: la de establecerse y ganar dominio en un territorio estratégico -puerta de acceso a las misiones jesuíticas del Paraguay- históricamente disputado por abipones, mocovíes y tobas, y la de generar un espacio neutral y protegido a través del cual encauzar las relaciones comerciales ilegales entre estos abipones y los vecinos asunceños sustentadas en la dinámica del comercio de los bienes y ganados sustraídos por los indios en las misiones guaraníes. Nos inclinamos por sostener que estos móviles no eran excluyentes entre sí y que, por el contrario, la solicitud de reducción por parte de este grupo de abipones se volvió una estrategia idónea capaz de ofrecer múltiples soluciones a los diferentes conflictos e intereses puestos en juego.

A través de este análisis particular de las distintas formas de interacción, motivos e intereses en juego desplegados en los pedidos o aceptación de las reducciones por parte de los distintos caciques abipones, hemos buscado no sólo reconstruir parte de la historia colonial sino también interpretar las acciones y estrategias indígenas frente a las nuevas posibilidades que habilitaban los espacios de frontera. Por otra parte, la instauración misma de las reducciones significó cambios importantes en la percepción de las fronteras chaqueñas y abrió nuevos abanicos de posibilidades. Las reducciones fueron sitios de interacción entre indígenas -reducidos y no reducidos, abipones y de otros grupos étnicos- y distintos funcionarios y sujetos del mundo colonial; espacios que favorecieron el mestizaje a la vez que sirvieron para la confrontación y diferenciación. Por lo tanto, creemos que estos "enclaves fronterizos", en tanto espacios coloniales situados en territorio indígena con miras defensivas (Nacuzzi 2009), fueron también reapropiados y redefinidos por los grupos que lo habitaban, adquiriendo nuevas funciones políticas, económicas y sociales. Las reducciones de abipones delinearon, en el espacio fronterizo chaqueño, una especie de umbral - ambiguo y socioculturalmente mestizo- que prometía resolver los conflictos interétnicos al proyectarse como malla de contención y amortiguación de un territorio percibido como peligroso pero de textura permeable y laxa, que estimulaba el intercambio y la interacción.

Tomando prestada la expresión de Taussig (1990), podría interpretarse a las reducciones como portales que favorecieron la conexión y confluencia del mundo hispanocriollo con el Chaco no colonizado; del "estado colonial" con el "mundo nativo". Estos espacios liminales ofrecían, para los grupos abipones, contextos novedosos que brindaban la posibilidad de poner entre paréntesis ciertos dictámenes culturales predisponiendo el ensayo creativo y la adaptación estratégica frente a las nuevas coordenadas delineadas por las relaciones interétnicas. En este sentido, consideramos que las reducciones generaron contextos propicios de "aculturación



antagónica"<sup>1</sup>, permitiendo la mezcla y la adaptación original de un nuevo abanico de posibilidades y relaciones orientadas al mantenimiento de la autonomía indígena.

Estos nuevos espacios de acción no tardaron en constituirse como enclaves estratégicos que prometían nuevas y variadas posibilidades para quien quisiera y supiera aprovecharlas. Las reducciones de abipones fueron importantes centros de acción y manipulación por parte de los grupos indígenas en tanto que, lejos de suponer una 'sedentarización permanente' y un 'adoctrinamiento riguroso', se convirtieron en sitios de refugio y encuentro que permitían, mediante un ir y venir entre estos centros y los territorios aún no colonizados, articular las ventajas de la relaciones inter-indígenas -con otros grupos reducidos o los que aún permanecían al interior del Chaco- con nuevos tipos de relación entabladas con las ciudades coloniales. La fundación de reducciones y el uso que se hizo de ellas significaron un punto de inflexión en la manera de relacionarse de los grupos abipones entre ellos y con el sector colonial.

También hemos analizado que en las reducciones se condensaron múltiples intereses, complementarios y contrapuestos, tanto de los sectores coloniales como de los grupos indígenas. Una de las principales contradicciones, en la que paradójicamente descansó la versatilidad de estos espacios, fue la tensión irresuelta entre el deseo de sedentarizar a los grupos nómades -requisito para apaciguar los conflictos, resguardar las fronteras, colonizar y "civilizar" a los indios, y ocupar el espacio chaqueño- frente a la igualmente importante necesidad de consolidar los intercambios económicos -fundamentalmente de ganados, pero que abarcaba una amplia gama de productos- entre las ciudades coloniales y los indígenas, para lo cual era preciso garantizar una libre movilidad de los grupos abipones ligada a las actividades de abastecimiento. Los intersticios normativos generados por estas contradicciones, lejos de confundir o

---

<sup>1</sup> Concebimos el concepto de "aculturación antagónica" tal como lo propone Bechis (2005) -quien a su vez lo retoma de (Zapater,1985: 58)- como la asimilación creativa y conciente de ciertos rasgos de la vida material y no material de una cultura ajena con el objeto funcional de resistir mejor su dominio.

paralizar a los grupos abipones, abrieron un abanico de potenciales posibilidades que ellos supieron manipular creativamente.

Mediante la estrategia dinámica de un ir y venir interesado entre las reducciones y el Chaco no sometido; trayendo y llevando información, bienes y animales; estableciendo alianzas y reconfigurando sistemáticamente las redes interétnicas, los grupos abipones se adaptaron a la nueva coyuntura en función de su propio provecho y del mantenimiento de la autonomía indígena. Asimismo, hemos señalado cómo, en ciertas ocasiones, los pueblos de reducción fueron utilizados como una adaptación de los campamentos base tradicionales, transformándolos en sitios de encuentro, puntos de reunión relativamente permanentes, que favorecían la articulación de las nuevas actividades económicas en torno al ganado y el mantenimiento de relaciones interétnicas de amplio espectro estructuradas en torno a las alianzas pero también a la guerra y el enfrentamiento.

Su calidad de nativos y conocedores del espacio chaqueño se tradujo en un fuerte capital simbólico que les permitió posicionarse ventajosamente y hacer un uso racional de la movilidad. En las reducciones, los grupos abipones pudieron seguir gozando de los recursos y utilidades que les brindaba su propio territorio, complementándolo con las nuevas ventajas que prometía la interacción en los espacios fronterizos. La elección de reducirse o no, lejos de plantear realidades excluyentes entre sí, habilitó la posibilidad de combinar las ventajas de ambas alternativas. De esta manera, los caciques abipones ensayaron distintos tipos de relación con las reducciones: algunos, instalándose en ellas y aprovechando al máximo los beneficios de una "amistad duradera" con el sector colonial; otros manteniéndose al interior del territorio pero estableciendo contactos esporádicos con estos centros socioeconómicos para el abastecimiento de recursos o para realizar intercambios, y tampoco faltaron quienes combinaron las ventajas de vivir en la reducción durante ciertos períodos con estancias más o menos prolongadas en el espacio chaqueño, fuera del ámbito de acción e injerencia de los curas doctrineros, manipulando,

asimismo, los acuerdos entablados con el sector gubernamental. En este contexto reduccional novedoso, versátil y propicio para el despliegue de estrategias sociales, políticas y económicas, los líderes abipones hallaron nuevos caminos por donde encausar su autoridad.

En este trabajo, hemos abordado el liderazgo de los grupos abipones a partir de la información brindada por los jesuitas y funcionarios en los contextos de reducción, o bien durante el período que abarcó la experiencia jesuita en el Chaco. Si bien nuestro objetivo era el de indagar acerca de las nuevas expresiones en la forma de hacer política delineadas por los caciques abipones en estos contextos, debimos comenzar el análisis caracterizando a los liderazgos abipones. Esta tarea ya había sido comenzada en otra oportunidad (Lucaïoli 2005), por lo tanto, aquí pensábamos ofrecer una síntesis de aquellos puntos para luego pasar a las transformaciones políticas. Comenzamos, entonces, haciendo referencia de la íntima y solidaria relación entre las formas de la organización social y los liderazgos abipones, ritmados por la dinámica de la agregación y desagregación de unidades sociales. Asimismo, hicimos referencia a las principales cualidades del liderazgo indígena, basado en el ejercicio de la autoridad en contraposición al empleo del poder. Los caciques abipones poseían, entonces, una autoridad forjada a fuerza de carisma y prestigio personal, sustentada por el consenso de un grupo de seguidores libre de elegirlo o abandonarlo, a quienes el líder buscaba cooptar a través del uso de la elocuencia, la generosidad y la idoneidad para organizar y desempeñar acciones armadas satisfactorias.

Sin embargo, en medio del proceso de síntesis y reelaboración de aquella información a partir de la re-lectura de las mismas fuentes con las que habíamos trabajado, algunos aspectos que nos parecían resueltos cautivaron nuevamente nuestra atención. La interpretación de esta información se hallaba ahora enmarcada en un estudio mucho más preciso y detallado acerca de los procesos históricos de los grupos abipones como también de la bibliografía académica correspondiente a los liderazgos

políticos para otros grupos indígenas<sup>2</sup>, con lo cual ciertos vacíos que antes habían pasado desapercibidos ahora nos planteaban un atractivo interrogante. Nos referimos, puntualmente, a las menciones -muy escasas e imprecisas- acerca de la presencia de diferentes formas de liderazgo. Incluso fue a través de un camino indirecto que llegamos a advertir estos indicios que nos hablaban de otras posibles figuras de autoridad entre los grupos abipones. Analizando los caminos que podían conducir a un abipón a erigirse en un cargo político retomamos la discusión en torno a la importancia relativa de la herencia y la filiación a determinada familia frente al peso de los méritos personales y la carrera individual, para consolidarse como cacique.

Este análisis nos llevó a considerar distintos rótulos -höcheri y nelareykaté-, aparentemente ligados a estas vías diferenciales de acceso al liderazgo. Si bien en un primer momento la diferencia entre ambos términos parecían coincidir con la pertenencia o no pertenencia a un status social determinado, luego comenzaron a aparecer otros indicios sugiriendo que se trataba de distintas formas de la autoridad. Una tradicional y asociada a cargos mayormente hereditarios, cuyas funciones no hemos podido identificar en detalle pero que estarían asociadas a cuestiones diplomáticas y ceremoniales y habrían abarcado grupos más amplios de representación, y una segunda forma de liderazgo asociada a los caudillos de guerra que, durante el siglo XVIII, adquirieron mayor preponderancia y visibilidad a través de las fuentes y registros realizados por los colonizadores.

La búsqueda por parte de los funcionarios coloniales de someter políticamente a estos grupos indígenas estimuló ciertas características de los caciques abipones pretendiendo destacar líderes con mayor poder de representación y de coerción que les permitiera un mayor y mejor control de los grupos. Estas políticas estuvieron acompañadas por múltiples estrategias de manipulación -como el cambio de nombres, las varas de mando, el cargo de corregidor, el título de "Don" y la entrega de regalos-

---

<sup>2</sup> Nos referimos al estudio sobre los cacicazgos duales propuesto por Nacuzzi (1998) para los grupos cazadores recolectores de la Pampa y la Patagonia y, también, al análisis de las expresiones políticas complejas identificadas entre los reche o mapuches por Boccara ([1998] 2007) y Zabala Cepeda (2007).

así como por la elaboración de un discurso que tergiversó las formas de hacer política tradicionales, sobrevalorando las funciones de determinados caudillos -los *höcheri* o líderes de guerra- por sobre otras figuras tradicionales, quizá menos llamativas o menos útiles al proyecto colonial -como estos caciques ceremoniales o diplomáticos, los shamanes y las líderes femeninas.

A partir de este proceso de invisibilización de determinadas formas de liderazgo -que, a su vez, se habría acompañado en la práctica por un lento proceso de pérdida de legitimidad de estas formas de autoridad- y la imposición de rasgos occidentales entre las funciones políticas abipones, es que coincidimos con Nacuzzi (2009) en que el “efecto sesgante” de la interacción colonial durante el siglo XVIII fue, contrariamente a lo que muchos autores proponen, de simplificación de las complejas instituciones políticas frente al modelo unipersonal de liderazgo propuesto por los colonizadores. Sin embargo, resaltamos que en este proceso los líderes abipones no fueron simples víctimas pasivas de efectos simplificadores y transformadores de sus formas de representación. A lo largo de estas páginas, esperamos haber demostrado que fueron muchas y variadas las vías y estrategias de interacción desplegadas por los diferentes caciques tanto para resistir al avance colonial como para mantener su autonomía, sin que ello hay significado mantenerse atados a un “ethos” cultural cristalizado y rígido. Por el contrario, fue por el carácter maleable de las instituciones indígenas y por las trayectorias personales de caciques involucrados de diferentes maneras con el sector colonial y con los otros grupos indígenas del espacio chaqueño, que los grupos abipones escaparon a la sujeción política, la explotación económica y la conquista territorial durante el siglo XVIII.

Conforme a todo lo que hemos analizado anteriormente, creemos que las transformaciones en el ámbito político -aunque no exclusivamente- de los grupos abipones responden a una elaboración original resultante del interjuego de intereses de distintos sectores implicados como así también de la manipulación estratégica ante las nuevas posibilidades de acción. Dentro de los nuevos contextos de interacción

delineados por las reducciones, la figura de los líderes emergió como un elemento clave, no sólo por ser la cara visible de los grupos indígenas sino porque también actuaron como estrategias guiados por intereses grupales y personales. Así, muchos caciques lograron articular las formas tradicionales de ejercer su autoridad con las nuevas posibilidades que se les iban presentando articuladas a través de las nuevas actividades ganaderas y las factibilidades económicas. Sin embargo, sostenemos que, durante el XVIII, la vigencia del consenso grupal, el apoyo fluctuante de los seguidores, las limitaciones para el enriquecimiento y la ausencia de poder coercitivo no habrían permitido sentar las bases para un poder centralizado político ni económico como el que supone el tipo de organización política asociado a las jefaturas.

Finalmente, hemos iniciado el estudio de la guerra. Este fue un tema muy difícil de abordar ya que si bien los abipones -como los otros grupos guaycurúes del Chaco- tienen fama de haber sido muy guerreros, aún contamos con escasas interpretaciones provenientes del ámbito académico de la historia y la antropología acerca del alcance y significados de las guerras en el Chaco. Hacia mediados del siglo XVIII, en este espacio chaqueño acotado por todos sus frentes por los emplazamientos coloniales y salpicado en sus márgenes por los enclaves fronterizos -fuertes o reducciones-, era difícil mantenerse completamente ajeno a la interacción con los hispanocriollos. Por otra parte, había muchos motivos económicos que posicionaban como ventajosa la relación, directa o indirecta, con la colonia: la rápida incorporación de los ganados vacuno y caballo tanto para el consumo como para el intercambio, los bienes de uso propios de los circuitos coloniales que se volvieron deseables o indispensables entre los grupos indígenas -ropas, hierro, tabaco, sal- y las ventajas políticas asociadas a un buen desempeño en la interacción con los hispanocriollos -ya fuera a través de la guerra como de la amistad-, fueron sólo algunos de los motivos que impulsaron a los grupos abipones a acercarse a las fronteras coloniales. La guerra, entonces, fue otra de las vías a través de las cuales estos grupos encauzaron su interacción con la colonia y se beneficiaron de ella, a la vez que ejercían resistencia.

Hemos enfocado el análisis de la guerra deslindando analíticamente distintas manifestaciones de la violencia en las fronteras chaqueñas, ya que cada una de ellas sugería la presencia de objetivos y dinámicas de interacción específicos. A través de este ejercicio identificamos y caracterizamos tres grandes esferas de violencia: la relacionada con los robos y saqueos en las fronteras chaqueñas; la que hemos denominado "guerra colonial" en sus dos versiones -entradas punitivas y malones- y la guerra entre los grupos abipones desatada en el contexto de las reducciones jesuíticas.

Mientras que la esfera de robos y saqueos se centraba mayormente en la dimensión económica de los bienes y beneficios que eran posibles de adquirir a través de esta estrategia -por parte de los abipones pero también de los hispanocriollos-, la guerra colonial mostraba una faceta más alineada a las cuestiones políticas y la lucha por la resistencia y la dominación de unos grupos sobre otros. Siguiendo esta perspectiva, hemos caracterizado a las entradas punitivas -expediciones al interior del Chaco para el castigo de los "infieles"- como la contracara de los malones indígenas a los emplazamientos coloniales. Ambas formas de violencia habrían condensado elementos políticos y económicos, destinados a ejercer presión sobre el otro, a debilitar sus fuerzas materiales para doblegar su poderío político y a imponer situaciones de "tregua" o negociación.

En medio de esta puja violenta que se venía desarrollando con diferentes ritmos y tenores en las distintas fronteras del Chaco desde mediados del siglo XVII, comenzaron a gestarse los acuerdos de amistad entre determinados grupos de abipones y determinadas ciudades que derivaron en el emplazamiento de las reducciones. A pesar de que algunos autores reconocen que el inicio de las reducciones se vio acompañado por una merma de las actividades bélicas y un debilitamiento del poderío militar de los grupos abipones - unido a la entrega de donativos en la reducciones y una mayor preponderancia de las actividades comerciales- (Saeger 2000, Djenderedjian 2004, Paz 2005), hallamos que

paralelamente a aquellas estrategias ligadas a los contextos reduccionales se manifestaron otras tantas acciones bélicas que entrecruzaron grupos y actores tanto indígenas como hispanocriollos durante todo el siglo XVIII. Así, si las reducciones habrían logrado establecer ciertas relaciones pacíficas con algunos líderes indígenas y sus seguidores e incluso extender esta "paz" a la jurisdicción que los albergaba, ésta no sólo no fue extensiva a la sociedad colonial en su conjunto sino que, a su vez, habría estimulado el despliegue de una interminable serie de enfrentamientos y disputas entre distintos caciques abipones embanderados a favor o en contra de la paz. Nos hemos referido a este proceso como la guerra entre los abipones.

Esta guerra entre abipones tuvo múltiples facetas y comenzó a delinearse como un conflicto entre los abipones reducidos, por un lado, contra los abipones no reducidos, por otro. Sin embargo, el uso estratégico que hicieron los distintos caciques de estos contextos -que brindaban protección, asilo e impunidad frente a los posibles ataques- acercándose y alejándose de los pueblos de indios según las tensiones de las relaciones interétnicas con las fronteras o de los conflictos con otros caciques indígenas, complejizaron más aún la cuestión inhabilitando la identificación de indios reducidos como sinónimos de indios amigos o protectores de las paces.

Asimismo, hemos señalado como todas estas formas de violencia se mezclaban y superponían entre sí intercalando también en estos ciclos momentos de paz con determinados grupos, a través del establecimiento de alianzas flexibles, situadas y temporarias. La guerra y la paz entre los abipones del siglo XVIII, fueron dos modos superpuestos, intermitentes y no excluyentes de encarar la interacción en los espacios fronterizos. La paz y la guerra fueron, también, dos vías alternativas de resistencia y autonomía. El establecimiento de lazos de amistad y acuerdos de paz entre abipones e hispanocriollos impulsaba determinadas formas de relación -como la protección, la entrega de bienes y las garantías de subsistencia- que redundaban en beneficios para aquellos caciques que supieran ajustarlas a sus carreras políticas pero, a su vez, dejaba fuera del alcance otra serie de ventajas políticas y económicas no



contempladas por este vínculo: el saqueo y la apropiación, más riesgosos pero tanto más redituables en tanto no quedaba definidos por las especulaciones, los egoísmos y la falta de palabra de quienes se habían comprometido a ofrecer amistad. La guerra, entonces, constituía una manera de quebrar los compromisos y lealtades delineados en los pactos de alianza y amistad. La libertad de acción o autonomía política era otro gran componente de esta ecuación. La amistad suponía poner esta autonomía entre paréntesis, aunque en los hechos este abandono de la libertad era un acuerdo formal apenas válido para el momento de establecer los pactos de alianza o paz. En el cálculo político y económico, la libertad y el beneficio, eran puestos en la balanza y manipulados por los líderes, pero también por la gente del común que, a la hora de definir las formas de interacción con el mundo colonial, optaba por acercarse o no a una reducción.

A su vez, hemos hecho referencia a la estrecha relación entre las formas de interacción a través de la guerra con la conformación de los abipones como grupos étnico. En este sentido, nos hemos guiado por la propuesta de Barth (1976) que señala que la identidad de un grupos se construye frente al otro a la vez que organiza las formas de interacción social. Asimismo, hemos considerado el carácter dinámico de estas identidades así como la capacidad estratégica de los distintos sujetos de manipular sus sentidos de pertenencia en diferentes contextos y situaciones, retomando las nociones de identidades virtuales de Cardoso de Oliveira (1971) y la activación simultánea que propone Gruzinski (2000). Desde esta perspectiva hemos analizado con cierto detalle la trayectoria de Ychoalay, tanto en su faceta de "corregidor" culturalmente mestizo y adaptado a las nuevas posibilidades coloniales como en su rol de guerrero encabezando las disputas internas con los caciques que no aceptaron las paces. Si la paz adquirió en este sujeto sentidos extremos al punto de desatar una guerra interna, la guerra fue la estrategia que le permitió mantenerse en su puesto de liderazgo alimentando -paralelamente a otras tantas actividades propias de los contextos reduccionales- las bases de su prestigio y autoridad a través de acciones memorables y públicamente reconocidas.

Todo acto de violencia, cuando era glorioso y llevado adelante por un reconocido cacique abipón, congregaba una multitud de familias y caciques dispuestos a festejarlo. Cuenta Dobrizhoffer ([1784] 1968) que cuando los abipones se juntaban a celebrar sus grandes brindis, la circulación de la chicha poco a poco alimentaba la memoria de los héroes de guerra quienes revivían sus hazañas a través de largos cantos épicos. La modulación ondulante de la voz, los cantos, la algarroba fermentada y la camaradería sumía a los participantes en un estado de efervescencia tal que las canciones se sucedían unas a otras, como también se habían sucedido, unas a otras, las batallas. Hablaban de la guerra contra los indios, contra los grupos o caciques enemigos pero también hablaban de la frontera y de los hispanocriollos que en aquellas hazañas perdieron sus cabezas. "Y en verdad cantan lo que recuerdan pero no por su impulso repentino sino meditando un momento. Recuerdan lo que pronunciaran en la pública reunión" (Dobrizhoffer [1784] 1968: 441). Esos cantos cesaban varias horas después, cuando la percusión de los labios y el retumbar de las calabazas dejaban lugar a que alguien expresara "*Kla Leya*, 'ya es suficiente'" (Dobrizhoffer [1784] 1968: 442). Estas magníficas conmemoraciones de la batallas y hazañas realizadas, repetidas y revividas a través de una performance ceremonial cuidada y ordenada, quedaban cerradas cuando se oía la sentencia, "y finalmente esos tales somos nosotros', *Gramachkaakam*; como suelen decir los oradores: 'He dicho'" (Dobrizhoffer [1784] 1968: 442).

Hace muchos años, seguramente, que no se oyen estos cantos en el Chaco. Si este trabajo sirvió, en alguna medida, para reavivar la voz de estos grupos silenciados, estaremos más que reconfortados por el esfuerzo que hemos realizado reconstruyendo retazos de su historia.

## POSTALES CONTEMPORÁNEAS

Durante los meses en que me hallaba redactando esta Tesis, ocurrieron varias cosas que me ayudaron a reflexionar acerca del proceso de producción del conocimiento y, específicamente, acerca de la interpretación de los grupos abipones y su historia. Por cierta casualidad del destino, o por el “efecto sesgante” de la mirada que posamos sobre el mundo que nos rodea cuando estamos demasiado imbuidos en un tema de investigación, se dieron una serie de situaciones en simultáneo que pusieron a los abipones sobre el tapete.

El 7 de febrero de este año de 2009, el diario *El Litoral* de Santa Fe publicó una nota acerca de un hallazgo arqueológico en la zona de la laguna El Palmar, en el centro de la provincia de Santa Fe, a 40 kilómetros de la localidad de Margarita. El paso de una motoniveladora por los campos de cría de ganado de un productor local, había dejado al descubierto un conjunto de huesos de aparente valor arqueológico. Se encargó del asunto el equipo de trabajo del Museo Municipal de Arqueología de Reconquista, dirigido por Dante Ruggeroni, quien reveló al medio gráfico que el hallazgo “Es un paquete funerario que probablemente tiene entre 1.500 y 2.000 años, creemos que lo hicieron los indios abipones” (El Litoral 7/2/2009). Ruggeroni agregó que “No son indios guaraníes y pertenecen a la nación guaycurú, que integraban mocovíes, abipones, pilagás, payaguás y tobas. Son aborígenes muy altos y llegaban a los 2 metros de altura” (El Litoral 7/2/2009). También, guiándose por Dobrizhoffer, señaló la estrecha concordancia entre la disposición del enterramiento hallado con las descripciones del jesuita sobre las prácticas funerarias de los abipones y los métodos de descarne de los huesos de los muertos.

La noticia era interesante. Me movilizó para escribirles a los periodistas y ver sí, a través de ellos, podía contactar al equipo de investigación. Recibí en respuesta una vaga referencia sobre dónde ubicar a Ruggeroni<sup>1</sup> y, además, unas cuantas fotos del sitio



Sitio arqueológico laguna El Palmar

arqueológico en donde pude ver -con bastante emoción- las pilas de huesos de cráneos, fémures y dientes que conforman el antiguo enterramiento. El enfoque de la antropología histórica con el que encaré este trabajo no alentó la ilusión de tener ante mis ojos los restos arqueológicos de los abipones, de "mis" abipones. Las mediciones de los huesos podrán decir que coinciden con el aspecto físico de los abipones descritos por Dobrizhoffer, probablemente también las actividades funerarias señalarán semejanzas interesantes. Sin embargo, no podemos pasar por alto que los abipones del siglo XVIII, muy poco tendrían en común con estos supuestos abipones de hace casi 2.000 años.

Personalmente, me inclino a pensar que estamos, nuevamente, frente a un problema de rótulos, de etiquetas impuestas que atraviesan los años con una licencia histórica llamativa. El trabajo de investigación que hemos realizado -aunque abarcó un corto período desde principios del siglo XVIII hasta la expulsión de los jesuitas en 1767- puso en evidencia, en todo momento, el carácter dinámico de las etnicidades y de los procesos históricos y sociales en continua reformulación. Esta propuesta de la

<sup>1</sup> Lamentablemente hallé esta noticia varios meses después de publicada -y muy cercana al final de esta investigación- motivo por el cual aún no he podido contactar al equipo arqueológico que trabajó en el sitio.

arqueología constituye, entonces, una perspectiva muy diferente desde donde aparentemente es posible hablar de los abipones.

Si la arqueología había abierto las puertas para abordar a los abipones desde otra perspectiva, un relato de ficción publicado en la web a principios de septiembre otorga a la cuestión un giro aún más radical. En *Abiponia*, Rubén Darío Paduán (2009) entretendió nombres, sucesos y personajes históricos con un argumento de ficción más acorde a la Roma antigua que a los indígenas americanos en contacto colonial. Abipones, frentones y mamelucos se mezclaron con linajes, tronos e imperios y una historia de traiciones y alianzas entre nativos y colonizadores. Paduán retomó la figura del cacique Ychoalay para encarnar a un personaje que, a través de una temprana alianza con los santafesinos, traicionaría a su gente. El autor construyó a un Ychoalay resuelto, extremadamente maquiavélico y confabulador que se habría acercado por propia voluntad a la colonia a exponer a los recién llegados su proyecto de alianza y destrucción conjunta de su pueblo.

XIII

En 1890 Celestino viaja a la ciudad de Santa Fe. Allí, donde Ychoalay fue a recalar después de escapar de Abiponia en 1739, rastrea el peregrinar del personaje por las distintas instituciones españolas. En los archivos del Congreso Provincial descubre documentos acerca de sus negociaciones con el gobierno de la ciudad. Los jesuitas después oficiaron de intermediarios con el virrey del Perú, en 1740, cuando su plan de invasión al territorio de Abiponia se había proyectado a ese estamento del poder. En 1741 el propio Ychoalay es convocado por el mandatario, quien promete estudiar el proyecto, y en 1742, aceptado por la corona, autoriza la iniciación de las acciones.

Para ese entonces, por razones protocolares, Ychoalay debe cambiar su nombre por otro de origen hispánico. Los españoles no realizaban pactos oficiales con indígenas.

Los jesuitas, entonces, lo documentan con el de un santo varón, sacerdote mártir asesinado en una de las tantas refriegas entre Abipones y Frentones. Su nombre era José Antonio Benavides.

Con ese apodo Ychoalay va a ejecutar todas sus gestiones en nombre de la corona española, incluso el documento de entrega del territorio al final de la guerra contra Abiponia.

[Extracto de *Abiponia* (Paduán 2009)]

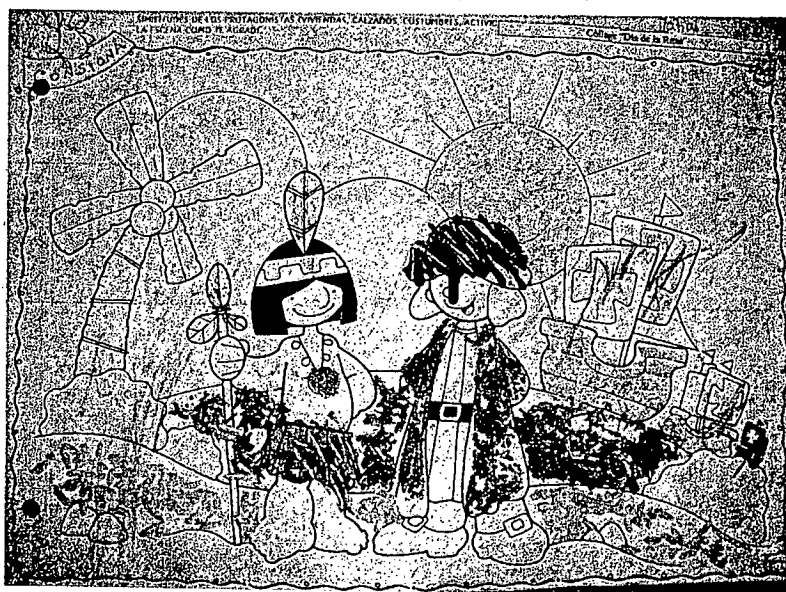
Tal como lo dice el autor en su prólogo, "las fábulas hacen imaginar como posible varios acontecimientos que no lo son" (Paduán 2009) y ese ejercicio no dejó de ser interesante en la consideración holística del tema de los abipones. Ninguno de los sucesos de este relato pueden considerarse datos históricos, aunque el mero ejercicio de imaginarse otros posibles significados -como la explicación que el autor otorga al origen del nombre español, José Benavidez, para Ychoalay (ver recuadro)- no deja de tener su encanto. La ficción demanda, a su vez, un nuevo tipo de esfuerzo interpretativo que nos permite volver a nuestra perspectiva con un punto de vista renovado.

Por otra parte, también en el ambiente académico del ámbito de la antropología y la historia, los abipones tuvieron este año notable protagonismo. Paralelamente al trabajo de investigación de esta Tesis, se estaba escribiendo otra -también sobre los abipones- aunque con un enfoque notablemente diferente al que aquí hemos presentado, sobre todo en el análisis de las transformaciones políticas de los grupos abipones a lo largo del siglo XVIII y primera mitad del XIX<sup>2</sup>.

Definitivamente, los abipones este año nos están dando de qué hablar y ese hablar puede enfocarse desde muchas perspectivas distintas. Un episodio, ocurrido hace apenas unas semanas atrás, me llevó nuevamente a pensar en la forma en la que construimos los discursos acerca del otro en general, de los aborígenes en particular y del "encuentro" colonial específicamente. Con motivo del acto conmemorativo del 12 de octubre, en la salita del jardín de Matías, mi hijo de dos años, habían estado realizando trabajitos alusivos a la conquista de América. Las artesanías consistían en una carabela hecha con un envase de yogurt y un gran medallón plateado que, aparentemente, simbolizaban al conquistador recién llegado y al indio que "sería descubierto". Ambos símbolos estaban rotulados con la inscripción "Día de la Raza".

---

<sup>2</sup> Nos referimos a la Tesis de Doctorado "La "nación" de los abipones. Un experimento político exitoso?" de Carlos Paz, defendida a mediados de octubre de 2009 en la Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil.



Collage alusivo al acto del 12 de Octubre

También habían realizado un collage sobre un dibujo que representaba la típica escena del desembarco, un Colón aniñado y sonriente dialogaba amablemente con un indiecito de taparrabos tan sonriente y aniñado como él (foto<sup>3</sup>). El collage fue

hecho con yerba y brillantina. Pensé que era una excelente metáfora, recordando el contraste de los espejitos de colores con los productos autóctonos y, aunque se haya tratado de una mera coincidencia, no dejaba de tener un fuerte valor simbólico y referencial.

Un encuentro aparentemente despreocupado entre Colón y el indio, el medallón símil plata -que casualmente es el mismo que porta el indiecito del dibujo- y las carabelas de envase de yogur fueron, entonces, los símbolos con los que se trabajó el complejo tema de la conquista y la colonización de América. Este discurso, centrado en el conquistador y en un indígena representado y subordinado por el anhelo de los recién llegados -los metales preciosos- constituye uno de los lugares comunes más repetidos en los actos escolares.

Muchas veces me preguntan, y me pregunto, para qué sirve lo que nosotros hacemos, para qué sirve lo que estudiamos. Me gustaría poder responder que todo este trabajo, además de la enorme satisfacción personal que genera la realización de una

<sup>3</sup> Agradezco a las maestras de sala de 2 años del Jardín Milenio III College, por facilitarme esta fotografía.

investigación, sirve para pensar y para hacer pensar en las perspectivas que adoptamos frente a la construcción y reproducción de los discursos históricos y la fuerza que tienen esos discursos en las relaciones sociales que, directa o indirectamente, se ponen en juego. Creo, también, que somos en gran medida responsables de que se nos cuestione el valor de nuestro trabajo; estos nuevos conocimientos que construimos en nuestras investigaciones muy pocas veces son transmitidos, de alguna manera, a la sociedad. Si lográramos divulgar apenas una parte de lo que significa la mirada antropológica sobre los procesos sociales, quizás la yerba y la brillantina podrían generar -al menos- curiosidad por aquella historia en la que por primera vez estuvieron juntas.



# DOCUMENTOS CITADOS



## DOCUMENTOS CITADOS

### Papeles de archivo

Acosta, José de

4/1/1759. Carta de José de Acosta a Pedro de Cevallos. Corrientes, 4 de enero de 1759. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

8/1/1759. Carta de José de Acosta a Pedro de Cevallos. Corrientes, 8 de enero de 1759. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

Actas del Cabildo de Asunción

12/11/1692. Actas de la sesión del Cabildo de Asunción celebrada el 12 de noviembre de 1692. ANA, Copia de Actas de Cabildo, carpeta 15.

1/12/1704. Actas de la sesión del Cabildo de Asunción celebrada el 1 de diciembre de 1704. ANA, Copias de Actas de Cabildo, carpeta 16.

17/11/1763. Actas de la sesión del Cabildo de Asunción celebrada el 17 de noviembre de 1763. ANA, Copias de Actas de Cabildo, carpeta 130.

15/10/1765. Actas de la sesión del Cabildo de Asunción celebrada el 15 de octubre de 1765. ANA, Copias de Actas de Cabildo, carpeta 131.

25/7/1767. Actas de la sesión del Cabildo de Asunción celebrada el 1 de diciembre de 1704. ANA, Copias de Actas de Cabildo, carpeta 131.

26/3/1776. Actas de la sesión del Cabildo de Asunción celebrada el 26 de marzo de 1776. ANA, Copias de Actas de Cabildo, carpeta 138.

Actas del Cabildo de Santa Fe

4/7/1710. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 4 de julio de 1710. APSF, Actas de Cabildo VII.

27/4/1714. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 27 de abril de 1714. APSF, Actas de Cabildo VII.

10/3/1718. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 10 de marzo de 1710. APSF, Actas de Cabildo VII.

8/8/1724. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 8 de agosto de 1724. APSF, Actas de Cabildo IX.

11/10/1743. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 11 de octubre de 1743. APSF, Actas de Cabildo IX.

- 19/8/1743. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 19 de agosto de 1743. APSF, Actas de Cabildo IX.
- 24/3/1744. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 24 de marzo de 1744. APSF, Actas de Cabildo IX.
- 17/7/1744. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 17 de julio de 1744. APSF, Actas de Cabildo IX.
- 28/1/1746. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 28 de enero de 1746. APSF, Actas de Cabildo XI.
- 15/2/1746. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 15 de febrero de 1746. APSF, Actas de Cabildo XI.
- 15/5/1746. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 15 de mayo de 1746. APSF, Actas de Cabildo XI.
- 12/8/1746. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 12 de agosto de 1746. APSF, Actas de Cabildo XI.
- 20/8/1746. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 20 de agosto de 1746. APSF, Actas de Cabildo XI.
- 23/1/1747. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 23 de enero de 1747. APSF, Actas de Cabildo XI.
- 28/3/1747. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 28 de marzo de 1747. APSF, Actas de Cabildo XI.
- 5/5/1747. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 5 de mayo de 1747. APSF, Actas de Cabildo XI.
- 9/5/1747. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 9 de mayo de 1747. APSF, Actas de Cabildo XI.
- 20/6/1747. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 20 de junio de 1747. APSF, Actas de Cabildo XI.
- 7/12/1747. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 7 de diciembre de 1747. APSF, Actas de Cabildo XI.
- 8/6/1748. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 8 de junio de 1748. APSF, Actas de Cabildo XII.
- 8/11/1748. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 8 de noviembre de 1748. APSF, Actas de Cabildo XII.
- 27/1/1753. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 27 de enero de 1753. APSF, Actas de Cabildo XII.
- 1/6/1754. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 1 de junio de 1754. APSF, Actas de Cabildo XII.
- 10/6/1754. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 10 de junio de 1754. APSF, Actas de Cabildo XII.

22/9/1756. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 22 de septiembre de 1756. APSF, Actas de Cabildo XII.

21/11/1775. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 21 de noviembre de 1775. APSF, Actas de Cabildo XIV.

22/4/1776. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 22 de abril de 1776. APSF, Actas de Cabildo XIV.

#### Actas del Cabildo de Santiago del Estero

1/1/1750. Actas de la sesión del Cabildo de Santiago del Estero celebrada el 1 de enero de 1750. En: 1942. *Actas Capitulares del Cabildo de Santiago del Estero, 1748-1766*: 51. Tomo II. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia

Aguirre, Juan de; Manuel de Rivas; José Cabrera y Bernardo Fernández de Córdoba  
18/8/1747. Certificación del estado en que se halla la guerra y defensa de estas fronteras. Salta, 18 de agosto de 1747. AGI, Charcas 284.

#### Aldunatte y Rada, Gabriel

1699. Carta de Gabriel Aldunatte y Rada a Manuel de Prado y Maldonado. s/d 1699. AGI, Charcas 211.

#### Andonaegui, José

23/7/1748. Carta de José de Andonaegui al Marqués de la Ensenada. Buenos Aires, 23 de julio de 1748. AGI, Buenos Aires 304.

15/6/1749. Carta del Gobernador José de Andonaegui al Marqués de la Ensenada. Buenos Aires, 15 de junio de 1749. AGI, Buenos Aires 304.

29/12/1749. Carta de José Andonaegui a Nicolás Patrón. Buenos Aires, 29 de diciembre de 1747. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

5/3/1751. Carta de José de Andonaegui a Nicolás Patrón. Buenos Aires, 5 de marzo de 1751. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

#### Angles, Matías de

19/8/1736. Carta de Matías de Angles al Marqués de Villagarcía. Frontera y campo del Algarrobo, 19 de agosto de 1736. AGI, Charcas 199.

6/11/1737. Carta de Matías de Angles al gobernador de Buenos Aires. Córdoba, 6 de noviembre de 1737. AGI, Buenos Aires 301.

#### Antonio, Manuel

10/6/1761. Carta del obispo Manuel Antonio a (?). Asunción, 10 de junio de 1761. AGI, Buenos Aires 48.

#### Anua de Concepción

1760. Carta anua de la reducción de Concepción de indios abipones para el año de 1760. BNRJ – MS 508 (33).

1762. Carta anua de la reducción de Concepción de indios abipones para el año de 1759. BNRJ – MS 508 (33).

#### Anuas de San Fernando

1751. Cartas anuas del pueblo de San Fernando de la nación abipona para el año de 1751, firmada por José Klain y Domingo Perfetti. BNRJ, MS 508 (34).

1753-1762. Cartas anuas del pueblo de San Fernando de la nación abipona desde el año de 1753 hasta el de 1762. BNRJ, MS 508 (34).

#### Anua de San Jerónimo

1751. Carta anua de la reducción de San Jerónimo de indios abipones para el año de 1751, firmada por José Brigniel y Francisco Navalón. BNRJ – MS 508 (34).

1755. Carta anua de la reducción de San Jerónimo de indios abipones para el año de 1755, firmada por José Brigniel. BNRJ – MS 508 (33).

1756. Carta anua de la reducción de San Jerónimo de indios abipones para el año de 1756. BNRJ – MS 508 (33).

1757. Carta anua de la reducción de San Jerónimo de indios abipones para el año de 1757, firmada por José Brigniel. BNRJ – MS 508 (33).

1758. Carta anua de la reducción de San Jerónimo de indios abipones para el año de 1758, firmada por José Brigniel. BNRJ – MS 508 (33).

1759. Carta anua de la reducción de San Jerónimo de indios abipones para el año de 1759. BNRJ – MS 508 (33).

1760. Carta anua de la reducción de San Jerónimo de indios abipones para el año de 1760. BNRJ – MS 508 (33).

1762. Carta anua de la reducción de San Jerónimo de indios abipones para el año de 1762. BNRJ – MS 508 (34).

1764. Carta anua de la reducción de San Jerónimo de indios abipones para el año de 1764. BNRJ – MS 508 (33).

1765. Carta anua de la reducción de San Jerónimo de indios abipones para el año de 1765. BNRJ – MS 508 (33).

#### Anua del Colegio de Santa Fe

1757. Anua del Colegio de Santa Fe. Santa Fe, 1757. BNRJ - 508 (33).

#### Anónimo

10/7/1695. Carta anónima. Cádiz, 10 de julio de 1695. AGI, Charcas 283.

Argandoña, Tomás Félix de

10/1/1689. Carta de Tomás Félix de Argandoña al Rey. Córdoba, 10 de enero de 1689. AGI, Charcas 283.

Arnau, Tomás

10/9/1758. Carta de Tomás Arnau a Pedro de Cevallos. Corrientes, 10 de septiembre de 1758. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

Arriaga, Julián de

15/2/1759. Carta de Julián de Arriaga a Pedro de Cevallos. San Borja, 15 de febrero de 1759. AGI, Buenos Aires 18.

6/10/1759. Real Orden. Madrid, 6 de octubre de 1759. AGI, Buenos Aires 49.

Auto

1/10/1748. Auto con motivo de la entrega de tierras a los abipones para la fundación de San Jerónimo, firmado por Antonio Vera Mujica y Diego de Horbeagozo. APSF, Actas de Cabildo XIV.

18/10/1748. Auto con motivo de la fundación de San Jerónimo, firmado por Antonio Vera Mujica y Diego de Horbeagozo. APSF, Actas de Cabildo XIV.

Balvuela, Bartolomé

4/1/1759. Certificación de Bartolomé Balvuela sobre lo que se hizo con los expolios de las carretas de Andino. Corrientes, 4 de enero de 1759. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

Bando

1701. Bando sobre muertes hechas por abipones en el paraje de Los Algarrobos. APSF, Legajos Numerados, Carpeta 80.

Brigniel, José

6/4/1749. Carta de José Brigniel a José de la Barreda. San Jerónimo del Rey, 6 de abril de 1749. BNRJ, MS 508 (33).

26/5/1749. Carta de José Brigniel a José de la Barreda. San Jerónimo del Rey, 26 de mayo de 1749. BNRJ, MS 508 (33).

22/1/1752. Carta de José Brigniel al Alcalde (¿?). San Jerónimo del Rey, 22 de enero de 1752. AGN IX, 4-1-2.

Breve relación

s/f. Breve relación de la fundación de la Concepción [aunque no lleva firma sabemos que fue escrita por Francisco de la Barreda]. BNRJ, MS 508 (33).

Burgués, Francisco

1764. Relación de la fundación del Pueblo de San Javier de los mocobís, por su fundador el P. Francisco Burgués de la Compañía de Jesús en el año de 1764. BNRJ, 508 (33).

Cámara, Juan de la

1710 Testimonio en Relación sobre las hostilidades hechas por los indios y providencias dadas en conformidad de Reales Órdenes. AGI, Charcas 284.

Capítulo

17/2/1764. Capítulo de carta por el padre Provincial de la Compañía de Jesús al Gobernador, con fecha de 17 de febrero de 1764. AGI, Buenos Aires 49.

Capitulaciones

15/1/1750. Capitulaciones que Don Francisco de la Barreda (...) estipuló con los caciques más principales Neruguini, Alayquín y demás indios (...) todos de nación abipón. BNRJ, MS 508 (33).

Campero, Juan Manuel

7/3/1765. Carta del Gobernador Juan Manuel Campero a (?). Tucumán, 7 de marzo de 1765. AGI, Buenos Aires 18.

Castillo, (Evián?) del

9/9/1732. Carta de (Evián?) del Castillo al Rey. Fuerte del Carcarañá, 9 de septiembre de 1732. AGN IX, Santa Fe 4-1-1.

Castro, Manuel de

16/10/1766. Informe presentado por el Coronel de Milicias Don Manuel de Castro sobre la situación de las reducciones de San Jerónimo de Santa Fe y Santiago de indios Abipones. Lima, 16 de octubre de 1766. AGI, Buenos Aires 244.

3/12/1766. Informe presentado por el Coronel de Milicias Don Manuel de Castro sobre la situación de las reducciones de San Jerónimo de Santa Fe y Santiago de indios Abipones. Lima, 3 de diciembre de 1766. AGI, Buenos Aires 244.

Céspedes Xarfa, Luis de

3/1/1631. Carta de Luis de Céspedes Xarúa a (?). Asunción, 3 de enero de 1631. AGI, Charcas 30.

Cevallos, Pedro de

6/2/1759. Instrucción para las tropas que saldrán de Santa Fe en una entrada conjunta de las Provincias del Tucumán, Paraguay y Buenos Aires. San Borja, 6 de febrero de 1759. AGI, Buenos Aires 18.

15/2/1759. Carta de Pedro de Cevallos a Julián de Arriaga. San Borja, 15 de febrero de 1759. AGI, Buenos Aires 18.

28/2/1760. Carta de Pedro de Cevallos a Bernardo López. San Borja, 28 de febrero de 1760. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

24/2/1767. Carta de Pedro de Cevallos al Rey. s/d, 24 de febrero de 1767. AGI, Buenos Aires 18.

Consejo de Indias

7/11/1763. Informe de lo resuelto en Consejo de Indias. Madrid, 7 de noviembre de 1763. AGI, Buenos Aires 18.

6/3/1767. Consejo de Indias al Marqués de San Juan de Piedras Albas, Don Esteban José de Araria, Marqués de Valdelirios, Don Manuel Pablo de Salcedo, Don José Banphi y Don Marcos Ximeno. Madrid, 6 de marzo de 1767. AGI, Buenos Aires 18.

Contucci, Nicolás

11/12/1762. Carta de Nicolás Contucci a Martínez Fontes. Pueblo de la Candelaria, 11 de diciembre de 1762. AGI, Buenos Aires 171 y ANA, Sección Historia, Vol. 133 n° 9.

Churraca, Juan Tomás

23/12/1774. Carta de Juan Tomás Churraca a (?). San Pedro, 23 de diciembre de 1774. AGN IX, Santa Fe 4-1-5.

de la Riva Herrera, Juan Francisco

21/4/1776. Carta de Juan Francisco de la Riva Herrera a Juan José de Vértiz. Cañada Honda, 21 de abril de 1776. AGN IX, Santa Fe 4-1-5.

de la Torre, Lorenzo

15/9/1767. Carta de Lorenzo de la Torre a Carlos Morphi. Nuestra Señora del Rosario y San Carlos del Timbó, 15 de septiembre de 1767. AGI, Buenos Aires 178.

de la Vega, (?)



14/3/1731. Carta de de la Vega a Mauricio Bruno de Zabala. Santa Fe, 14 de marzo de 1731. AGN IX, Santa Fe 4-1-1.

16/9/1731. Carta de de la Vega a Mauricio Bruno de Zabala. Santa Fe, 16 de septiembre de 1731. AGN IX, Santa Fe 4-1-1.

17/7/1756. Carta (¿?) de de la Vega al Cabildo de Santa Fe. Santa Fe, 16 de julio de 1756. APSF, Cabildo de Santa Fe. Notas y otras comunicaciones 1638-1777, Tomo I.

#### Decreto

25/2/1712. Decreto fiscal en respuesta a la carta de Manuel Velasco y Tejada al Rey, escrita en Buenos Aires el 21 de julio de 1710. Madrid, 25 de febrero de 1712.

#### del Castillo, Evian

9/9/1732. Carta de Evian del Castillo a Mauricio Bruno de Zabala. Fuerte de Carcarañá, 9 de septiembre de 1732. AGN IX, Santa Fe 4-1-1.

#### Espinosa de los Monteros, Juan Alonso

26/4/1749. Carta de Juan Alonso Espinosa de los Monteros a Francisco de la Barreda. Salta, 26 de abril de 1749. BNRJ - MS 508 (33).

#### Espinoza y Dávalos, Joaquín

9/12/1758. Copia de carta de Joaquín Espinoza y Dávalos a Pedro de Cevallos. San Borja, 9 de diciembre de 1758. AGI, Buenos Aires 18.

#### Frasso, Pedro

8/11/1681. Copia de carta de Pedro Frasso a Bartolomé González Poveda. Lima, 8 de noviembre de 1681. AGI, Charcas 283.

#### González de Guzmán, Antonio y otros

8/7/1749. Carta de Antonio González de Guzmán, Antonio Caballero de Añasco, José Canales y Cabrera y Andrés Felipe Quiñones al Marqués de la Ensenada. Asunción, 8 de julio de 1749. AGI, Buenos Aires 48.

#### Horbegozo, Diego de

24/10/1747. Carta de Diego de Horbegozo a José de Andonaegui. Córdoba, 24 de octubre de 1747. AGN IX, Compañía de Jesús 6-10-1.

8/12/1747. Carta de Diego de Horbegozo a José de Andonaegui. Córdoba, 8 de diciembre de 1747. AGN IX, Santa Fe 4-1-2.

#### Incaste, Pedro Miguel de *et al.*

26/4/1702. Carta de Pedro Miguel de Incaste a (?). 26 de abril de 1702. AGI, Charcas 284.

Informe

10/5/1748. Informe anónimo sobre el estado de la provincia del Paraguay. Asunción, 10 de mayo de 1748. AGI, Buenos Aires 302.

Informe

29/12/1813. Informe dirigido al Virrey sobre el estado de la ciudad de Santa Fe 1600-1800. APSF, Varios Documentos Ex 1a 1817-1852.

Junta Militar

15/10/1732. Junta Militar. Buenos Aires, 15 de octubre de 1732. AGI, Buenos Aires 523.

Klain, José

11/11/1758a. Carta de José Klain a Pedro de Cevallos. Corrientes, 11 de noviembre de 1758. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

11/11/1758b. Carta de José Klain a Pedro de Cevallos. Corrientes, 11 de noviembre de 1758. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

Larrazábal, Marcos de

25/6/1748. Carta de Marcos de Larrazábal al Marques de la Ensenada. Asunción, 25 de junio de 1748. AGI, Buenos Aires 48.

12/11/1748. Copia de carta de Marcos de Larrazábal a Roque de Rivas. Asunción, 4 de octubre de 1748. ANA, Copia de Actas de Cabildo, Carpeta 23.

López, Bernardo

24/4/1759. Carta de Bernardo López a Pedro de Cevallos. Chaco, 24 de abril de 1759. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

2/7/1759. Carta de Bernardo López a Pedro de Cevallos. Corrientes, 2 de julio de 1759. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

10/2/1760. Carta de Bernardo López a (?). Corrientes, 10 de febrero de 1760. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

López Pintado, (?) y Manuel Martínez Monje

2/7/1731. Carta de (?) López Pintado y Manuel Martínez Monje a Mauricio Bruno de Zabala. Santa Fe, 2 de julio de 1731. AGN IX, Santa Fe 4-1-1.

**Maciel, Joaquín**

8/4/1768. Carta de Joaquín Maciel a Francisco de Paula Bucarelli y Unsúa. Santa Fe, 8 de abril de 1768. AGN IX, Santa Fe 4-1-3.

18/5/1768. Carta de Joaquín Maciel a Francisco de Paula Bucarelli y Unsúa. Santa Fe, 18 de abril de 1768. AGN IX, Santa Fe 4-1-3.

**Manso, Joseph**

30/11/1745. Carta de Joseph Manso a (¿?) . Lima, 30 de noviembre de 1745. AGI, Buenos Aires 49 y Charcas 199.

**Martínez, Antonio**

4/1/1759. Certificación de Antonio Martínez sobre la declaración de Joseph de Acosta sobre lo que se hizo con los expolios de las carretas de Andino. Corrientes, 4 de enero de 1759. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

25/6/1759. Carta de Antonio Martínez a Pedro de Cevallos. Corrientes, 25 de junio de 1759. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

**Martínez de Tineo, Juan Victorino**

28/10/1762. Carta de Juan Victorino Martínez de Tineo a (¿?). Salta, 28 de octubre de 1762. AGI, Buenos Aires 49.

**Martínez Fontes, José**

25/10/1762. Carta de José Martínez Fontes a Nicolás Contucci. Asunción, 25 de octubre de 1762. AGI, Buenos Aires 171 y ANA, Sección Historia Vol. 133 n°9. Copia de carta legalizada por el escribano Blas Noceda, 12/11/1763.

20/3/1763. Carta de José Martínez Fontes a Nicolás Contucci. Asunción, 20 de marzo de 1763. AGI, Buenos Aires 171 y ANA, Sección Historia Vol. 133 n°9. Copia de carta legalizada por el escribano Blas Noceda, 12/11/1763.

11/1/1764. Carta de José Martínez Fontes a (¿?). Asunción, 11 de enero de 1764. AGI, Buenos Aires 171.

**Matorras, Jerónimo**

29/6/1770. Declaración de Jerónimo Matorras. Concepción, 29 de junio de 1770. AGI, Buenos Aires 250.

**Messía, Diego Cristóbal**

30/11/1688. Carta de Diego Cristóbal Messía a (¿?). Ciudad de la Plata, 30 de noviembre de 1688. AGI, Charcas 283.

Misiones de indios

1/8/1750. Misiones de indios que tiene actualmente la provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús. Córdoba, 1 de agosto de 1750. AGI, Charcas 215.

Montes de Jea, Martín *et al.*

23/6/1749. Carta de Martín Montes de Jea, Francisco Hidalgo y Lorenzo López al (¿Marqués de la Ensenada?). Asunción, 23 de junio de 1749. AGI, Buenos Aires 48.

Morphy, Carlos

26/1/1768. Carta de Carlos Morphy al (¿Rey?). Asunción, 26 de enero de 1768. AGI, Buenos Aires 178.

Navalón, Francisco

2/2/1752. Carta de Francisco Navalón a Bartolomé Diez de Andino. San Jerónimo, 2 de febrero de 1752. AGN IX, Santa Fe 4-1-2.

14/9/1756. Copia de carta de Francisco Navalón a Francisco Antonio de Vera Mujica. San Jerónimo, 14 de septiembre 1756. APSF, Actas de Cabildo XII.

Noticias...

20/11/1708. Noticias del cabildo de Córdoba. Córdoba, 20 de noviembre de 1708. AGI, Charcas 284.

Ortiz de Rosas, Domingo

22/12/1743. Carta de Domingo Ortiz de Rosas al Rey. Buenos Aires, 22 de diciembre de 1743. AGI, Charcas 215.

6/9/1745. Carta de Domingo Ortiz de Rosas a (¿?). Buenos Aires, 6 de septiembre de 1745. AGI, Charcas 215.

Palafox y Cardoma, Frutos de

14/11/1730. Informe firmado por Frutos de Palafox y Cardoma. Santa Fe, 14 de noviembre de 1730. AGN IX, Santa Fe 4-1-1.

Paredo, Ángel

s/f. Relación de Ángel de Paredo. s/d [1673?]. AGI, Charcas 283.

Patrón, Nicolás

12/2/1749. Carta de Nicolás Patrón a José Andonaegui. Corrientes, 12 de febrero de 1749. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

- 25/4/1749. Carta de Nicolás Patrón a José Andonaegui. Corrientes, 25 de abril de 1749. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
- 29/12/1749. Carta del Gobernador Nicolás Patrón a (?). Buenos Aires, 29 de diciembre de 1749. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
- 23/2/1750. Carta de Nicolás Patrón a José de Andonaegui. Corrientes, 23 de febrero de 1750. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
- 23/3/1750. Carta de Nicolás Patrón a Francisco Antonio de Vera Mujica. Corrientes, 23 de marzo de 1750. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
- 24/3/1750. Carta de Nicolás Patrón a José de Andonaegui. Corrientes, 24 de marzo de 1750. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
- 4/5/1750. Carta de Nicolás Patrón a José de Andonaegui. Corrientes, 4 de mayo de 1750. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
- 28/6/1751. Carta de Nicolás Patrón a José de Andonaegui. Corrientes, 28 de junio de 1751. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
- 6/7/1751. Carta de Nicolás Patrón a José de Andonaegui. Corrientes, 6 de julio de 1751. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
- 11/12/1752. Carta del Gobernador Nicolás Patrón a José de Andonaegui. Corrientes, 11 de diciembre de 1752. AGN IX 3-3-6.
- 23/6/1753. Carta de Nicolás Patrón a José de Andonaegui. Corrientes, 23 de junio de 1753. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
- 19/12/1754. Carta de Nicolás Patrón Alonso de la Vega. Corrientes, 19 de diciembre de 1754. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
- 6/1/1755. Carta de Nicolás Patrón a José de Andonaegui. Corrientes, 6 de enero de 1755. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
- 24/1/1758. Carta del Gobernador Nicolás Patrón a Pedro de Cevallos. Buenos Aires, 24 de enero de 1758. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
- 8/9/1758. Carta de Nicolás Patrón a Pedro de Cevallos. Corrientes, 8 de septiembre de 1758. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
- 28/2/1760. Carta de Nicolás Patrón a Pedro de Cevallos. San Borja, 28 de febrero de 1760. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

**Paucke, Florián**

1764. Carta de Florián Paucke a Nicolás Contucci. San Javier, 1764. BNRJ, 508 (33).

**Querini, Manuel**

23/8/1748. Carta de Manuel Querini a Francisco Antonio de Vera Mujica. Córdoba, 23 de agosto de 1748. APSF, Actas de Cabildo XII.

1/8/1750. Misiones de indios que tiene actualmente la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús por Manuel Querini. Córdoba, 1 de agosto de 1750. AGI, Charcas 199.

Quiroga, José

1753. Breve noticia del viaje que hizo el padre José Quiroga por el río Paraguay con la partida que fue a poner el marco en la boca del Jauriu. ANCH, Jesuitas de la Argentina 202.

Relación

5/10/1747. Relación anónima de lo sucedido en el pueblo de Nuestra Santa Fe. s/d, 5 de octubre de 1747. AGN IX, Compañía de Jesús 6-10-1.

1964. Relación de la fundación del Pueblo de San Javier de los mocovíes, por su fundador el Padre Francisco Burgués. BNRJ, MS 508 (33).

Representación

10/2/1753. Representación que se hace al Señor Teniente de Gobernación y Capitán General de esta provincia Don Alonso Ydalgo, Alcalde ordinario de primer voto y Juez de menores de esta ciudad de las Corrientes por Diputación de su M. Ilustre Cabildo sobre la subsistencia del pueblo de Nación Abipona de San Fernando. Corrientes, 10 de febrero de 1753. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

Resumen

s/f. Resumen de las entregas que se dieron a los indios al principio de las paces hasta la prohibición por la santa iglesia y después a los reducidos en San Fernando. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

Revisión

23/2/1769. Revisión de dos cartas del gobernador de Asunción. Madrid, 23 de febrero de 1769. AGI, Buenos Aires 178.

Ríos, Baltasar

23/8/1718. Carta de Baltasar Ríos a (?). Buenos Aires, 23 de agosto de 1718. AGN IX, Santa Fe 4-1-1.

Riva Herrera, Juan Francisco de la

18/3/1774. Carta de Juan Francisco de la Riva Herrera a Juan José de Vértiz. Santa Fe, 18 de marzo 1774. AGN IX, Santa Fe 4-1-5.

4/1/1776. Carta de Juan Francisco de la Riva Herrera a Juan José de Vértiz. Santa Fe, 4 de enero de 1776. AGN IX, Santa Fe 4-1-5

Rivas, Roque de

4/10/1748. Copia de carta de Roque de Rivas a Marcos de Larrazábal. Corrientes, 4 de octubre de 1748. ANA, Copia de Actas de Cabildo, Carpeta 23.

Salcedo, Miguel

20/7/1734. Carta de Miguel Salcedo a Don Joseph Patiño. Buenos Aires, 20 de julio de 1734. AGI, Buenos Aires 523.

Salinas, Marqués de

21/1/1751. Copia de carta del Marqués de Salinas a Jaime Saint Just. Lima, 21 de enero de 1751. ANA, Copias de Actas de Cabildo, Carpeta 23.

Sánchez, José

30/3/1750. Carta de José Sánchez a Francisco de la Barreda. Concepción, 30 de marzo de 1750. BNRJ, MS 508 (33).

16/1/1751. Carta de José Sánchez a Francisco de la Barreda. Concepción, 16 de enero de 1751. BNRJ, MS 508 (33).

26/1/1751. Carta de José Sánchez a Francisco de la Barreda. Concepción, 26 de enero de 1751. BNRJ, MS 508 (33).

14/5/1752. Carta de José Sánchez a Francisco Antonio de Vera Mujica. Concepción, 14 de mayo de 1752. AGN IX, Santa Fe 4-1-2.

Solano Cabral, Francisco

10/2/1753. Testimonio escrito de Francisco Solano Cabral. Corrientes, 10 de febrero de 1753. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

11/11/1758. Carta de Francisco Solano Cabral a Pedro de Cevallos. Corrientes, 11 de noviembre de 1758. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

Testimonios

26/8/1755. Testimonios acerca del comercio que tiene la ciudad de Santa Fe. Asunción, 26 de agosto de 1755. AGI, Charcas 325.

Urízar, Pedro Florentino

22/6/1754. Carta de Pedro Florentino de Urízar a José de Andonaegui. Santa Fe, 22 de junio de 1754. AGN IX, Santa Fe 4-1-2

30/6/1754. Carta de Pedro Florentino de Urizar a José de Andonaegui. Santa Fe, 30 de junio de 1754. AGN IX, Santa Fe 4-1-2

Urizar y Arespachoga, Esteban de

24/11/1708. Carta de Esteban de Urizar y Arespachoga al Rey. Salta, 24 de noviembre de 1708. AGI, Charcas 210.

18/7/1716. Carta de Esteban de Urizar y Arespachoga a Martín de Bazur. Salta, 18 de julio de 1716. AGN IX, Tribunales 41-3-8.

Vera Mujica, Francisco Antonio de

22/9/1732. Carta de Francisco Antonio de Vera Mujica a Bruno de Zabala. Santa Fe, 22 de septiembre de 1732. AGN IX, Santa Fe 4-1-1.

8/3/1743. Carta de Francisco Antonio de Vera Mujica Domingo Ortiz de Rosas. Santa Fe, 8 de marzo de 1743. AGN IX, Santa Fe 4-1-1.

26/4/1743. Carta de Francisco Antonio de Vera Mujica a Domingo Ortiz de Rosas. Santa Fe, 26 de abril de 1743. AGN IX, Santa Fe 4-1-1.

2/6/1745. Carta de Francisco Antonio de Vera Mujica a José de Andonaegui. Santa Fe, 2 de junio de 1745. AGN IX, Santa Fe 4-1-1.

13/1/1747. Carta de Francisco Antonio Vera Mujica a José de la Barreda. Santa Fe, 13 de enero de 1747. BNRJ, MS 508 (33).

13/1/1753. Carta de Francisco Antonio de Vera Mujica a José de Andonaegui. Santa Fe, 13 de enero de 1753. AGN IX, Santa Fe 4-1-2.

27/3/1753. Carta de Francisco Antonio de Vera Mujica a José de Andonaegui. Río del Rey, 27 de marzo de 1753. APSF, Actas de Cabildo XII.

10/4/1753. Carta de Francisco Antonio de Vera Mujica a José de Andonaegui. Santa Fe, 10 de abril de 1753. AGI, Buenos Aires 303.

29/8/1753. Carta de Francisco Antonio de Vera Mujica a José de Andonaegui. Santa Fe, 29 de agosto de 1753. AGN IX, Santa Fe 4-1-2.

6/4/1756. Carta de Francisco Antonio de Vera Mujica a José de Andonaegui. Santa Fe, 6 de abril de 1756. AGN IX, Santa Fe 4-1-2.

Ydalgo, Alonso

18/5/1754. Carta de Alonso Ydalgo a José de Andonaegui. Corrientes, 18 de mayo de 1754. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

Zabala, Bruno de *et al.*

15/10/1732. Junta militar firmada por Bruno de Zabala, Baltasar G. Ros, Francisco Nieto, Alonso de la Vega, Fruto de Palaphox y Cárdenas y Manuel Joseph de Echaury. Buenos Aires, 15 de octubre de 1732. AGI, Buenos Aires 523.



Zabala, Juan Antonio

23/6/1749. Carta de Juan Antonio Zabala, Miguel de Esquivel, Antonio de Gallarzagoitía, Baltasar Goroso de Guzmán, Juan Caballero de Añasco, Juan González, Juan Bautista Achardo al Marqués de la Ensenada. Asunción, 23 de junio de 1749. AGI, Buenos Aires 48.

Zamudio, Juan de

28/12/1705. Carta de Juan de Zamudio al Rey. Buenos Aires, 28 de diciembre de 1705. AGI, Charcas 284.

Zurbano, Lupercio

1644. Carta de Lupercio Zurvano a Vitelleschi. En: Pastells, Pablo 1915. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Según documentos originales del Archivo General de Indias*. Tomo II. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

## Otros documentos

El Litoral

7/2/2009. Hallazgo arqueológico. Los huesos de los Abipones. Nota publicada por Gastón Neffen y Juan Manuel Fernández. *El Litoral* y *El Litoral.com*. <http://www.ellitoral.com/index.php/diarios/2009/02/07/laregion/REG-07.html>.

Link consultado en noviembre de 2009.

# DOCUMENTOS PUBLICADOS



LEIPZIG • F. A. BROCKHAUS

## FUENTES PUBLICADAS

Actas Capitulares de Santiago del Estero

1942. *Actas Capitulares de Santiago del Estero, 1748-1766*. Tomo II. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

Azara, Félix de

[1789-1801] 1846. *Viaje por la América del Sur*. Montevideo, Biblioteca del Comercio del Plata.

Cartas Anuas

1994. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay. Año 1735-1743*. São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas.

Charlevoix, Pedro F. X. de

[1779] 1910. *Historia del Paraguay*. Tomo I. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

[1779] 1912. *Historia del Paraguay*. Tomo II. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

[1779] 1913. *Historia del Paraguay*. Tomo IV. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

[1779] 1916. *Historia del Paraguay*. Tomo VI. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

Cretineau-Joli

1853. *Historia religiosa, política y literaria de la Compañía de Jesús*. Tomo III. Traducida al castellano por E.I.D.D.J.C. Barcelona, Librería Religiosa, imprenta de Pablo Riera.

del Techo, Nicolás

[1673] 2005. *Historia de la provincia del Paraguay*. Madrid, Librería y casa editorial A. de Uribe y Compañía.

Dobrizhoffer, Martin

[1783] 1822 a. *An Account of The Abipones, an equestrian people of Paraguay*. Vol. 2. London, John Murray, Albemarle Street. Versión digital publicada por Internet Archive, American Libraries. <http://www.archive.org/details/accountofabiponex02dobr>. Link consultado en agosto de 2009.

[1783] 1822 b. *An Account of The Abipones, an equestrian people of Paraguay*. Vol. 3. London, John Murray, Albemarle Street. Versión digital publicada por Internet

Archive, American Libraries. <http://www.archive.org/details/accountofabiponex03dobr>. Link consultado en agosto de 2009.

1784. *Historia de Abiponibus. Equestri, bellicosaque Paraquari/ Nationes Locupletata*. Vienn/, Typis Josephi Nob. De Kurzbek. Versión digital publicada por Google Books. [http://books.google.com.ar/books?id=vu0OAAAAQAAJ&pg=PA239&lpg=PA239&dq=abiponibus&source=bl&ots=SsgfeaTP72&sig=GQ4qDiVtle0bxgYOD3cByg\\_DwCs&hl=es&ei=IU6uStmqI56ltgetvlynCA&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=3#v=onepage&q=&f=false](http://books.google.com.ar/books?id=vu0OAAAAQAAJ&pg=PA239&lpg=PA239&dq=abiponibus&source=bl&ots=SsgfeaTP72&sig=GQ4qDiVtle0bxgYOD3cByg_DwCs&hl=es&ei=IU6uStmqI56ltgetvlynCA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3#v=onepage&q=&f=false). Link consultado en agosto de 2009.

[1784] 1967. *Historia de los abipones*. Vol. I. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

[1784] 1968. *Historia de los abipones*. Vol. II. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

[1784] 1969. *Historia de los abipones*. Vol. III. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

Jofés, José

[1789] 1972. *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco*. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

Lozano, Pedro

[1733] 1941. *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*. Tucumán, Instituto de Antropología. [1745] 1873. *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Tomo I. Buenos Aires, Casa editora "Imprenta Popular".

[1745] 1873. *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Tomos I y II. Buenos Aires, Casa editora "Imprenta Popular".

Morillo, Francisco

[1780]1972. Diario de un viaje al Río Bermejo por Fray Francisco Morillo. En de Angelis, *Colección de obras y documentos para la historia Antigua y Moderna del Río de la Plata VIII A: 383-430*. Buenos Aires, Plus Ultra.

Muriel, Domingo

1919. *Historia del Paraguay de 1747 a 1767*. Madrid. Librería General de Victoriano Suárez. Colección de libros y documentos referentes a la historia de América. Tomo XIX.

Pastells, Pablo

1912. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Según documentos originales del Archivo General de Indias*. Tomo I. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

1915. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Según documentos originales del Archivo General de Indias*. Tomo II. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

1933. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Según documentos originales del Archivo General de Indias*. Tomo V. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

Paucke, Florian

1943. *Hacia Allá y para Acá. Una estadía entre los indios Mocobíes, 1749-1767*. Vol. II, Tucumán, Universidad Nacional.

1944. *Hacia Allá y para Acá. Una estadía entre los indios Mocobíes, 1749-1767*. Vol. III, Tucumán, Universidad Nacional.

Schmidel, Ulrico

[1534-1554] 1903. *Viaje al Río de la Plata*. Buenos Aires, Cabaut y Cía editores. Versión digital publicada en 2001, en Alicante por la "Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes",

[http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12586186423471506765435/p0000001.htm?marca=schmidel#I\\_6](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12586186423471506765435/p0000001.htm?marca=schmidel#I_6). Link consultado en junio de 2009.

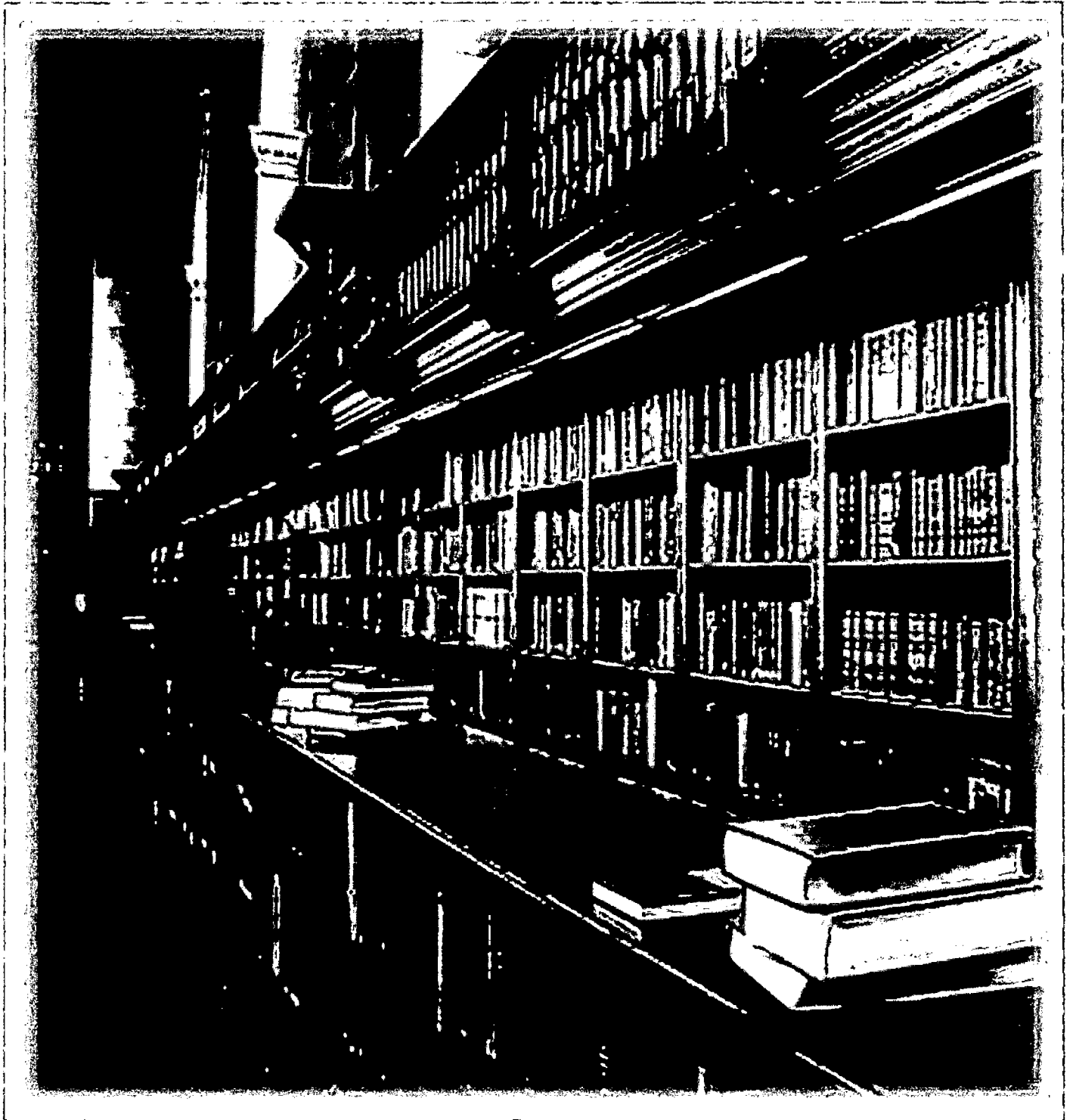
Vaca Guzmán, Santiago

1887. *El Chaco oriental, su conquista y civilización*. Buenos Aires, Imprenta de Pablo Coni e Hijos, especial para obras.

Vasco de Quiroga

[1535]1992. *La utopía en América*. Madrid, Historia 16.

# BIBLIOGRAFIA CITADA



## BIBLIOGRAFÍA CITADA

Alemán, Bernardo E.

1976. Caciques indígenas de la época colonial santafesina. *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe* XLVIII: 67-95. Santa Fe.

1994. *Santa Fe y sus aborígenes*. Santa Fe, Junta Provincial del Estudios Históricos.

1998-1999. La estancia San Antonio de la Compañía de Jesús y su desalojo por invasión de los Guaycurúes. *Revista Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe* LXII: 9-284.

Altieri, Radamés

1941. Prólogo. En Lozano, P. *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*. Tucumán, Instituto de Antropología.

Alumni, José

1950. *San Fernando del Río Negro. De San Fernando a la Resistencia*. Homenaje al 2º centenario de la reducción de abipones San Fernando del Río Negro 1750 - 26 de agosto de 1950. Resistencia, Publicación Oficial de la Municipalidad de Resistencia.

Anónimo

1897. Prólogo. En del Techo, N. *Historia de la provincia del Paraguay*. Madrid, Librería y casa editorial A. de Uribe y Compañía.

Areces, Nidia R.

2000. Las milicias y los comportamientos políticos de los vecinos santafesinos, 1710-1730. Ponencia presentada en *Primeiras Jornadas de História Regional Comparada*. 23-25 de Agosto de 2000, Porto Alegre-Rio Grande Do Sul. Publicado on line: <http://www.fee.tche.br/sitefee/pt/content/jornadas-de-historia/index 1.php>. Link consultado en julio de 2009.

2002. Milicias y faccionalismo en Santa Fe, 1660-1730. *Revista de Indias* LXII (226): 585-614.

2004. La compañía de Jesús en Santa Fe, 1610-1767. Las tramas del poder. En: Teresa Suarez y Nidia Areces (comps.), *Estudios históricos regionales en el espacio rioplatense. De la colonia a mediados del siglo XIX*, pp. 13-43. Rosario, Universidad Nacional del Litoral.

Areces, Nidia R., Cristina I. de Bernardi y Griselda Tarragó

1989-90. Blancos e indios en el corredor fluvial paranaense. *Anuario* 14: 341-362. Rosario, Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

Areces, Nidia R., Silvana López, Beatriz Nuñez Regueiro, Elida Regis y Griselda Tarragó  
1993. Relaciones interétnicas en Santa Fe La Vieja. Sociedad y frontera. *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe* LIX: 71-106. Santa Fe.

Areces, Nidia R. y Griselda B. Tarragó

1997-98. Redes mercantiles y sociedad. Santa Fe, siglo XVIII. *Anuario* 18: 79-98. Rosario, Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

Armando, Adriana

1994. Un acercamiento al Chaco austral a mediados del siglo XVIII: el relato de Dobrizhoffer y los conflictos fronterizos. *Anuario del IEHS* 9: 215-226. Tandil, Facultad de Ciencias Humanas- Universidad Nacional del Centro.

Assadourian, Carlos

1983. *El Sistema de la Economía Colonial. El mercado interior, regiones y espacio económico*. México, Nueva Imagen.

Bareiro Saguier, Rubén

1980. Introducción General. En: Bareiro Saguier, Rubén (comp.). *Literatura guaraní del Paraguay: IX-XXV*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.

Barriera, Darío

2006. La encomienda, los encomenderos y el trabajo indígena. En: Barriera, Darío (dir.) *Nueva Historia de Santa Fe. Economía y sociedad (siglos XVI-XVIII)*: 55-77. Tomo III. Rosario, Prohistoria Ediciones - La Capital.

Barriera, Darío; María del Rosario Baravalle y Nora Peñalba

2006. Misioneros de frontera. los jesuitas durante el siglo XVII. En: Barriera, Darío (dir.) *Nueva Historia de Santa Fe. Economía y sociedad (siglos XVI-XVIII)*: 99-113. Tomo III. Rosario, Prohistoria Ediciones - La Capital.

Barth, Fredrik (comp.)



1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, FCE.

Bartolomé, Miguel A.

2007. *Librar el camino. Relatos sobre antropología y alteridad*. Buenos Aires, Antropofagia.

Bechis, Martha

2006. La 'organización nacional' y las tribus pampeanas en argentina durante el siglo XIX. *Tefros* 4 (2).

[1989] 2008a. Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX. ¿Autoridad o poder? En Bechis, Martha. *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*: 263-296. Madrid, CSIC.

2008b. Pensar la Paz : pampas, serranos, puelches y aucas a propósito del tratado de paz entre la Gobernación de Buenos Aires y el cacique tehuelche-serrano Cangapol (1740-1742). En Bechis, Martha. *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*: 81-114. Madrid, CSIC.

2008c. Cuando los regalos no llegan, *los jefes se ponen verdes*: política y regalo entre caciques de la pampa en una junta general de 1830 descrita por participantes. En Bechis, Martha. *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*: 246-261. Madrid, CSIC.

Bensa, A.

1996. De la micro-histoire vers une anthropologie critique. En Revel, Jacques (direc); Jeux d'échelles. *La micro-analyse à l'expérience*: 37-71. París, Hautes Etudes/Gallimard/Le Seuil.

Boccara, Guillaume

1999a. El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial. *Anuario de Estudios Americanos* LVI, 1: 65-97. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

1999b. Etnogénesis mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (Siglos XVI-XVIII). *Hispanic American Historical Review* 79.3: 425-462.

2000. Antropología Diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político. En Boccara, G. y S. Galindo (eds.); *Lógica mestiza en América*: 21-59. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas Universidad de la Frontera.

2003. Fronteras, mestizaje y etnogénesis en las Américas. En Mandrini, R. y C. Paz (comps.); *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*: 63-108. Tandil, CEHiR-UNS-Instituto de Estudios Histórico Sociales.

2005. Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. *Memoria Americana* 13: 21.52.

[1998] 2007. *Los Vencedores: Los Mapuche en la Epoca Colonial*. San Pedro de Atacama/Santiago de Chile, Línea Editorial IIAM-UCN/Universidad de Chile.

Braunstein, José

1983. *Algunos rasgos de la organización social de los Indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

2008. "Muchos caciques y pocos indios" Conceptos y categorías del liderazgo indígenas chaqueño. En Braunstein, J. y N. Meichtry (eds.), *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*: 5-32. Corrientes, Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste.

Braunstein, José y Norma Meichtry (eds.)

2008. *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*. Corrientes, Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste.

Bruno, Cayetano

1990. *Apóstoles de la evangelización en la cuenca del Plata*. Rosario, Ediciones Discalia.

Burt, Martín

2001. Presentación. En: *Actas Capitulares del Cabildo de Asunción del Paraguay. Siglo XVI*. Asunción, Municipalidad de la Ciudad de Asunción. Consulta realizada en marzo de 2009 en: [http://www.bvp.org.py/biblio/htm/actas\\_capitulares/actas\\_1.htm](http://www.bvp.org.py/biblio/htm/actas_capitulares/actas_1.htm)

Calvo, Luis María

1993. *La Compañía de Jesús en Santa Fe. La ocupación del espacio urbano y rural durante el dominio hispánico*. Santa Fe, Ediciones culturales santafesinas, Subsecretaría de Cultura - Fundación ARCIEN.

1998. La organización espacial en las Misiones de Mocovíos y Abipones en la jurisdicción de Santa Fe. *VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*. Resistencia, Instituto de Investigaciones Geohistóricas - Conicet, Facultad de Humanidades - UNNE.

Canals Frau, Salvador

[1953] 1973. *Poblaciones indígenas de la Argentina: su origen - su pasado - su presente*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Cañedo-Argüelles, Teresa

1988. *Un modelo de colonización en el Alto Paraná. La provincia de Corrientes en los siglos XVI y XVII*. Madrid, CSIC.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1971. Identidad étnica, identificación y manipulación. *América Indígena* XXXI (4): 923-953.

1992. *Etnicidad y estructura social*. México, CIESAS.

Carneiro, Robert

1981. La jefatura: precursora del estado. En Grant D. Jones y Robert R. Kautz, *The transition to statehood in the new world* (37-79). Cambridge University Press.

Cervera, Federico

1969. Añapiré. Un lugar histórico de Santa Fe. *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe* XLI: 12-34. Santa Fe.

1981. Los blandengues de Santa Fe. *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe* LI: 61-79. Santa Fe.

Cervera, Manuel

1907. *Historia de la ciudad y provincia de Santa Fe 1573-1853*. Santa Fe, R. Ibáñez.

Chase-Sardi, Miguel

1988. Relaciones Inter-étnicas. Clasificación de las Sociedades y Culturas Indígenas del Paraguay. *Suplemento Antropológico* XXIII (2): 51-60.

Citro, Silvia

2008. Las estéticas del poder entre los mocoví santafesinos. En Braunstein, J. y N. Meichtry (eds.), *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*: 169-198. Corrientes, Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste.

Clastres, Pierre

1977a. La cuestión del poder en las sociedades primitivas. En: *Investigaciones en antropología política*: 109-116. México, Gedisa.

1977b. Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas. En: *Investigaciones en antropología política*: 181-216. México, Gedisa.

1977c. La desgracia del guerrero. En: *Investigaciones en antropología política*: 217-256. México, Gedisa.

1978. *La sociedad contra el estado*. Caracas, Monte Avila Editores.

Comando General del Ejército, Dirección de Estudios Históricos

1974. Política seguida con el aborígen. Buenos Aires, Círculo Militar.

Cordeu, Edgardo

1967. *Cambio cultural y configuración ocupacional en una comunidad toba: Miraflores, Chaco*. Buenos Aires, Comisión Nacional de Río Bermejo.

1969a. *La comunidad toba de miraflores: materiales para el estudio de un proceso de cambio*. Buenos Aires, Comisión Nacional de la Cuenca del Plata.

1969b. Aproximaciones al horizonte mítico de los tobas. *Runa* 12, Buenos Aires.

1969c. El ciclo de Metzgosché. Notas sobre una respuesta mesiánica de los Tobas Argentinos. *Revista del Museo Americanista* 1: 31-43, Lomas de Zamora.

Cordeu, Edgardo y Alejandra Siffredi

1971. *De la Algarroba al Algodón. Movimientos milenaristas del Chaco Argentino*. Buenos Aires, Juárez.

Córdoba, Lorena I.

2008. Liderazgo, grupos locales y organización sociopolítica entre los toba del oeste formoseño. En Braunstein, J. y N. Meichtry (eds.), *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*: 135-141. Corrientes, Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste.

Creamer, W. Y J. Haas

1985. Tribe versus chiefdom in lower central América. *American Antiquity* 50 (4): 738-754. Salt Lake City, Utha.

Crivelli Montero, Eduardo A.

1991. Malones: ¿Saqueo o estrategia? El objetivo de las invasiones de 1780-1783 a la frontera de Buenos Aires. *Todo es Historia* 283: 6-32. Buenos Aires.

Cypriano, Doris Castillos de Araujo

2000. *Os toba de Chaco: Missão e Identidade. Séculos XVI, XVII e XVIII*, Disertación de Maestría, Universidad do Vale do rio dos Sinos-UNISINOS. Mimeo.

Damianovich, Alejandro

1987-1991. Origen y primeros tiempos de los blandengues de Santa Fe. *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe* LVII: 105-130. Santa Fe.

1992. Los inicios de la guerra ofensiva contra mocovíes y abipones: las campañas santafesinas de 1728 y 1729. *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe* LVIII: 153-167. Santa Fe.

Davilo, Beatriz y Claudia Gotta (comps.)

2000. *Narrativas del desierto. Geografías de la alteridad. Viajes de cronistas, misioneros y exploradores de la Patagonia y el Chaco (Siglos XVIII y XIX)*, Rosario; UNR-REUN-Editoriales de la A.U.G.M.-UNESCO.

de Jong, Ingrid y Lorena Rodriguez

2005. Introducción. *Memoria Americana* 13: 9-19.

Díaz Polanco, Héctor

1984. Notas teórico-metodológicas para el estudio de la cuestión étnica. *Boletín de Antropología Americana*, 10: 45-52. México.

Djenderedjian, Julio.

2004. Del saqueo corsario al regalo administrado. Circulación de bienes y ejercicio de la autoridad entre los abipones del Chaco oriental a lo largo del siglo XVIII. *Folia Histórica del Nordeste* 15: 175-195. Resistencia, Instituto de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste – Instituto de Investigaciones Neohistóricas.

Douglas, Mary

1976. *Sobre la naturaleza de las cosas*. Barcelona, Anagrama.

Dussel, Patricia y Roberto Herrera

1999. Repercusiones socioeconómicas del cambio del curso del río Salado en la segunda mitad del siglo XVIII. En B. García Martínez y A. González Jácome (comps.). *Estudios sobre historia y ambiente en América I. Argentina, Bolivia, México, Paraguay*, México D.F, El Colegio de México, Centro de estudios históricos - Instituto panamericano de geografía e historia. pp. 137-149.

Duviols, Jean Paul y Rubén Barreiro Seguíer

1991. *Tentación de la utopía. Las misiones jesuíticas del Paraguay*. Barcelona, Tusquets Editores.

Eco, Humberto

1982. *Cómo se hace una tesis. Técnicas y procedimientos de investigación, estudio y escritura*. Buenos Aires, Gedisa.

Erize, Esteban

1990. *Mapuche*. Vol. I y VI. 6º. Buenos Aires, Editorial Yapun.

Evans-Pritchard, Edward Evan

1977. *Los nuer*. Barcelona, Editorial Anagrama.

Farbe, Alain

2009. *Los pueblos del Gran Chaco y sus lenguas, tercera parte: Los guaykurú*. Versión digital. <http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Dic=Guaykur%FA.pdf>

Farge, A.

1991. *La atracción del archivo*. Alzira, Edicions Alfons el Magnànim / Institució Valenciana d'Estudis i Investigació.

Fausto, Carlos

1999. Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia. *American Ethnologist* 26 (4): 933-956.

2002. Banquete de gente: comensalidad e canibalismo na Amazônia. *Mana* 8 (2): 2-44.

Figueroa, Delia y Myriam Fiorano de Allaio

1983. Proyectos de colonización del Chaco en las postrimerías del siglo XVIII. *Revista Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe* LIII: 19-34.

Flury, Lázaro

1947. Las misiones católicas en suelo santafesino. *Boletín del Departamento de Estudios Etnográficos y Coloniales* 11 (2): 233-254. Santa Fe.

Fradkin, Raúl

2000. El mundo rural colonial. *Nueva Historia Argentina II*. Buenos Aires, Sudamericana.

Fradkin, Raúl y Juan Carlos Garavaglia

2009. *La Argentina colonial. El Río de la Plata entre los siglos XVI y XIX*. Biblioteca Básica de Historia. Buenos Aires, Siglo XXI.

Fried, Morton

1975 *The Notion of Tribe*. Menlo Park, Cummings.

Furlong, Guillermo

1928. El Padre M. Dobrizhoffer, S.J.: Etnólogo e historiador. *Boletín de investigaciones histórica*. Buenos Aires.

1938a. *Entre los abipones del Chaco: según noticias de los misioneros jesuitas Martín Dobrizhoffer, Domingo Muriel, Joaquín Camaño, Jose Jolis, Pedro Juan Andreu, José Cardiel y Vicente Olcina*. Buenos Aires, Talleres Gráficos San Pablo.

1938b. *Entre los mocovíes de Santa Fe*. Buenos Aires, S. de Amorrortu.

1939. Las misiones jesuíticas. *Historia de la Nación Argentina* III: 595-622. Buenos Aires, Junta de Historia y Numismática Americana. 1967. Noticia biográfica y bibliográfica del padre Martín Dobrizhoffer. En Dobrizhoffer, M. *Historia de los abipones*. Vol. I. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

1967. Noticia biográfica y bibliográfica del Padre Martín Dobrizhoffer. En: Dobrizhoffer, Martín. *Historia de los abipones*. Vol. I. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

Fuscaldó, Liliana

1982. *La relación de propiedad en el proceso de enfrentamiento social: la propiedad comunal directa a la propiedad privada burguesa*. Buenos Aires, CICSO.

Gálvez, Lucía

1995. *Guaraníes y Jesuitas. De la Tierra sin Mal al Paraíso*. Buenos Aires, Sudamericana Joven Ensayo.

Ganson, Bárbara

1989. Contacto intercultural: un estudio de los payaguá del Paraguay, 1528-1870. *Suplemento antropológico* XXIV (1): 79-121. Asunción.

Garavaglia, Juan Carlos

1987. *Economía, sociedad y regiones*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

Gilletta, Carina e Inés Scaraffia

2004. La historia santafesina que nos legaron. Una mirada sobre las producciones historiográficas y los libros de texto acerca del período colonial. En: Teresa Suarez y Nidia Areces (comps.), *Estudios históricos regionales en el espacio rioplatense. De la colonia a mediados del siglo XIX*, pp. 117-136. Rosario, Universidad Nacional del Litoral.

Ginzburg, C. Y C. Poni

2004. El nombre y el cómo: intercambio desigual y mercado historiográfico. En Ginzburg, C.; *Tentativas*: 57-67. Rosario, Prohistoria.

Giordano, Mariana

2003. De jesuitas a franciscanos. Imaginario de la labor misional entre los indígenas chaqueños. *Revista Complutense de Historia de América* 29: 5.24.

2004. Itinerario de imágenes del indígena chaqueño. Del "Territorio Indio del Norte" al Territorio Nacional y Provincia del Chaco. *Anuario de Estudios Americanos* LXI: 517-550. Madrid, CSIC.

Gruzinski, Serge

2000. *El pensamiento mestizo*. Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós.

Gullón Abao, Alberto

1993. *La frontera del Chaco en la gobernación del Tucumán, 1750-1810*. Cádiz, Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz.

Gutiérrez, Ramón

1978. *Evolución urbanística y arquitectónica del Paraguay: 1573-1911*. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

Harris, Marvin

1996. *Vacas, guerras, cerdos y brujas*. Madrid, Editorial Alianza.

Herberts, Ana Lucía

1998. Historia dos mbyá-guaicurú panorama geral. *Fronteiras. Revista de História* 4 (2): 39-76.

Ibarra Grasso, Dick

[1967] 1991. *Argentina indígena*. Buenos Aires, Tipográfica Editora Argentina.

Iñigo Carrera, Nicolás

1979. *La violencia como potencia económica. Chaco, 1870-1940*. Buenos Aires, CEAL.

1983. *La colonización del Chaco*. Serie Historia Testimonial Argentina n° 3. Buenos Aires, CEAL.

1984. Indígenas y fronteras: campañas militares y clase obrera: Chaco, 1870-1930. v. 25 Bertoní, L. y L. A. Romero (comps.); *Historia testimonial Argentina: Documentos vivos de nuestro pasado*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.



1998. Reserva o excluidos? el caso de la población aborígen y criolla en una localidad del impenetrable chaqueño (1970-1998) *Trabajos 49. Congreso Nacional de Estudios del Trabajo* [4°] Buenos Aires, ASET.

Irurtia, María Paula

2007. Intercambio, novedad y estrategias: las misiones jesuíticas del sur desde la perspectiva indígena. *AVÁ, Revista de Antropología Social* 11. Programa de Posgrado en Antropología Social, Universidad Nacional de Misiones-Argentina. En prensa.

Jackson, Robert H.

1995. Introducción. En Langer, Erik and Robert H. Jackson (eds.). *The New Latin American Mission History: VII-XVIII*. Lincoln and London, University of Nebraska Press.

Kersten, Ludwig

[1905] 1968. *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta fines del siglo XVIII*. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

Kok, Glória

2009. Os kaiapó, os mbayá- guaicuru e os payaguá nos "dezertos, ainda indecizos, pella linha imaginária" (século xviii). *Actas de VIII RAM "Diversidad y Poder en América Latina"*, Buenos Aires 29 de septiembre al 2 de octubre de 2009. UNSAM.

Labougle, Raúl de

1969. Las reducciones del Chaco. *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas "Dr. E. Ravignani"* 18-19: 101-126. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Lafone Quevedo, Samuel

1894. Idioma abipón. Ensayo fundado sobre el De Abiponibus de Dobrizhoffer y los manuscritos del P. J. Brigniel S. J., con introducción, mapa, notas y apéndices. *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias* 15: 5-200, 253-423.

Langer, Erik

2001. Las fuentes documentales escritas. En Barragán, R. (coord.); *Formulación de proyectos de investigación*: 171-183. La Paz, PIEB.

2003. La frontera oriental de los Andes y las fronteras en América Latina. Un análisis comparativo. Siglos XIX y XX. En Mandrini, R. y C. Paz (comps.); *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*: 33-62. Tandil, CEHiR/UNS/Instituto de Estudios Histórico Sociales.

Langer, Erik and Robert H. Jackson (eds.)

1995. *The New Latin American Mission History*. Lincoln and London, University of Nebraska Press.

Lázaro Ávila, Carlos

1999. Conquista, control y convicción: el papel de los parlamentos indígenas en México, el Chaco y Norteamérica. *Revista de Indias* LIX (217): 645-673.

Lee, Richard

1981. Existe un modo de producción predador? *Canadian Journal of Anthropology* 2 (1): 13-19. Toronto.

Levaggi, Abelardo

1993. Tratados entre gobiernos argentinos e indios del Chaco. *Folia Histórica del Nordeste* 11: 31-63. Resistencia, IIGHI, FHUNNE.

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

Lévi-Strauss, Claude

[1962]1964. *El Pensamiento Salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica.

Levinton, Norberto

1998. Las transformaciones de las viviendas indígenas debido a la acción evangelizadora de la Compañía de Jesús: su influencia sobre la identidad cultural de los diferentes grupos étnicos involucrados. Los grupos étnicos del Gran Chaco. En Teruel, A y O. Jerez (comps.); *Pasado y presente de un mundo postergado*: 133-178. San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.

Lewellen, Ted

1985. *Introducción a la antropología política*. Barcelona, Bellaterra.

Livi, Hebe

1981. Los franciscanos en Santa Fe. *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe* LI: 81-97.

Lois, Carla Mariana

1999. La invención del desierto chaqueño. Una aproximación a las formas de apropiación simbólica de los territorios del Chaco en los tiempos de formación y

consolidación del estado nación argentino. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* 38. Universidad de Barcelona.

Lorandi, Ana María

1988. El servicio personal como agente de desestructuración del Tucumán colonial. *Revista Andina* 6: 135-173. Cusco.

Lorandi, Ana María y Mercedes del Río

1992. *La etnohistoria. Etnogénesis y transformaciones sociales andinas*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Lorandi, Ana María y Guillermo Wilde

2000. Desafío a la isocronía del péndulo. Acerca de la teoría y de la práctica de la antropología histórica. *Memoria Americana* 9: 37-78.

Lucaioli, Carina

2005. *Los grupos abipones hacia mediados del siglo XVIII*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

2006. Desenredando sujetos, objetos e intereses: una primera aproximación al estudio de las relaciones de intercambio en el Chaco santafesino (siglo XVIII). *Actas XX Jornadas de Historia Económica*. Universidad Nacional de Mar del Plata. Mar del Plata, Asociación Argentina de Historia Económica. Publicación en CD.

2009a. Alianzas y estrategias de los líderes indígenas abipones en un espacio fronterizo colonial (Chaco, siglo XVIII). *Revista Española de Antropología Americana* 39: 77-96.

Lucaioli, Carina y Florencia Nesis

2007. El ganado vacuno de los grupos abipones y mocoví en el marco de las reducciones jesuíticas, 1743-1767. *Andes* 18: 129-152.

Lüsebrink, Hans-Jürgen

2007. Comprensión y malentendidos interculturales en las obras de Baegert (*Noticias de la península americana California*) y Dobrizhoffer (*Historia de los abipones*). En: Karl Kohut y María Cristina Torales Pacheco (eds.) *De los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*. Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.

Maeder, Ernesto

1971. *Nómina de gobernantes civiles y eclesiásticos de la Argentina durante la época española (1500-1810)*. Resistencia, Ed. Instituto de Historia Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste.

1976. Advertencia editorial. En: Dobrizhoffer, Martín. *Historia de los abipones*. Vol. I. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

1999. La iglesia misional y la evangelización del mundo indígena. *Nueva Historia de la Nación Argentina II* (segunda parte). Buenos Aires, Editorial Planeta.

Maeder, Ernesto J. A. y Ramón Gutiérrez

1995. *Atlas histórico del nordeste argentino*. Resistencia, Instituto de Investigaciones Geohistóricas/CONICET/FUNDANORD/Universidad Nacional del Nordeste.

Mandrini, Raul

1985. La sociedad indígena de las pampas en el siglo XIX. En: M. Lischetti (comp.), *Antropología*: 205-230. Buenos Aires, EUDEBA.

1991. Procesos de especialización regional en la economía indígena pampeana (S. XVIII-XIX): El caso del suroeste bonaerense. *Boletín Americanista* 41: 113-136.

2003. Hacer historia indígena: el desafío de los historiadores. En Mandrini, R. y C. Paz (comps.); *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*: 15-32. Tandil, CEHiR/UNS/Instituto de Estudios Histórico Sociales.

Marticorena, María del C.

1997. Las reducciones jesuíticas en el Chaco. *Vº Congreso Nacional y Regional de Historia Argentina*. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

Martínez Martín, Carmen

1989. La gobernación del Tucumán en la época española: aspectos geo-históricos. *Quinto centenario* 15: 107-132. Madrid, Universidad Complutense.

Mauss, Marcel

1971. *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.

Mayo, Carlos A. y Amalia Latrubesse de Díaz

1998. *Terratendientes, soldados y cautivos: la frontera, 1736-1815*. Buenos Aires, Ed. Biblos

Meliá, Bartomeu

2005. La primera historia del Paraguay por un jesuita. En: del Techo, Nicolás. *Historia de la provincia del Paraguay*: 7-19. Madrid, Librería y casa editorial A. de Uribe y Compañía.

Métraux, Alfred

1937. Etudes d'ethnographie Toba-Pilagá (Gran Chaco). *Anthropos*, 32, Viena.

1944. Estudios de etnografía chaqueña. *Anales del Instituto de Etnografía Americana* 5: 263-314. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.

1944. Ethnography of the Chaco. Steward, J. H. *Handbook Of Southamerican Indians*, 4, Washington, Smithsonian Institution.

1946b. *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. Filadelfia, American Folklore Society.

[1946] 1996. *Etnografía del Chaco*. Asunción, El Lector.

Miller, Elmer

1979. *Los tobas argentinos*. Armonía y disonancia en una sociedad. México, Siglo XXI.

2008. Debilitamiento del consenso en el liderazgo: el caso de los toba del Chaco oriental. En Braunstein, J. y N. Meichtry (eds.), *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*: 159-168. Corrientes, Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste.

Miranda Borelli

1984. Tratados de paz realizados con los indígenas en la Argentina (1597-1875). *Suplemento Antropológico* XIX (2): 233-284

Morello, Jorge y Jorge Adamoli

1974. *La vegetación de la República Argentina, Las grandes unidades de vegetación y ambiente del Chaco argentino. Segunda parte: Vegetación y ambiente de la provincia del Chaco. Serie Fitogeográfica 13*. Buenos Aires, Secretaría de Estado de Agricultura y Ganadería de la Nación. Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria. Centro de Investigaciones de Recursos Naturales.

Nacuzzi, Lidia R.

1991. La cuestión del nomadismo entre los tehuelches. *Memoria Americana* 1: 103-134. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA.

1992-93. 'Nómades' versus 'sedentarios' en la Patagonia (siglos XVIII - XIX). *Cuadernos del INAPL* 14: 81-92. Buenos Aires, Ministerio de Cultura y Educación.

1993-94. Los cacicazgos duales en Pampa-Patagonia durante el siglo XVIII. *Relaciones* XIX: 135-144. Buenos Aires.

1998. *Identidades impuestas*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

2000. El papel de los contactos intergrupales en el abastecimiento de productos en Patagonia, siglo XVIII. *Arqueología* 10: 121-134. Buenos Aires.

2002a. Leyendo entre líneas: una eterna duda acerca de las certezas. Visacovsky, S. & R. Guber (comps.); *Historia y estilos de trabajo de campo en la Argentina*: 229-262. Buenos Aires, Antropofagia.

2002b. Los grupos, los nombres, los territorios y los blancos: historia de algunos nombres étnicos. En: G. BOCCARA (ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas*. Lima/Quito, IFEA/Abya-Yala. pp. 259-289.

2007a. Tratados de paz, grupos étnicos y territorios en disputa a fines del siglo XVIII. *Investigaciones Sociales* 17: 435-456. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

2007b. La empatía entre la fuentes escritas y nuestras hipótesis de trabajo: una tensión a resolver. En Guance, A. (coord.); *Fuentes e Interdisciplina*: 15-23. Buenos Aires, Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas.

2007c. Los grupos nómades de la patagonia y el chaco en el siglo XVIII: identidades, espacios, movimientos y recursos económicos ante la situación de contacto. Una reflexión comparativa. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 39 (2): 221-234.

2009a. *Recursos metodológicos para la investigación en antropología histórica*. En prensa.

2009b. Parte I. Los cacicazgos del siglo XVIII en ámbitos de frontera de Pampa-Patagonia y el Chaco. En prensa.

Nacuzzi, Lidia R. y Carina P. Lucaioli

2009. "y sobre las armas se concertaron las paces": explorando las rutinas de los acuerdos diplomáticos coloniales. Aceptado para su publicación en *CUSHO*.

Nacuzzi, Lidia R.; Carina Lucaioli y Florencia Nesis

2008. *Pueblos nómades en un estado colonial*. Buenos Aires, Antropofagia.

Najlis, Elena L.

1966. *Lengua abipona*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Estudios Lingüísticos.

Nesis, Florencia

2005. *Los grupos mocoví en el siglo XVIII*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Nesis, Florencia y Carina Lucaioli

2005. Transformaciones en torno a los liderazgos políticos entre los grupos abipones y mocoví (siglo XVIII). Actas de las *III Jornadas de Investigación en Antropología Social*. Buenos Aires, UBA, FFyL.

2007. El liderazgo político en un espacio de contacto: el Chaco austral en el siglo XVIII. *Actas de las IV Jornadas Nacionales Espacio, Memoria e Identidad*. Rosario: Centros de Estudios, Espacio, Memoria e Identidad, Universidad Nacional de Rosario y Universidad Nacional de Rosario Editora.

Néspolo, Eugenia

2007. Las misiones jesuíticas bonaerenses del siglo XVIII, ¿una estrategia político-económica indígena? *Tefros* 5 (1). Buenos Aires.

Níklison, José Elías

[1916] 1990. *Los Tobas*. San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.

Palavecino, Enrique

1932. Áreas culturales del territorio argentino. *Actas del XXVº Congreso Internacional de Americanistas* 1: 223-234. La Plata, Universidad Nacional de La Plata.

1939. Las culturas aborígenes del Chaco. *Historia de la Nación Argentina* I: 427-472. Buenos Aires, Junta de Historia y Numismática Americana.

1951. Fundamentos para un análisis histórico de la cultura de los indios del Chaco. *Comunicaciones científicas del museo de La Plata* 4: 4-5. La Plata, Ministerio de Educación de la Nación.

1964. Algunas notas sobre la transculturación del hombre chaqueño. *Runa* XIX: 379-389. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA.

Palermo, Miguel Ángel

1986. Reflexiones sobre el llamado "complejo ecuestre" en la Argentina. *Runa* XVI: 157-178. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA.

1991. La compleja integración hispano-indígena del sur argentino y chileno durante el período colonial. *América Indígena* 51 (1): 153-192. México.

Palomeque, Silvia

2000. El mundo indígena. Siglos XVI-XVIII. En Tandeter, Enrique (dir.) *Nueva Historia Argentina. La sociedad colonial*: 87-143. Madrid, Sudamericana.

Pastells, Pablo

1912. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Según documentos originales del Archivo General de Indias*. Tomo I. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

1915. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Según documentos originales del Archivo General de Indias*. Tomo II. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

1933. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Según documentos originales del Archivo General de Indias*. Tomo V. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

Paz, Carlos

2003. "Cómo es su costumbre hacer casi cada año...". Algunas consideraciones sobre las actividades económicas de los pueblos del Gran Chaco argentino. Siglo XVIII. En Mandrini, R. y C. Paz (comps.); *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*: 377-405. Tandil, CEHIR/UNS/Instituto de Estudios Histórico Sociales.

2004. El Gran Chaco oriental durante el siglo XVIII, un laboratorio de lógicas mestizas. Ponencia presentada en el *Taller de discusión: el mestizaje como problema de investigación*. Universidad Nacional de Quilmas. Inédita.

2005a. Sacerdotes jesuitas e indígenas: Finales para una historia truncada. El Gran Chaco oriental a fines del siglo XVIII. *Pueblos y Fronteras de la Patagonia Andina. Revista de Ciencias Sociales* 6: 32-39.

2005b. El nudo gordiano de las políticas indígenas de los grupos chaqueños. Misiones, misioneros y guerras en la génesis de una sociedad de jefatura, segunda mitad del siglo XVIII. *Revista Historia UNISINOS* 9 (1): 35-48. São Leopoldo, Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

2007a. "Pues nosotros somos capaces..." Reclamos indígenas en las fronteras abipón-santafesinas. Segunda mitad del siglo XVIII. *Anuario IEHS* 22: 273-299. Tandil, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

2007b. Conflictos y redes sociales en el proceso de legitimación del poder indígena en las fronteras Chaqueño-santafesinas: Segunda mitad del siglo XVIII. *Andes* 18: 251-274.

2007c. Conflictos y redes sociales en el proceso de legitimación del poder indígena en las fronteras chaqueño-santafesinas. Segunda mitad del siglo XVIII. Ponencia presentada al *VII Congreso Argentino Chileno de Estudios Históricos e Integración Cultural*. Universidad Nacional de Salta, 25 al 27 de abril de 2007.

Perusset, Macarena y Rosso, Cintia N.

2009. Guerra, canibalismo y venganza colonial: los casos mocoví y guaraní. *Memoria Americana* 17 (1): 61-81.

Prieto, María del Rosario



1997. Variaciones climáticas en el NOA durante el período colonial. En C. Reboratti (comp.), *De Hombres y Tierras, una Historia Ambiental del Noroeste Argentino*. Salta, Proyecto Desarrollo Agroforestal en Comunidades Rurales del Noroeste Argentino. Pp. 60-75.

Quijada, Mónica

2002a. Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX). *Revista de Indias* 62 Nº 224: 103-142.

2002b. A modo de Epílogo. En Nacuzzi, L. (comp.); *Funcionarios, diplomáticos y guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de Pampa y Patagonia (siglos XVIII y XIX)*: 287-293. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

RAE

2001. *Diccionario de la lengua española*. Real Academia Española. 22º Edición. Consulta on line: <http://www.rae.es/rae.html>.

Ratto, Silvia

2003. "Cuando las `fronteras` se diluyen. Las formas de interrelación blanco- indio en el sur bonaerense". En Mandrini, R. y C. Paz (comps.); *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*: 199-232. Tandil, CEHiR/UNS/Instituto de Estudios Histórico Sociales.

Ricoeur, Paul

[1965] 1983. *Freud: una interpretación de la cultura*. México, Siglo XXI.

Rivarola Paoli, Juan Bautista

1986. *La economía colonial*. Asunción, a cargo del autor. Edición digital publicada en Asunción por la "Biblioteca Virtual del Paraguay", <http://www.bvp.org.py/>. Link consultado en junio de 2009.

Roulet, Florencia

1999-2001. De cautivos a aliados: los "Indios Fronterizos" de Mendoza (1780-1806). *Xama* 14-14: 199-239. Mendoza, INCIHUSA/CRICYT.

Rosas, Juan Manuel

1947. *Gramática y diccionario de la lengua pampa (pampa-ranquel-araucano)*. Buenos Aires, Editorial Albatros.

Saeger, James

1985. Another view of de mission as a frontier institution: the guaycuruan reductions of Santa Fe, 1743-1810. *The Hispanic American Historical Review* 65 (3): 493- 517. Duke University Press.

2000. *The Chaco Mission Frontier. The Guaycuruan Experience*. Tucson Arizona, The University of Arizona Press.

Sahlins, Marshall

1974. *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid, Akal Editor.

1997. *Islas de Historia*. Barcelona, Gedisa.

Saignes, Thierry

1990. *Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX)*. La Paz, Hisbol.

Sáinz Ollero, Héctor

1995. *Comprensión del otro y asimilación del otro*. En del Pino, Fermín y Carlos Lázaro (coord.) *Visión de los otros y visión de sí mismos*: 89-106. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Salamanca, Carlos y Florencia Tola

2008. Formas contemporáneas de la acción política toba a partir del análisis de las estrategias relacionales qom y de la capacidad de acción. En Braunstein, J. y N. Meichtry (eds.), *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*: 149-158. Corrientes, Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste.

Sallaberry, Juan F.

1926. *Los charrúas y Santa Fe*. Montevideo, Gómez y Cia.

Santamaría, Daniel

1994. Las relaciones económicas entre tobas y españoles en el Chaco Occidental, siglo XVIII. *Andes* 6: 273-300. Salta, CEPIHA.

1998. Apóstatas y forajidos. Los sectores sociales no controlados en el Chaco. Siglo XVIII. Teruel, A y O. Jerez, *Pasado y presente de un mundo postergado*: 15-34. San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.

1999a. Población y economía interna de las poblaciones aborígenes del Chaco en el siglo XVIII. *Andes* 9: 173-195. Salta, CEPIHA.

1999b. Paz y asistencialismo vs. guerra y esclavitud. La política reformista del Gobernador Jerónimo de Matorras en el Chaco centro-occidental (1769-1775). *Folia Histórica del Nordeste* 14: 7-32. Resistencia, Instituto de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste - Instituto de Investigaciones Neohistóricas.

2000. La sociedad indígena. *Nueva historia de la Nación Argentina II*. Buenos Aires, Editorial Planeta.

2007. *Chaco Gualamba. Del monte salvaje al desierto ilustrado*, Jujuy, Cuadernos del Duende.

Santamaría, Daniel y Marcelo Lagos

1992. Historia y etnografía de las tierras bajas del norte argentino. Trabajo realizado y perspectivas. *Anuario IEHS* 7: 75-92. Tandil, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro.

Santamaría, Daniel y Jaime A. Peire

1993. ¿Guerra o comercio pacífico? La problemática interétnica del Chaco centro-occidental en el siglo XVIII. *Anuario de Estudios Hispano-Americanos* L(2): 93-127. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, CSIC.

Saramago, José

1999. *Historia del cerco de Lisboa*. Madrid, Ed. Alfaguara S.A. - Grupo Santillana.

Schindler, Helmut

1985. Equestrian and not equestrian indians of the Gran Chaco during de colonial period. *Indiana* 10: 451-464. Berlín.

Scunio, Alberto

1972. *La Conquista del Chaco*. Buenos Aires, Círculo Militar.

Serrano, Antonio

1930. *Los primitivos habitantes del territorio argentino*. Buenos Aires, Librería y Editorial "La Facultad" Juan Roldán y Cía.

1941. *Clasificación de los aborígenes argentinos*. Paraná, Museo de Entre Ríos.

1947. *Los aborígenes argentinos. Síntesis etnográfica*. Buenos Aires, Editorial Nova.

Siffredi, Alejandra

1984. Los niveles semánticos de la cosmovisión chorote. *Journal of Latin American folklore* 10: 1. Los Angeles.

Sironi de Freitas, Julia y Marcela González de Martínez

1997. Dos episodios en la frontera del Chaco en el siglo XVIII. *Vº congreso nacional y regional de la historia argentina*. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

Spencer, Charles

1987. Rethinkin the chiefdom. En Drennan y Uribe, *Chiefdoms in the Americas*: 369-390. Lanham, Maryland, University Press of Americas.

Spicer, Edward

1961. *Perspectivas in American Indian Cultura Change*. Chicago, The University of Chicao Press.

Sturtevant, Williams

1983. Tribe and State in the Sixteenth and Twentieth Centuries. In E. Tooker (ed.) *The Development of Political Organization in Native North America*. Washington, The American Ethnological Society.

Suarez, Teresa y Nidia Areces (comps.)

2004. *Estudios históricos regionales en el espacio rioplatense. De la colonia a mediados del siglo XIX*. Rosario, Universidad Nacional del Litoral.

Suárez Teresa y María Lura Tornay

2003. Poblaciones, vecinos y fronteras rioplatenses. Santa Fe a fines del siglo XVIII. *Anuario de Estudios Americanos LX*: 521-555. Madrid, CSIC.

Susnik, Branislava

1965. *El indio colonial del Paraguay. El guaraní colonial I*. Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero".

1971. Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y su periferia (enfoque etnológico). *Suplemento Antropológico 7 (1)*: 85-107.

1972. *El indio colonial de Paraguay. El Chaqueño: Guaycurúes y Chanés Arawak III*: 165-179. Asunción, Museo etnográfico "Andrés Barbero".

1981a. *Los aborígenes del Paraguay*. Asunción, Museo etnográfico "Andrés Barbero".

1981b. Las relaciones interétnicas en la época colonial (Paraguay). *Suplemento Antropológico XVI (2)*: 19-28.

1990-1991. *Una visión socio-antropológica del Paraguay del siglo XVIII*. Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.

1992. *Introducción a las fuentes documentales referentes al indios colonial del Paraguay*. Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.

Tarragó, Griselda

1995-96. Santa Fe en el período tardo-colonial: producción ganadera, estancias y regiones. *Anuario* 17: 217-239. Rosario, Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

Teruel, Ana A.

1994. Zenta y San Ignacio de los Tobas. El trabajo en dos misiones del Chaco occidental a fines de la colonia. *Anuario del IEHS* 9: 227-252. Tandil, Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Tissera, Ramón

1972. *Chaco Gualamba. Historia de un nombre*. Resistencia, Ediciones Cultural Nordeste.

Torkel Karlin, Ulf Ola; Leonor Ana Catalán y Rubén Omar Coirini

1994. *La naturaleza y el hombre en el Chaco seco*. Proyecto GTZ, Desarrollo Agroforestal en Comunidades Rurales del Noroeste Argentino. Salta, Facultad de Ciencias Agropecuarias - Universidad Nacional de Córdoba.

Trincherero, Héctor

2000. *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación, el Chaco central*. Buenos Aires, EUDEBA.

2007. Aromas de lo exótico (retornos del objeto): para una crítica del objeto antropológico y sus modos de reproducción. Buenos Aires, Editorial SB.

Trincherero, Héctor, Daniel Piccinini y Gastón Gordillo

1992. *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco centro-occidental (Salta y Formosa)*. Buenos Aires, CEAL.

Turner, Víctor

1974. *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press.

Vezub, Julio

2005. Valentín Saygüequé y la "Gobernación Indígena de las Manzanas". Poder y etnicidad en Patagonia norooccidental 1860-1881. Tesis de Doctorado. Facultad de ciencias humanas, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Vitar, Beatriz

1995. Mansos y salvajes. Imágenes chaqueñas en el discurso colonial. En del Pino, Fermín y Carlos Lázaro (coord.) *Visión de los otros y visión de sí mismos*: 107-126. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
1997. *Guerra y misiones en la frontera Chaqueña del Tucumán (1700-1767)*. Madrid, CSIC, Biblioteca de la historia de América.
1999. Prácticas abortivas entre las indígenas chaqueñas en el siglo XVIII. *Etnohistoria*. Publicación especial en CD.
2000. El impacto de la expulsión de los jesuitas en la dinámica fronteriza del Tucumán. Gallego, José A. (dir.), *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías Fundación Histórica Tavera*. Publicación en CD.
- 2001a. Las mujeres chaqueñas en las reducciones fronterizas del Tucumán: entre la tradición y el cambio (siglo XVIII). *Anuario IEHS*, 16: 223-244. Tandil, Universidad Nacional del Centro.
- 2001b. La evangelización del Chaco y el combate jesuítico contra el demonio. *Andes* 12: 201-221. Salta, CEPIHA.
2003. Algunas notas sobre las figuras de los líderes chaqueños en las postrimerías del siglo XVIII. En Mandrini, R. y C. Paz (comps.) *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*: 407-428. Tandil, CEHiR-UNS-Instituto de Estudios Histórico Sociales.

Wachtel, Nathan

1978. La aculturación. En Le Goff, J. y P. Nora (dirs.); *Hacer la Historia I*: 135-156. Barcelona, Laia

Weber, David

1998. Borbones y Bárbaros. Centro y Periferia en la Reformulación de la Política de España hacia los Indígenas no Sometidos. *Anuario IEHS* 13: 147-171. Tandil.
2003. Las fronteras españolas de Norteamérica: su historiografía. En Mandrini, R. y C. Paz (comps.); *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*: 109-119. Tandil, CEHiR/UNS/Instituto de Estudios Histórico Sociales.

Wright, Pablo

1998. El desierto del Chaco. Geografías de la alteridad y el estado. En Teruel, A y O. Jerez (comps.); *Pasado y presente de un mundo postergado*: 35-56. San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.
2008. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires, Biblos, Culturalia.
- 2008b. "Y yo qué clase de poder tengo?" Liderazgos y dilemas shamánicos en la modernidad toba. En Braunstein, J. y N. Meichtry (eds.), *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*: 141-148. Corrientes, Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste.

Zapata Gollán, Agustín

1955. *El caballo en la vida de Santa Fe. Desde la conquista a la llegada de los gringos*. Santa Fe, Castellví S.A.

1966. *El Chaco Gualamba y la ciudad de Concepción del Bermejo*. Santa Fe, Castellví S.A.

Zavala Cepeda, Juan Manuel

2007. Teoría y práctica indígenas de la guerra en las fronteras de la América hispánica del siglo XVIII: el caso de los mapuche o araucanos. González Cruz, David (Coord.), *Propaganda y mentalidad bélica en España y América durante el siglo XVIII: 93-119*. Madrid, Ministerio de Defensa.

Zorraquín Becú, Ricardo

1967. *La organización política argentina en el período hispánico*. 3ª Edición. Buenos Aires, Editorial Perrot.