



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

Hacia los confines fronterizos del orden colonial

Pueblos indígenas en la cordillera oriental altoperuana

Autor:

Becker, Ingrid Y.

Tutor:

Nacuzzi, Lidia Rosa

2013

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Tests
19.4.44

TESIS 19.4.44

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº	89142 MESA
29 AGO 2013 DE	
Agt.	ENTRADAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CARRERA: LICENCIATURA EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

TESIS DE LICENCIATURA:

Hacia los confines fronterizos del orden colonial: pueblos
indígenas en la cordillera oriental altoperuana.

Directora: Dra Lidia R. Nacuzzi ✓

Estudiante: Ingrid Y. Becker

LU: 30425401

Fecha: Agosto 2013

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

INDICE

Introducción.....	3
1-Estado de la cuestión.....	12
2- Metodología y Fuentes.....	22
3-Ubicación geográfica y descripción de la frontera oriental altoperuana.....	28
4-Dilemas en torno a “lo chiriguano”.....	34
5-Conflictos de poder en la frontera.....	48
5-1 Estrategias y negociaciones hispano-indígenas.....	49
5-2 Disputa entre las milicias cruceñas y los frailes.....	54
5-3 La rebelión de 1799.....	59
5-4 El reformismo borbónico en América.....	61
5-5 La intendencia de Francisco de Viedma.....	63
6-Misiones franciscanas: su cuestionamiento por parte de los funcionarios ilustrados.....	67
Consideraciones finales.....	78
Bibliografía citada y Fuentes consultadas.....	84

INTRODUCCIÓN

A lo largo del período colonial, el grupo indígena *chiriguano* que habitaba las tierras fronterizas entre el Chaco y la cordillera de los Andes, debió adaptarse a las cambiantes condiciones que significaba la radicación de nuevas relaciones sociales en su espacio cotidiano de socialización. Estas nuevas interacciones promovieron múltiples formas de encuentros interétnicos que plantearon, desde los estudios disciplinares de la antropología, una revisión epistémica del concepto de frontera. Desde su acepción tradicional, se ha tendido a concebir a la frontera como línea divisoria, cuyo rígido entramado repercute en la exclusión de poblaciones con modos de vida diferentes. Esta línea de pensamiento conlleva directamente a concebir a los grupos étnicos como entidades cerradas que se auto perpetúan dentro de los límites de su cultura, sin interacción social que exceda su espacio de pertenencia. Los aportes de estudios más recientes, sin embargo, problematizan el supuesto a la luz de nuevas investigaciones. Al respecto, Barth (1969) expone que las identidades o distinciones étnicas no dependen de ausencia de movilidad o interacción y que la asociación entre región y cultura induce a pensar en pueblos separados cuyos modos de socialización se desarrollan y consolidan en relativo aislamiento. En contraste, el autor propone una perspectiva innovadora, en la cual los límites no dependen de la distancia física, sino de dinámicas sociales a través de las cuales interactúan procesos de afiliación, exclusión y participación. Desde esta perspectiva, las fronteras se vuelven permeables y a su vez, los diversos actores, peninsulares y nativos cooperan, se alían o enemistan según las circunstancias y sus intereses (Quijada 2002).

A lo largo de la historia y con la llegada de los españoles a América, se delimitan las áreas y regiones de ocupación hispana e indígena mediante límites puntuales que perduran aún concluido el proceso de independencia. Junto a dichas demarcaciones, se inaugura el problema de las fronteras y con ellas, el largo conflicto y las complejas relaciones entre ambas sociedades.

La existencia de ocupaciones diferentes del territorio no implica, sin embargo, el aislamiento de los grupos entre sí o la ausencia de interrelaciones a través de la frontera. La convivencia entre pueblos indígenas y diversos sectores peninsulares esbozan una dinámica social caracterizada por diversas formas de contacto intercultural. En este sentido, la identidad no podría definirse sino desde su esencial e intrínseca naturaleza relacional; se es indígena o español en tanto su relación con el "otro", representante de la alteridad.

La tema/problema y el área de interés propuesto para el desarrollo del presente trabajo está vinculado a las identidades en convivencia en la cordillera oriental altoperuana (actual Bolivia). Se orienta a analizar las relaciones interétnicas en la cordillera oriental altoperuana, frontera en disputa que deriva en la interacción conflictiva y negociación estratégica entre funcionarios coloniales, milicias, misioneros franciscanos y pueblos indígenas *chiriguano*s a fines del siglo XVIII, período de marcadas transformaciones administrativas y políticas fomentadas por la dinastía borbónica y representadas, en la región, por la figura del intendente Francisco de Viedma.

El propósito general consiste en reconstruir –a partir de la metodología de investigación etnohistórica– las características que han particularizado el desarrollo y organización social de pueblos que formaban parte del grupo étnico *chiriguano* que allí se encontraba durante la permanencia del antiguo régimen en América. Esta problemática general, intentará ser abordada focalizando la mirada analítica en cuatro ejes temáticos: estilo de vida y organización política de los grupos *chiriguanos*, relaciones fronterizas hispano-indígenas, transformaciones políticas impulsadas por los Borbones y sus consecuencias entre la población americana, y el cuestionamiento a la autonomía de las misiones franciscanas por parte de funcionarios borbónicos.

A través de las representaciones esbozadas en el discurso de los funcionarios peninsulares que llegaron a este territorio, surgen rótulos, denominaciones y concepciones que no sólo nos hablan del pensamiento de una época sino, y más precisamente, de la mirada de un sector social en torno a situaciones y procesos de los cuales fueron testigos y partícipes. También los silencios de los actores sociales menos privilegiados, pero igualmente partícipes de estos procesos, pueden llegar a “decir”, desde un interés diverso, lo que algunas voces intentan acallar bajo el privilegio de acceso a la pluma y, por ende, a la palabra escrita legada e incuestionada por las sucesivas generaciones ilustradas.

Los acontecimientos relatados por la experiencia de los cronistas emanan de voces privilegiadas de enunciación. Por sus propias características, estas voces originan la construcción de una narrativa hegemónica “universal”

tendiente a ubicar y organizar temporal y espacialmente a los diversos pueblos y culturas en distintos escalafones, que al ser valoradas jerárquicamente niegan la coexistencia de la diferencia cultural. Lejos de caracterizarse por su ingenuidad, la palabra se delinea como expresión de significados ideológicos subyacentes y estratagemas argumentativos destinados a satisfacer los intereses y convicciones de los grupos en disputa. El reconocimiento de la palabra escrita como patrimonio casi exclusivo de los funcionarios coloniales, induce a escrudñar en las visiones dominantes y hegemónicas de la sociedad, en los preceptos que gobiernan el *statu quo* y en la construcción discursiva de nuevas realidades, sin tener acceso a la voz de los grupos dominados.

En este sentido, la imagen que transmitieron los agentes coloniales sobre los *chiriguano*s de la frontera oriental altoperuana tendió a enfatizar su representación como gente de guerra, antropófagos, crueles y violentos advenedizos, además de destacar los asaltos, robos, cautiverios y muertes que causaban estos grupos. En este sentido, Edgardo Lander (2000) advierte sobre la influencia que adquiere la autoconciencia europea de la modernidad como fundamento de constitución de un relato cuyo eje gira en torno al contraste entre “europeo” –símbolo de moderno y avanzado– y los “otros” –aquellos relegados de la historia clásica–. Esta conciencia implica la autoproclamación de superioridad cultural y la universalización del propio derecho, excluyendo así el derecho y protección tradicional de los pueblos indígenas. Desde esta noción, la perspectiva eurocéntrica contenida en la empresa de conquista y colonización, además de constituirse en instrumento principal de justificación de la dominación, es conceptualizada por De Sousa

Santos (2006) bajo el apelativo de razón metonímica. Con ella, el autor propone realizar una descripción y análisis del funcionamiento de la racionalidad del “norte” y su influencia en nuestra manera de pensar y concebir el mundo. En este sentido, es necesario incorporar una mirada epistemológica crítica, que previamente haya sido despojada de supuestos biologicistas, de oposiciones binarias simplistas, de concepciones evolucionistas-liberales y, sobre todo, de la noción que estima que, ante la supuesta superioridad europea, los pueblos nativos vieron desarticular su cultura como quien pasivamente se deja dominar o agredir sin contraponer reacción alguna de defensa. Al respecto, De Sousa Santos propone utilizar una Sociología de las Ausencias:

La Sociología de las Ausencias es un procedimiento transgresivo, una sociología insurgente para intentar mostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo (De Sousa Santos 2006:23).

En este tipo de descripciones coloniales, por otra parte, se enaltecían y reivindicaban las hazañas de guerra de los propios españoles, sus méritos en los asuntos de gobierno, sus principios morales en torno al respeto a *Su Majestad* y los beneficios “civilizatorios” que su acción generaría entre los grupos americanos. En este aspecto, las cartas e informes que los funcionarios enviaban a las autoridades cumplían un rol fundamental en tanto herramientas de circulación de la palabra, de los discursos y otros medios lingüísticos para estrechar vínculos e intereses entre actores sociales de poder que la propia organización colonial mantenía distanciados en el

espacio físico. A pesar de sus vericuetos, a través de estas fuentes documentales es posible adentrarnos en una problemática antropológica que hunde sus raíces en el contexto histórico de América colonial. Las disputas interétnicas que se desarrollaron a fines del siglo XVIII entre el intendente de Santa Cruz de la Sierra, las milicias de los fuertes de Saypurú y Piriti, los misioneros franciscanos del Colegio de Tarija y los grupos *chiriguano*s no reducidos de la cordillera oriental altooperuana, delinearon una configuración social compleja, en la cual múltiples actores se enfrentaron por sus propios intereses en la frontera chiriguana. En esta instancia, se observa que las disputas concernientes a la trama de poder y a las diferentes concepciones sobre quien ocupa cada escalafón de una pirámide de autoridades, estaban vinculadas a la problemática de la justicia en América colonial¹.

Esta coyuntura se desarrolló, a su vez, en un período que prometía grandes cambios –reformas borbónicas– en la administración política y económica de las colonias americanas, caracterizadas hasta entonces por el débil control que sobre ellas ejercía el poder central y por ende la autonomía con la que eran gobernadas las reducciones por los agentes de poder que se encontraban en la región. Desde esta óptica, Francisco de Viedma, fiel representante de la nueva política emprendida por la dinastía borbónica, defendió el interés supremo del Estado bajo el argumento de que su intención se orientaba a propiciar el mejor servicio al Rey y el cuidado de sus dominios. En adelante, las misiones comenzaron a ser una carga para el Estado, que privilegió una política de defensa del territorio –a través de la

¹ Para una mayor profundización concerniente a la Justicia en América durante el Antiguo Régimen, véase Táu Anzoátegui (1999) Órdenes y prácticas socio-jurídicas.

construcción de una línea de fuertes– por sobre la evangelización de los indios de guerra.

Frente a un panorama conflictivo de creciente escasez de recursos, inconveniencias en el disciplinamiento hacia el trabajo y conflictos en la transmisión de la religión católica impartida por los padres conversores, junto a los gastos que implicaba una misión –proveer a la iglesia de lo necesario, pagar salarios a capataces y peones, proveer de herramientas a los indios, socorrer a los enfermos– comenzó a advertirse la intención de implementar un nuevo plan de gobierno diseñado por Francisco de Viedma y promovido por las autoridades virreinales hacia 1788. A partir de esta instancia, la polémica que se desarrolla en torno a este intento de reforma, produjo el inicio de una larga contienda entre el funcionario y los padres franciscanos que encontró su canal de expresión más ferviente en las auto exhibiciones de ambos lados a favor de la gloria y prodigiosidad del propio comportamiento dentro de las funciones delegadas por el gobierno, frente al accionar del adversario. Más allá de esta aparente e irreconciliable postura en la forma de administrar las reducciones, ambos actores se esbozaron como referentes incuestionables del absolutismo español que, extendido a las dimensiones de un extenso imperio, se caracterizaba por una organización jurídicamente policéntrica en la cual el poder de la Iglesia igualaba el poder del propio rey. Sin embargo, *“en las últimas décadas del siglo XVIII la monarquía y la iglesia comenzaron a competir cada vez más sobre los mecanismos para afrontar los desafíos de la nueva modernidad que se avecinaba”* (Lorandi 2013, en prensa). En este sentido, el rumbo emprendido por el intendente se encaminó a promover las transformaciones necesarias para encarar aquella

“modernidad defensiva” (Stein y Stein 1976:111) que permitiese al régimen su supervivencia; en otras palabras, para evitar su decadencia era inevitable involucrarse en los conflictos de poder que acechaban el ámbito regional.

Además de cuestionar la autoridad sin límites ejercida por los conversores, los intereses particulares ostentados por este sector contrariaban los intereses monárquicos por aumentar el erario real. De esta forma, el intendente Francisco de Viedma acusaba sobre la falta de apoyo que recibía de los misioneros para llevar adelante un proyecto capaz de fomentar la industria y el comercio: *“los mas adecuados à felicitar las Provincias de este Reino, y los más útiles, y ventajosos a los mismos Indios, evitando la tiranía que sufren de sus Conversores, excediendose à castigos inhumanos, y crueles”* (AGI, Charcas 436, f. 4).

Si bien en un principio el intendente aparentaba cierta neutralidad frente a las disputas entre misioneros y soldados respecto al trato con los grupos indígenas, los obstáculos que antepusieron los primeros a su plan de gobierno, en pos de una administración más efectiva y rentable de las misiones, promovió una hostilidad espontánea y directa entre ambos contendientes. Por otra parte, el intendente sostenía que la Real Audiencia de Charcas eludía la voluntad del Rey al sostener a los religiosos en la posesión de las reducciones, hecho que impedía que el bien del Estado estuviera por sobre los intereses particulares.

Un gran número de cartas fueron dirigidas a las autoridades superiores por parte de ambos agentes, para manifestar las razones del conflicto y argumentar a favor de sus propios intereses o convicciones respecto del

gobierno y administración de las reducciones de *chiriguanos*. Las denuncias realizadas por Francisco de Viedma sobre lo que consideraba el poder arbitrario y despótico que ejercerían los clérigos en las misiones apelaron al argumento de culpar a los representantes católicos en América, los conversores, de abusar de lo sagrado de su ministerio. Los conversores, por su parte, defendían sus funciones en América como la base para el disciplinamiento cristiano y civil de los grupos indígenas. Convencido de que sus funciones permitirían que dichos grupos ingresaran a la vida política, Fray Tomajuncosa o Comajuncosa reivindicaba el gobierno espiritual, temporal y político de las misiones como el medio más adecuado para lograr la conversión de los grupos chiriguanos a modos “superiores” de organización socio-cultural. En un esfuerzo por destacar las adversidades, peligros y fatigas que esta tarea acarrearía, el padre destacó los méritos de los misioneros, que a pesar de la distancia respecto a sus lugares de origen, la escasez de alimentos, la ausencia de socorros y la poca defensa que allí se ejercía, permanecían en sus funciones de evangelización.

Como se observa, en la gran disputa que atraviesa esta coyuntura histórica se expresan diversidad de voces, de discursos y argumentos enfrentados que relegan e invisibilizan al actor indígena. ¿Cuáles eran sus intenciones? ¿De qué lado estaban? ¿Qué relaciones mantenían con los otros grupos étnicos? ¿Cómo afectaron los cambios políticos en su forma de vida? Deambulando por estos cuestionamientos, en este trabajo de investigación nos proponemos analizar los aspectos relacionales de esta dinámica histórica fronteriza desde una mirada integradora, capaz de interpelar a los diversos agentes coloniales que participaron de su particular entramado social.

Respecto al desarrollo aquí esbozado y a instancias de una mayor formalización de nuestro propósito, la presente tesis se abocará a reconstruir, a través de la información disponible, las relaciones interétnicas –entre funcionarios coloniales, soldados, misioneros y grupos indígenas– que caracterizaron los últimos años del siglo XVIII en el pie de monte oriental altoperuano. En el propio desarrollo de este propósito general confluyen diversos objetivos particulares:

- Identificar los grupos étnicos que habitaban en la denominada “frontera chiriguana”.

- Reconstruir los intercambios e influencias recíprocas de los grupos étnicos en disputa.

- Vincular la problemática de las relaciones interétnicas con la coyuntura de cambio favorecida por las reformas borbónicas.

- Explorar los intereses, las estrategias y las negociaciones de los grupos indígenas con los funcionarios coloniales borbónicos, como parte de los procesos cotidianos de resignificación de sus pautas de vida.

El principal aporte que buscamos lograr estriba en incorporar al conocimiento general sobre los procesos de relación intercultural que emergen por contacto hispano-indígena en América, las peculiaridades que se manifiestan entre actores sociales cuyos itinerarios han transcurrido en esta frontera oriental de la actual Bolivia, también denominada cordillera chiriguana.

CAPÍTULO 1

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Desde connotaciones esencialistas a calificativos constructivistas, el concepto de identidad es utilizado para evidenciar múltiples funciones que incluso se contradicen entre sí, haciendo del término un referente ambiguo y polivalente. Uno de ellos, es la noción fuerte de identidad colectiva que implica nociones compactas de límites y homogeneidad grupal. Según Roger y Burbaker (2001:31) ellos implican un alto grado de grupalidad, una "identidad" o igualdad entre los miembros del grupo, una marcada distinción de los no miembros y un claro límite de pertenencia entre un adentro y afuera.

La problemática de la frontera se encuentra ineludiblemente vinculada a la problemática de la identidad cultural en tanto categoría analítica, cuestión que para los autores no es meramente semántica o terminológica, pues su uso o abuso no solo afecta al lenguaje del análisis social, sino a su sustancia.

Barth (1969) fue uno de los primeros pensadores en argumentar que no es la dimensión geográfica la que determina los límites interculturales, tal como solían plantear las concepciones "turnerianas" que imperaban hasta ese momento. A partir de su análisis, se observa un clivaje en la modalidad de concebir la identidad comunal que repercute en la problemática de las fronteras y su vinculación con la noción de límites y distinciones étnicas. Como devenir de este replanteo, se percibe una identidad étnica que persiste aún en la interacción, y más allá de la movilidad y la mutua participación social, lo que induce a pensar que los procesos y desarrollos que caracterizan

a cada grupo étnico en el tiempo son incompatibles con la definición concreta e ideal de grupo étnico que se ha elaborado desde la literatura antropológica clásica.

En sus reflexiones sobre la cuestión étnica, Briones (1990-92) postula la necesidad de articular un modelo analítico sobre etnicidad que contemple tanto los aspectos histórico paradigmáticos como particulares, instancias sobre las que se constituye un eje analítico longitudinal de los diversos contextos en los que se inscribe un grupo y uno transversal que abarque la diversificación de la re-producción del grupo según los diferentes sub-contextos en los que se inserten. El propósito de reducir la variabilidad étnica a un fin práctico de definición genérica que la englobe bajo un conjunto de elementos particulares, origina el problema de la cosificación, concerniente al acaparamiento de una realidad cuyas prácticas sociales trascienden toda modalidad cerrada y unívoca de interpretación. La autora, concibe a las definiciones prebarthianas como sumatoria o enumeración de requisitos esenciales característicos o típicos de lo étnico, lo cual relega a un margen las relaciones de poder que atraviesan y constituyen las interacciones socioculturales más amplias que las enmarcan históricamente.

Actualmente, existe consenso historiográfico en definir a las regiones fronterizas como lugares de encuentro de culturas (por ejemplo, Ratto 2005). Puede argumentarse que dentro de las nuevas corrientes, adquiere centralidad la visión analítica de Quijada (2002), quien repiensa el concepto de frontera para el área pampeana desde una perspectiva interactiva que, al incluir los intercambios, el mestizaje, los procesos de resignificación de

pautas culturales y las interacciones entre grupos étnicos, culmina flexibilizando los límites fijos para concebirlos como horizontes porosos y permeables que atraviesan la cotidianeidad de las sociedades en contacto. Frente a la naturaleza artificial e históricamente construida de las fronteras, estudios recientes sobre las tierras bajas de Bolivia cuestionan la dicotomía recurrente, en las investigaciones científicas clásicas, entre las tierras bajas y altas bolivianas, al considerar que su concepción como bloques homogéneos e independientes entre sí, margina el estudio del largo proceso de influencias e intercambios que se desarrollan con la política expansionista incaica, a través de la cual se produce una dinámica de alianza servil, militar y parental entre los grupos de ambos espacios. De igual modo, la presencia europea interrumpe ciertos circuitos entre ambas áreas a la vez que promueve nuevas modalidades de circulación (Villar y Combès 2012). Si bien los indígenas procuraron entablar relaciones diplomáticas con ellos, en base al modelo de intercambio que hasta entonces los había ligado con el imperio cusqueño, en la lógica administrativa del conquistador, el gobernador, el misionero y el funcionario primaba el concepto de frontera como espacio cerrado (Combès 2005).

Siguiendo la línea propuesta por Quijada, en su estudio sobre las interacciones en el espacio chaqueño en periodo colonial Lucaioli (2010) refleja las múltiples relaciones interétnicas, así como las pujas intraétnicas, las alianzas, enfrentamientos que varían a lo largo del tiempo y el espacio. Lejos de un planteo estereotipado sobre las relaciones hispano-indígenas-criollas, en un espacio conformado, la idea estriba en reivindicar la necesidad

— Unir
los
L's
de
la
autor

de construcción histórica de las diferentes áreas chaqueñas que conforman este amplio territorio.

Los aportes etnográficos de las últimas décadas sobre los *chiriguanos*, entre ellos los estudios de Saignes (1990), Combès (2005), Susnik (1968), Santamaría (2005), han vislumbrado la conformación, en período colonial, de dos sociedades que lejos de constituir mundos aislados, entablaron diversas modalidades de interacción que fluctuaron desde agudos enfrentamientos por la apropiación hispana de la tierra hasta relaciones amistosas que se entablaban en nombre de alianzas guerreras contra otras parcialidades indígenas. Esta compleja trama de interacciones étnicas revela que la expansión colonial encontró diversas dificultades para llevar a cabo la conquista en este espacio. La mediación misional constituyó una estrategia central de pacificación de los *chiriguanos* que favoreció la concesión de privilegios y apoyos necesarios a la iglesia y los misioneros por parte de la corona española con el propósito de salvaguardar la frontera de los ataques indígenas y propiciar el paulatino avance hacia estos territorios (Mezacasa 2012). A pesar de la alianza entre la iglesia y el estado, la expansión colonial se enfrentó con una multiplicidad de comunidades ubicadas a lo largo de una larga franja territorial que facilitó varias formas de resistencia contra la ocupación hispanoamericana (Pifarré 1989).

Otro de los ejes deslindados por los aportes recientes radica en complejizar la vinculación dicotómica dominados/dominantes y ver los matices desplegados por el contacto. El mero hecho de considerar que el contacto implica por definición condiciones de coerción, impediría considerar la dinámica de

albo'

acciones desarrolladas en la interrelación entre Francisco de Viedma, funcionario colonial, y los caciques, para preservar cada cual sus intereses, tal como fue analizado Nacuzzi en la costa patagónica (2002). Ya desde el juego de palabras expuesto en el título del artículo de [?] la autora, se vislumbra una contradicción para el sentido común que radica en reflejar las estrategias a las que debió recurrir este personaje para ganarse la confianza indígena y procurar la seguridad del enclave. En este sentido, la negociación significó una pauta común para lograr relaciones pacíficas. En ellas, el mecanismo de reciprocidad, manifestado en la donación de regalos, dadas y apoyos militares a los caciques actuaba como un mediador cultural aprehendido por influencia indígena y utilizado por el funcionario como táctica de alianza. Este ejemplo ilustra que más allá de una relación de dominación para este periodo, se observan relaciones basadas en la mutua dependencia producto de la necesidad de bienes y recursos de la sociedad invasora.

Un abordaje propio de las fuentes históricas, nos revela que a mediados del siglo XVIII los indígenas no sometidos controlaban aproximadamente la mitad del territorio que actualmente denominamos Hispanoamérica (Weber 1998). Y que en la mirada tanto hispánica como indígena, "el otro" era el ocupante de las fronteras, a través de las cuales se desarrollaron diversas modalidades de relación.

Como referente ineludible en el análisis de los efectos de la conquista, Wachtel (1974) ha legado los primeros debates sobre los fenómenos de cambio en términos de la dialéctica aculturación/ resistencia en contexto colonial, lo cual ha contribuido a operar una ruptura con respecto a las

tradiciones esencialistas y ahistóricas (Boccara 2005). Los estudios más recientes, sin embargo, han complejizado las dinámicas socio culturales y políticas relativas al contacto, a través del análisis más diverso de otros tipos de procesos. Entre las nuevas propuestas se enmarcan: la reivindicación de los mecanismos de mestizaje, que más allá del aspecto biológico consideran la ampliación del concepto a todo tipo de contacto en los cuales se encuentren incluidos los préstamos y la mezcla de rasgos culturales (Ratto 2005); los procesos de etnogénesis y etnificación conceptualizados por Boccara (2002) en tanto capacidad de adaptación de las entidades indígenas por un lado y efectos de normalización producidos por los dispositivos coloniales que participan de lo étnico, por otro. Se destacan además, los conceptos de “*middle ground*” de Richard White (1991), “pensamiento mestizo” de Serge Gruzinski (2000) y “lógica mestiza” de Guillaume Boccara (2000). En pocas palabras, los tres autores destacan desde sus diversos aportes un enfoque interpretativo novedoso, que intenta proporcionar herramientas metodológicas para una mayor aproximación analítica a las complejas situaciones de contacto. Para ello, es necesario una mirada epistemológica crítica, que se haya despojado previamente de supuestos biologicistas, de oposiciones binarias simplistas, de concepciones evolucionistas y, sobre todo, de la noción que ante la supuesta superioridad europea, los pueblos nativos vieron desarticular su cultura como quien pasivamente se deja dominar o agredir sin superponer reacción alguna de defensa. La capacidad de participación y el protagonismo de los grupos étnicos, por el contrario, nos ha llevado a rever su silenciamiento e

incorporar el concepto de agencia para analizar los dinámicos procesos de interacción entre los grupos étnicos.

Al igual que en muchas regiones fronterizas, tanto los pueblos indígenas como los no indígenas situados en la frontera oriental andina desarrollaron una variedad de actividades que incluyen no solo los intentos de conversión religiosa y de cambio cultural, sino el empleo de mano de obra indígena en granjas y plantaciones, la utilización de tierras –especialmente por los hacendados– controladas por los grupos indígenas y además, el uso de cautivos de ambos lados, sea como fuerza de trabajo u objetos de intercambio (Langer 2003). En la segunda mitad del siglo XVIII, las tierras chiriguanoas se volvieron atractivas para la instalación de haciendas ganaderas y estancias agrícolas, situación que provocó un aumento de los conflictos entre indígenas y colonos por el daño causado por el ganado de las estancias en los cultivos chiriguanoas. En sentido, Susnik (1968) considera que la crianza de ganado fue un factor estratégico para avanzar sobre territorio indígena y expandir la frontera. La invasión de vacas en las plantaciones de los indígenas causaron severos problemas que demarcaron una nueva territorialidad en gestación (Mezacasa 2012).

Como último eje problemático, es discutible la denominación de los grupos étnicos que allí habitaban, a quienes, con fines prácticos, se suelen denominar genéricamente *chiriguanoas*. Este interrogante nos traslada a la problemática ligada a la identificación étnica, sus representaciones y presupuestos. Los rótulos tradicionales que fueron heredados por los etnógrafos del siglo XX, produjeron a una clasificación prejuiciosa, con

estructuras' enfrentó re de
los colonizadores o de
los otros grupos?

definiciones tan amplias como peyorativas (Nacuzzi 1998) que tienden a contraponer rasgos culturales y lingüísticos con la generalización de descripciones bajo rótulos demasiado amplios que reducen la diversidad cultural. El objetivo actual encaminado a deconstruir la categoría *chiriguano* tal como fue utilizada en el contexto de colonización de la frontera oriental surandina, ha impulsado a autores como Catherine Julien (1997) a atravesar el juicio valorativo que pesaba sobre este concepto para observar que la demonización de los *chiriguano*s fue una consecuencia de los proyectos tendientes a legitimar la campaña conquistadora. En este sentido, la construcción discursiva de esta categoría, plagada de elementos negativos, fue indisociable de la intencionalidad política colonial de expansión hacia el este. Esta construcción ideológica, según el análisis de Oliveto (2010), tendió a negar una realidad de relaciones interétnicas mucho más compleja respecto al escueto y llano estereotipo a través del cual se pretendió comprender a dicho grupo étnico, pues por el contrario, en la práctica los españoles mantuvieron relaciones de alianza con diferentes grupos chiriguano y guaraníes desde las primeras entradas a partir de 1526. En palabras de la autora:

Existe una larga historia de intercambios rituales, económicos y políticos entre las poblaciones del pie de monte y el Chaco y las ubicadas en los Andes que se mantuvieron durante el dominio del Tawantinsuyu y también bajo la ocupación española de los valles intermedios (Oliveto, 2010:64).

En aras de recuperar los nombres propios de cada grupo y como consecuencia abrir el campo de estudio a una mayor diversidad étnica, Nacuzzi propone un análisis radicado en identificar a los grupos pequeños por los nombres de sus caciques, en un intento por evitar incluirlos en macroetnias en función de generalizaciones geográficas o espaciales amplias.

CAPÍTULO 2

METODOLOGÍA Y FUENTES

El reconocimiento en las últimas décadas a la importancia de los significados atribuidos a las prácticas por los propios actores, su agentividad como intérpretes de lo que les sucede, conlleva a reconocer que todo proceso de conocimiento debe tener en cuenta que la realidad es un constructo social y su acceso una comprensión por parte del investigador. Ya Michel de Certeau (1974) postulaba que toda interpretación histórica depende de un sistema de referencias. Así, aludía a la esfera socioeconómica, política y cultural que se articula a toda investigación historiográfica, en la cual las prácticas del autor no están apartadas de la sociedad en la cual vive.

Mediante el esbozo de una guía general de preguntas que intentaron resolverse a través de la vinculación entre la lectura crítica y comprensiva de bibliografía general y específica sobre el tema, que permitió esbozar esquemas conceptuales y sumarla información de fuentes documentales de primera y segunda mano se ha intentado reconstruir las relaciones fronterizas de poder que se desplegaron en los años de transición que caracterizaron al gobierno de Francisco de Viedma en Santa Cruz de la Sierra. Estos años de transición, representan el marco contextual para el desarrollo del problema planteado, es decir que se procurará la interacción y relación significativa entre el plano macro y micro histórico.

Para obtener información de primera mano se recurrió a archivos y fuentes de datos ya existentes, especialmente fuentes oficiales de carácter gubernamental. El primero de ellos, es el Archivo General de la Nación (AGN),

donde se ubican los legajos sobre comandancia de fronteras, División colonia (Sala IX). Allí, se consultó especialmente el legajo 23-2-4 denominado “Expedición contra los Chiriguanos”. Como información complementaria, se consultó una extensa carta enviada por Viedma al ministro Gaspar de Jovellanos en 1798, Archivo General de Indias (AGI), Charcas 436, y diversos informes enviados al Virrey que se encuentran en ese mismo legajo.

El plan de trabajo de la presente tesis se caracteriza por constituir un estudio cualitativo basado en la recolección de información, análisis, procesamiento e interpretación de la misma (Barragán, 2001). Más allá de formular explicaciones científicas, con ambiciones de neutralidad u objetividad metodológica, se ha acudido a un estudio interpretativo de las problemáticas que atraviesan la temática abordada. A partir de la lectura crítica de los documentos en los que inevitablemente se asiste a las narraciones hegemónicas de la “alteridad”, se ha profundizado en el análisis de las tramas de poder que se entretajeron en esta particular situación colonial, que se reformulaba –a fines del siglo XVIII– por la aplicación de las reformas borbónicas.

Como instancia paralela y en función del interés temático de esta investigación, se ha profundizado en los contenidos bibliográficos relativos al tema-problema elegido y en las categorías conceptuales y las discusiones teóricas relevantes que presenta cada autor de las disciplinas correspondientes, antropología histórica e historia. En primera instancia, las lecturas referentes a las investigaciones de Thierry Saignes e Isabelle Combés se han constituido en la primera aproximación general al tema,

debido al desarrollo crítico y específico de la historia chiriguana y su permanencia en el mundo colonial². Estas obras abordan la dimensión diacrónica del problema sin evitar las discusiones antropológicas sobre la formación de la identidad, el mestizaje y el cuestionamiento a la noción de aculturación de un grupo sobre otro³. Este primer abordaje se contrastó críticamente con la obra de Bernardino de Nino (1914), misionero franciscano, portavoz de la visión clásica de la alteridad. Esta aproximación de reconocimiento general ha permitido el avance en lecturas cada vez más delimitadas al objetivo general, con lo cual Susnik (1968) se transformó en nuestro siguiente y principal referente para una mayor familiarización sobre las relaciones fronterizas entre los diversos agentes de esta coyuntura. A través de esta autora se pueden reconocer las dos modalidades principales de amistad interétnica, por trueque o alianza “flechera”, así como sus alternancias con períodos de guerra.

La instancia de consulta en el archivo favoreció la integración y esbozo general de la problemática trabajada, al permitir relacionar la bibliografía específica con los casos concretos que se narran en las cartas e informes remitidos al virrey y al gobernador de turno por parte de las autoridades misionales y cívico-militares. Al mismo tiempo, estos documentos coadyuvan a la interiorización y familiarización con los conflictos e intereses específicos que enemistaban a unos y otros agentes coloniales por el poder. Observar

²Caracterizadas por un complejo nudo de relaciones entre *ava* y *karai* tanto en Paraguay como durante las migraciones a la Cordillera. Véase *Historia del pueblo chiriguano* en: Isabelle Combès, 1990.

³ Al respecto, Lorandi (2000) señala que la antropología histórica se caracteriza por trabajar sobre la combinación entre un conjunto de problemas propios de la antropología, con un método de investigación proveniente de la historia. Véase, *Las residencias frustradas. El juez Domingo de Irazusta contra el cabildo de Salta*, en *Andes 11: 51-80*.

cómo actúan en su contexto ayuda a dinamizar una lectura meramente fáctica y lineal del proceso histórico. Su accionar es consecuencia de su cosmovisión del mundo, con lo cual aquí surge la cuestión de la ideología y las posiciones políticas diversas, replanteadas por Lorandi (2013) para el caso americano.

Posteriormente, se analiza el funcionamiento de las reducciones misionales, el intento de conversión del indio y el surgimiento o influencia de nuevas nociones espacio-temporales. Los textos de Santamaría fueron claves para analizar el rol de las alianzas entre órdenes religiosas y grupos indígenas, como también contextualizar los conflictos de la orden misional respecto al estado y las tropas militares. Este eje del problema, se puede observar tanto en los legajos del archivo general de la nación (AGN) como en los tomos VI y VII de la colección De Angelis ([1836] 1969) referidos a la descripción de las misiones a cargo del Colegio de Tarija por Fray Tomajuncosa o Comajuncosa y una descripción de la provincia de Santa Cruz de la Sierra realizada por Francisco de Viedma.

Entre los conceptos y principales explicaciones analizadas se han tenido presentes: la diferenciación entre autoadcripción y adscripción externa al grupo; definiciones turnerianas y postbarthianas de identidad y límites étnicos; nuevas problematizaciones acerca de las fronteras, replanteadas por Mónica Quijada (2002); el modelo de identificación de pequeños grupos en base al nombre de su cacique, propuesto por Nacuzzi (1998), la diferencia conceptual entre autoridad y poder para diferenciar dos tipos de liderazgos, trabajada por Bechis (1989), la perspectiva de las políticas dominantes, según

Weber (1998) y Pinto Rodríguez (1996); la relativización de la “guerra de frontera” discutida por Lucaioli (2011), Mandrini (1993); para una visión del disciplinamiento por estrategias de índole política, Boccara (1996), concepciones asociadas al malón como estrategia política, Crivelli Montero (1991); para los complejos prestamos culturales que se operan en los espacios fronterizos, conceptos como “*middle ground*” de Richard White (1991), “*pensamiento mestizo*”, de Serge Gruzinski (2000) y “*lógica mestiza*” de Boccara (2000); la noción de ordenes normativos en convivencia, descritas por Garriga (2006) y Tau Anzoátegui (1999).

La información obtenida ha sido agrupada de acuerdo a tres subtemas que constituyen los objetivos específicos del proyecto: la problemática de la identidad chiriguana, las relaciones de poder en la frontera, las nuevas políticas borbónicas y su relación con las misiones franciscanas. Luego de una lectura guiada por las preguntas de investigación, se continuó con una relectura profunda y crítica, capaz de capturar la intención de los autores, los puntos de vista, las perspectivas de acuerdo al sector social de pertenencia, los intereses particulares que motivan a los autores a escribir según unos destinatarios y no otros (Barragán 2001). Saber que son los vencedores los que nos cuentan unilateralmente lo que ocurrió, nos prevé de un una lectura inocente e ingenua de los datos, que seguramente se encontrarán modelados por una narrativa parcial, plena de idealizaciones, proyecciones temporales e intenciones políticas.

Es necesario destacar, como lo afirma Nacuzzi (2010:150), el replanteo constante de los objetivos que surgió a lo largo del trabajo de vinculación

entre la bibliografía específica y la lectura de las fuentes. Así, lejos de partir de una idea previa inmodificable, el propio desarrollo de la investigación promovió la asociación de nuevas ideas, problemas y ejes de discusión. El desarrollo del marco teórico junto con la investigación empírica se relacionó y complementó en forma conjunta, para favorecer el replanteo constante de los ejes y conceptos que constituyen los actuales debates teóricos de la disciplina.

CAPÍTULO 3

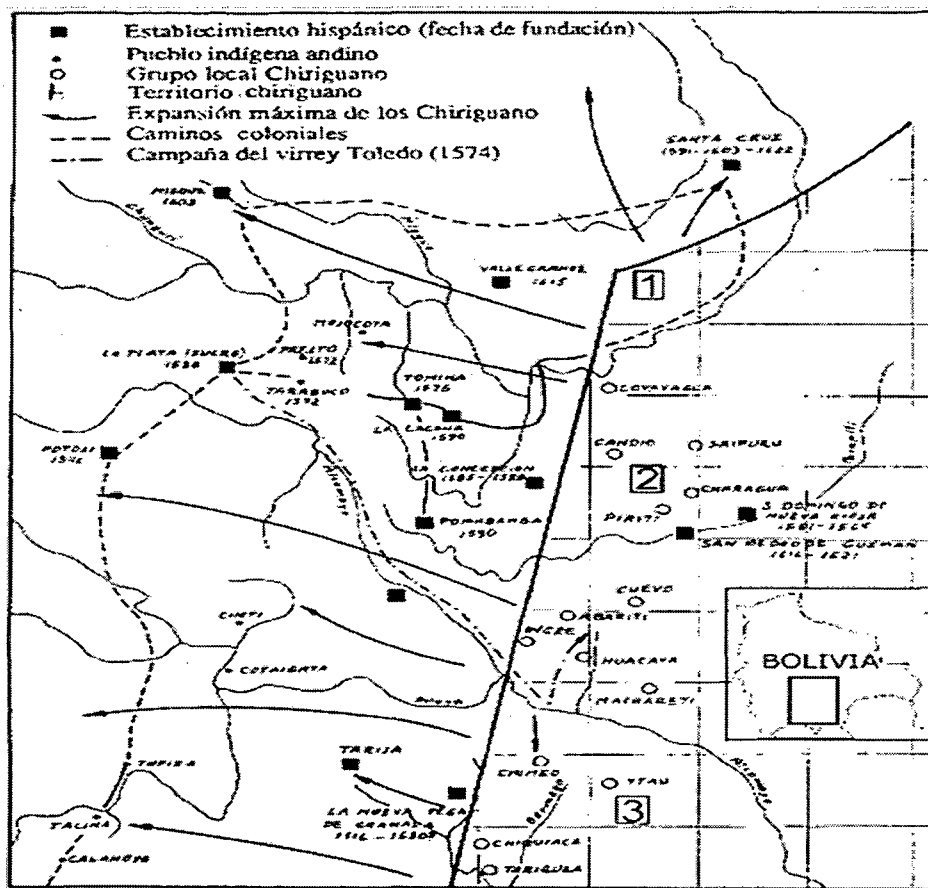
UBICACIÓN GEOGRÁFICA Y DESCRIPCIÓN DE LA FRONTERA ORIENTAL ALTO PERUANA

Considerado como un espacio marginado respecto a las altas tierras centrales andinas, la cordillera de los *Chiriguano*s, o simplemente cordillera era el denominativo con el cual en la época de la colonia se empezó a conocer lo que hoy es la provincia de Cordillera y grandes territorios aledaños. Este nombre se debió a que los *chiriguano* – *guaraníes* ocupaban parte de la órbita cordillerana andina, en las llanuras inundables de la Alta Amazonía. Este espacio geográfico está integrado por *“un mundo de cordilleras, quebradas y colinas, esculpidas y excavadas por los ríos que se precipitan en los caudalosos afluentes del Amazonas y del Paraguay”* (Saignes 1985).

También llamada frontera oriental andina, es una región geográficamente compleja que incluye las estribaciones orientales de los Andes *“una región densamente arbolada y sumamente escarpada, donde los angostos valles orientados de sur a norte y los torrentosos cursos de agua hacen muy difícil el acceso desde las tierras altas occidentales”* (Langer 2003:35).

La Cédula Real del 17 de diciembre de 1743 acreditó que el territorio de la provincia Cordillera llegaba por el sur hasta las riberas del río Pilcomayo, y por el este hasta el río Paraguay. Mediante decreto del 23 de enero de 1826 emitido durante la presidencia del Mariscal Antonio José de Sucre, fue creada la provincia de Cordillera junto con los cinco departamentos de Bolivia. Esta zona del chaco boliviano ocupa la parte sur del departamento, es la provincia de mayor extensión del país, geográficamente definida como Gran Chaco, se

extiende hacia los departamentos de Tarija y Chuquisaca y la actual república del Paraguay. Una de las tres cuartas partes del territorio se halla sobre ramificaciones de la cordillera real u Oriental. La región está constituida por cadenas paralelas orientadas de norte a sur que van disminuyendo paulatinamente de elevación hasta concluir en series de colina bajas.



Tomado de: Renard-Casevitz *et al.* (1988).

Mapa 1

En las fuentes editadas (De Angelis, [1836] 1969) esta cordillera se describe como un espacio fronterizo donde se establecieron diecinueve pueblos chiriguanos; ocho reducidos a la religión católica y los restantes considerados

“infieles”. La capital de estos pueblos, denominada Nuestra Señora de la Asunción del Piray, permaneció a cargo de Lorenzo Ortiz, presbítero, y su compañero Vicente Lobo, cura vicario. Entre sus patrones de ubicación, limitaba hacia el norte con la intendencia de Santa Cruz⁴ al oeste con Tomita y al sur se internaba en la Provincia de Tarija restringida, para esta época, a una escasísima población ubicada en el valle fértil de su nombre, alejada de los medios de comunicación más importantes, con un abandono desolador.

Este territorio, rico en tierras fértiles, producía con abundancia diversos recursos: maíz, yuca, camote, arroz, tabaco, zapallos, porotos, sandías y caña dulce. La chicha de maíz adquirió una dimensión económica y social central en la cosmovisión *chiriguana*, pues fue objeto de simbolismo y ritualidad. En términos de Susnik

La tradición chiriguana, más integradora por accidentes históricos heterogéneos, habla deyvóca”, “plaza terrenal”, morada transitoria de las almas de buenos chiriguanos”, es decir, de buenos cultivadores de maíz, de jefes generosos en convites, de guerreros buenos, de magos benevolentes, de “hombres sin amo”, y califica a las mujeres, malas chicheras, de traidoras (Susnik 1968:11).

Pero además, los *chiriguanos* tenían productos de caza y colecta como loros o corteza de quinaquina, tabaco, cera, miel, incluso “esclavos” que

⁴ Provincia dividida en ocho partidos: cuatro correspondientes al obispado de Santa Cruz: Clisa, Mizque, Valle Grande y Santa Cruz y cuatro correspondientes al arzobispado de Charcas: Sacaba, al norte de la capital, Arque al sur, Tapacari y Hayopaya al oeste.

intercambiaban por vestidos y utensilios metálicos, hasta armas o caballos (Combès, 2007:217).

La lejanía de esta región respecto a los medios de comunicación necesarios para conectarse con los centros de desarrollo económico, impidió su desarrollo a nivel material. Su población de colonizadores, encerrada sobre sí misma, se encontraba dedicada a las incursiones para castigar los excesos de los indios *chiriguano*s que cada tanto asolaban los poblados y los establecimientos de campo. En condiciones tales, la prosperidad de la provincia era casi nula. No existía cálculo de población por lo disperso de los núcleos urbanos, pero se conoce, según Susnik (1968) el predominio de la población indígena y mestiza. En el último cuarto del siglo XVIII, la influencia de los religiosos logró acrecentar el número de centros poblados en Tarija, por medio de las misiones y un resumen de su número, entre 1734 y 1798, indica la existencia para la última fecha de veintiún establecimientos con una población total menor a 20.000 habitantes. Los pobladores de estas misiones eran chiriguano, mataguayos y venosos, nombres todos que respondían al origen étnico de los primeros, caracterizados como *“incapaces de gobernar, por las perversas condiciones que les acompañan”* (Tomajuncosa1800:161), según las palabras de Fray Antonio de Tomajuncosa, Comisario Prefecto de las misiones del cargo del Colegio de Nuestra Señora de los Ángeles de la villa de Tarija. Esta región, muy cercana a la provincia de Chiquitos, representó una zona importante para afirmar el gobierno español, pues era también zona de refugio de blancos renegados, tal como lo atestiguan los ataques de los indios contra algunas misiones, impulsados por la prédica de los españoles refugiados entre ellos (Carretero, 1836).

Las referencias al hábitat del grupo han tendido a ser un argumento clásico para intentar explicar el carácter *chiriguano*. Así, Tomajuncosa nos señala respecto a la descripción de las misiones:

Generalmente el clima es ardiente, la tierra fértil, el país montuoso y abundante de tigres, dantas, jabalíes, leones y otras fieras; y los naturales, robustos, fuertes y bien formados: pero haraganes, indómitos e inconstantes, amigos de su libertad, enemigos de la sujeción, engreídos de sí mismos, propensos a la embriaguez, al juego y al ocio (Tomajuncosa 1800: 99 -100).

Desde esta línea de pensamiento propia del marco interpretativo de una época, el significado de "raza" se entremezcla y confunde con el de cultura, a la vez que se tiende a la consideración de este último concepto como un tipo puro, que pierde su carácter de pureza si entra en relación con otras realidades socio-culturales. En relación, es oportuno incluir la visión tradicional transmitida por el Padre Corrado quien desde una perspectiva esencialista ligada a la pureza de las "razas" y su vinculación con el entorno geográfico, declara: *"Después de tantas vicisitudes y de haber mezclado su sangre con la de otras naciones, no puede darse un verdadero retrato del tipo chiriguano"* (Maldini, 1980: 4). A su vez, Maldini considera que la raza *chiriguana*, a diferencia de los *quichuas* y *aymaras*, fue incorporándose rápidamente al mestizaje perdiendo muchas de sus características particulares. Entre ellas, se la considera como una "raza" noble y altiva, de espíritu belicoso, de aspecto físico desarrollado y un marcado ethos

no
en
bibli-

migratorio enraizado en su naturaleza. La naturalización de los comportamientos conlleva un reduccionismo biológico que indefectiblemente tiende a negar toda posibilidad de cambio histórico frente a la persistencia de una esencia inmutable de los pueblos.

En el año 1788, Francisco de Viedma (1793: 611) realizó una descripción de la provincia de Santa Cruz de la Sierra⁵, dirigida a Nicolás de Arredondo, teniente general de los Reales Ejércitos, Virrey de Buenos Aires. En ella describe que esta provincia estaba dividida en ocho partidos, cuatro correspondían al obispado de Santa Cruz y otros cuatro al arzobispado de Charcas. Los primeros son Clisa, Mizque, Valle Grande y Santa Cruz. Los otros son Sacaba, al norte de la capital, Arque al sur, Tapacari y Hayopaya al oeste⁶.

⁵ La cordillera oriental atraviesa la jurisdicción de Santa Cruz al norte (actual Bolivia), fuerte centro de presencia hispanocriolla defensiva contra los levantamientos nativos.

⁶ Ver Colección De Angelis ([1836]1969), tomo VI: 515-516.

CAPÍTULO 4

DILEMAS EN TORNO A “LO CHIRIGUANO”

Una aproximación a la sinuosa historia que caracteriza la formación y desarrollo identitario del pueblo *chiriguano*, se desarrolla en permanente vinculación con la situación fronteriza intercultural en el pie de monte sur-oriental andino. Según la historia tradicional, contemporáneamente a la conquista inca llegaron, en oleadas de pequeños grupos, los primeros guaraní parlantes desde los actuales territorios de Paraguay y Brasil en busca de la región del *Kandire*. Estos grupos se instalaron donde previamente estaban asentados los grupos *chané-arawak* (tierras bajas de América del sur) con los que acabaron fusionándose y adquiriendo el nombre *chiriguaná*, “los que tienen esposa chane” (Saignes 2007:10). Al respecto, Boccara (2003) señala que los *chiriguanos* eran un pueblo mestizo y, como los apaches y comanches del norte de México, migrantes que con su llegada alteraron el equilibrio militar de la frontera.

Algunas discusiones en torno al motivo de las migraciones centran su análisis principalmente en la dimensión religiosa de las mismas. En este aspecto, H. Clastres (1989) menciona la permanente búsqueda de la “Tierra sin Mal” que caracterizaba la práctica religiosa tupi-guaraní a la que los impulsaba la certeza de un cataclismo inminente. A la frustrada búsqueda de una deidad religiosa creadora, espejo del Dios cristiano, por parte de los misioneros, la autora redescubre la idea de lo sagrado en la imagen de Tupá:

Por lo tanto, los misioneros no se equivocaron acerca de la importancia de Tupá: es la figura del destructor la que gobierna la religión guaraní, y no la del creador. Se equivocaron en cuanto a su significación, pues no hay nada más opuesto, en este símbolo indígena, a la idea cristiana del creador (H. Clastres 1989:33).

El traslado espacial no solo implicaba el abandono de un territorio sino la renuncia a las reglas sociales y referencias espacio-temporales capaces de hacerlos dignos de acceder a su búsqueda, la ausencia de Mal, entendido como el contraorden.

desorden

La reconocida y tenaz resistencia que los *chiriguano*s opusieron primero a los incas y luego a los españoles –con quienes iniciaron combates cada vez más frecuentes– incentivó la construcción de un imaginario tendiente a asociar su identidad étnica con el despliegue de un comportamiento coyuntural de activa defensa frente al adversario. De este modo, desde pensadores tradicionales –como el franciscano Fray Bernardino de Nino (1914), quien enfatizó la ferocidad y belicosidad del *chiriguano*– hasta antropólogos de fines del siglo XX, han promovido su identificación como una etnia salvaje y feroz o como un ejemplo típico de la “sociedad contra el estado” (P. Clastres 1987), bajo la idea de que la actividad bélica entre parcialidades actúa como dispositivo político estructural de negación y rechazo a la posible emergencia de un líder capaz de inaugurar el principio de autoridad y, con él, la consecuente división de la sociedad entre amos y subordinados.

Luego del interés de los viajeros etnógrafos de principios del siglo XX hacia lo *chiriguano*, diversos investigadores formados en sociología, lingüística y

x 21

teología, han coincidido en destacar la doble pertenencia guaraní y religiosa del grupo. Sin embargo, aún permanecían ciertos obstáculos epistemológicos difíciles de trascender, a los cuales Saignes (1990) sintetizó como las cinco paradojas principales que dificultan la comprensión del pasado chiriguano.

1) En primer lugar, el autor cuestiona la concepción que reduce la identidad chiriguana solamente a la unión sexual entre una minoría tupí guaraní y una mayoría de origen arawak (los llamados *guana* y *chané*). Considerar que la identidad de este grupo étnico sólo fue producto de un mestizaje entre *quechuas* y *guaraníes* impide contemplar la dinámica histórica de transformaciones que se desarrollan principalmente en contraposición a los blancos (*karai*) y la “esclavitud” de los grupos autóctonos (*tapuy*).

Por otro lado, los migrantes guaraní encontraron en el pie de monte andino y en el Chaco muchos grupos diferentes, entre otros: *toba*, *zamuco*, futuros *chiquitanos* con quienes se enfrentaron o, a veces, comerciaron (Combés y Saignes 1991).

2) En segundo lugar, la primacía o protagonismo que se dio a las “guerras chiriguanas” de acuerdo a la rivalidad entre el indígena y el invasor blanco y mestizo, ha obnubilado la atención hacia las hostilidades internas entre parcialidades indígenas. La tendencia que asocia a la comunidad con la cohesión étnica u homogeneidad colectiva se contrapone a la idea de continua fragmentación y enfrentamientos al interior del propio grupo. Esta disociación, a nuestro entender, impide observar que la reproducción de la identidad colectiva implica tanto los enfrentamientos locales y aleatorios como las alianzas. Entre los abipones, Lucaioli (2011:286-299) ha señalado

esta misma situación de extrema hostilidad entre parcialidades indígenas abiponas que se superaba para negociar con los misioneros o, en general, con los agentes del estado colonial. En este sentido, si bien la autora plantea la dificultad de reconocer si la intervención hispanocriolla intensificó las viejas rivalidades a causa de la inevitable interacción con nuevos actores sociales, destaca a su vez, que en el círculo de venganzas que impulsaban los conflictos bélicos se había incorporado una nueva variable: ser o no ser amigo de los hispanocriollos.

3) La igualdad que rige los lazos políticos, en tercer lugar, se contrapone a una cultura para la cual la desigualdad no está ausente de las relaciones cotidianas, en tanto las jerarquías se multiplican según sexo, edad, rango genealógico, origen étnico y estatus social. De hecho, no sólo la dominación del elemento guaraní sobre el *chané*, sino también la autoridad y prestigio detentados en la persona del cacique (*Tubicha rubicha*) nos permiten considerar la presencia de relaciones desiguales que se expresan en las múltiples atribuciones que adquiere este actor social. De Nino (1914) describe minuciosamente la consolidación de los roles y funciones de los integrantes de la comunidad en este tipo de organización socio-política. En este aspecto, es necesario considerar la visión del padre misionero como una explicación parcial que deviene en una interpretación sesgada por sus propios valores y preceptos religiosos respecto al ejercicio de la autoridad por parte de los caciques y las relaciones que se establecen con el mundo material. Desde esta mirada alega:

El cacique dirime también las cuestiones que frecuentemente se suscitan en tiempos de siembra, pues aún entre éstos reina la codicia de apropiarse lo ajeno que se halle bien dispuesto y limpio de matorrales; zanja las disensiones de familia, amonestando á los esposos y también á los hijos de éstos. Si sucede algún robo, es él también quien entabla reclamo ante el cacique de la vecina tribu, más si esto acontece entre los suyos, administra luego la justicia, su sentencia es absoluta y sin apelación por lo regular (De Nino 1914: 159).

En lo que respecta a la elección de consejeros y ayudantes, nuevamente es el cacique el encargado de decidir quiénes son las personas más aptas para estos roles. Los primeros consejeros son los chamanes, temidos y respetados por los pobladores que se benefician de sus servicios ante situaciones de enfermedad o calamidades, tanto públicas como privadas. Estos especialistas de lo invisible, llamados por los textos españoles “brujos” o “hechiceros”, podían llamar a la lluvia, interpretar los sueños e incluso profetizar la fecha del “fin del mundo” y el camino para apartarse de la destrucción. En calidad de consejeros, luego vienen los *Iguira iya*, que en castellano corresponde a hombre de mando o autoridad; son los alcaldes, a quienes el cacique entrega parte de su autoridad con dependencia absoluta, de modo que por quejas u otros motivos pueden ser rápidamente destituidos (De Nino 1914).

Los españoles creyeron ver en este sistema, la ausencia de autoridad: “no tienen rey, ni cabeza conocida, hay caciques por parcialidades a los cuales obedecen poco fuera de la guerra” (Ruiz de Bustillo 1614, 1990:30). Sin embargo, consideramos que un análisis del sistema político indígena capaz de trascender los presupuestos encarnados en la modalidad occidental de

organización de un poder estatal, permite aproximarnos a la lógica de organización en la cual la composición de los "tenda" ^{aldeas} era móvil e irregular debido a diferentes condiciones cordilleranas y a las cambiantes circunstancias de guerra y paz (Susnik 1968:107). La llegada de los españoles favoreció la unión de los "ava" como unidad etno-política a la vez que determinaba su comportamiento homogéneo en asaltos, trueques o venganzas. Sin embargo, al mismo tiempo se manifestaron algunas peculiaridades que caracterizaban algunas "guara regiones" (grupo regional) de otras⁷; la principal de ellas fue la influencia de un caudillismo guerrero de los jefes de grandes unidades regionales chiriguanas (p.97).

Bechis (1989) decide describir sus características ^{el jefe?} de organización socio-política a través de la diferenciación conceptual entre poder y autoridad retomada de pensadores clásicos. En este sentido, recupera las conceptualizaciones desarrolladas por M. Sahlins (1983) respecto de los tipos políticos en Melanesia y Polinesia a partir de los cuales se explicita la diferenciación entre jefaturas institucionalizadas y liderazgos asentados en las cualidades de mando que debe demostrar un hombre para conseguir su conversión como líder, jefe o Big Man, y conservar la continuidad en el ejercicio de este rol. Esta posibilidad implica una permanente conducta solidaria, en la cual se despliegue expansivamente el principio de reciprocidad que atraviesa la organización de la sociedad.

⁷Para una mayor caracterización de las diferencias de cada grupo regional respecto al factor ambiental de la zona ocupada, potencial humano y el grado del mestizaje con los tapii-chané, ver Susnik (1968) cap. 5: Grupismo, rivalidad, caciquismo.

La particularidad en la modalidad de liderazgo radica en que su constitución deriva del poder de persuasión de un hombre con cualidades de líder y no en la persuasión del poder propio de un estado institucionalizado que monopoliza el uso legítimo de la fuerza. Al respecto, se los puede caracterizar como jefes sin poder coercitivo que deben plegarse a los deseos y decisiones de su grupo y cumplir con el conjunto de obligaciones que le corresponden como líder. Intentar encontrar una autoridad con poder de mando y decisión absoluta implica transportar el modelo de poder unilateral a una sociedad cuya autoridad debía consensuarse constantemente por la comunidad, quien elegía a su líder pero también era capaz de liberarse de su autoridad cuando su desempeño dejaba de convencerla. En este aspecto, la autoridad del líder residía en sus habilidades y destrezas, en la generosidad y el prestigio, el carisma, la elocuencia, la capacidad guerrera y diplomática, el ejercicio de la reciprocidad, cualidades que debía demostrar constantemente si deseaba conservar su liderazgo. El cacique *chiriguano*, era principalmente un líder guerrero que practicaba normativamente la poligamia –que favorecía la homogeneidad intrapueblerina– teniendo en cada pueblo de su dependencia una mujer. Esta figura basaba su prestigio en la acumulación de bienes sobre los cuales justificaba su generosidad y en la habilidad guerrera, pues las luchas intestinas influían en los procesos de reagrupamiento/separación intergrupales, favoreciendo o no, la adquisición de cautivos, acumulación de bienes, abundancia económica y prestigio político regional.

Más allá de esta diferenciación observada y descrita por De Nino, tanto los historiadores y antropólogos como los *chiriguanos* mismos han distinguido tradicionalmente tres subgrupos:

a) *Ava*, “hombres en guaraní”, concentrados mayormente en la Cordillera oriental alto peruana y el grupo más numeroso.

b) *Simbas*, segundo grupo, más reducido, antaño llamados *tembeta* –tarugo labial que llevaban antiguamente todos los hombres *chiriguano*--. El término *simbá* es un bolivianismo de origen quechua que significa “trenza” y designa en este caso el peinado tradicional de los hombres *chiriguano*. Este grupo se destaca por su apego a las tradiciones.

c) *Isoseños*, localizados en el bajo Parapeti en la provincia Cordillera de Bolivia.

La distinción entre los subgrupos se basa en matices culturales y leves diferencias lingüísticas que establecen fronteras étnicas internas entre *chiriguanos* (Combès 2005).

Teniendo en cuenta que en la Cordillera oriental andina no existió un conjunto político unificado, sino variados grupos locales desparramados entre Charcas al oeste y el Chaco al este⁸, el parentesco se constituyó en la principal estrategia de orden político que reguló tanto la unión entre los sexos como la identidad y el status social de los descendientes de esas uniones. La sexualidad fue puesta al servicio del funcionamiento de realidades diversas que excedían a la reproducción biológica, en tanto el funcionamiento particular de las relaciones de parentesco se presenta como

⁸ Ver descripción geográfica, pp. 30-35.

un proceso de reproducción social y continuidad de diversos componentes de la sociedad (Godelier 1993). El comportamiento de los primeros nucleamientos *chiriguano*s indica una tendencia básica caracterizada por la existencia de mecanismos agrupativos y asociativos través de la categoría de “hii” y “tuti”, la primera identificaba a los hijos varones de las hermanas, pero también a los hijos varones de las primas del hombre, sobrinas y “parentas” en general. Esta transposición del término de varones por línea transversal llevo a identificar el parentesco étnico en general, a su vez que intermediaba la categoría “tuti” (tío materno) como complemento agrupativo. A pesar de la función política que cumplía el parentesco como facto cohesivo, el exclusivismo guaraní permanecía latente como factor disgregador. El mencionado orden podía fraccionarse en unidades menores en casos de desestabilización económico-ambiental, accidentes históricos como el dominio español fronterizo, situaciones guerreras, rivalidades internas o adopción de políticas utilitaristas (Susnik 1968:100-102).

En este aspecto, es pertinente destacar que la dinámica étnica chiriguana consiste en la reproducción del grupo mediante dos mecanismos centrales: la alianza –a través de matrimonios preferenciales– y la guerra –intratribal, interétnica y anticolonial–. La unidad doméstica (*maloka*), que albergaba a varias familias extensas, se constituía en el patrón a través del cual se establecían los intercambios matrimoniales propios del principio exogámico que regía las relaciones entre las *malokas*, a la vez de primar una endogamia a nivel pueblerino.

se de
deu todo
no
habla
los
autor

no se
debe
propio
42
se de
los
autor

Si intercalamos
os tomamos en el
medio!

A) Frente a la complejidad de las relaciones multiétnicas, Saignes niega –en cuarto lugar– la existencia de una historia chiriguana en particular, para arribar a la noción de una historia desarrollada en los bordes de una frontera circundante –andina y cruceña– que se constituye relacionamente a través de múltiples actores sociales, prófugos que se refugian en las aldeas cordilleranas, indígenas, blancos, mestizos del mundo colonial y las autoridades hispánicas y criollas involucrados con los asuntos de gobierno. Desde esta línea, se destaca que a pesar de su resistencia, los *ava* –“hombres” en guaraní– conservaron lazos de orden político, mercantil o ideológico con los puestos fronterizos, junto a los cambios culturales o reconfiguraciones sincréticas que esta situación de interrelación socio-cultural genera en los hábitos de vida de uno u otro grupo étnico, lo cual revela que los contactos no necesariamente adquirieron un aspecto violento (Bechis (1989), Boccara (1996), Nacuzzi (1998), Mandrini (1993). A pesar de la distinción entre períodos de paz y violencia, la tensión social latente se constituyó en un dispositivo omnipresente, a partir del cual las relaciones de poder y fuerza adquieren modalidades más sutiles respecto a la represión unilateral y directa (Boccara 1996).

intensa

El vestido, los gustos alimenticios, los utensilios metálicos, los productos estimulantes, la incorporación del caballo, la venta a cambio de dinero, expresan un frente permeable a la influencia occidental que incluyó también la extinción de la antropofagia en el siglo XVII, el uso de carne de vaca y el alcohol de caña. Lejos de permanecer marginales al espacio económico colonial, los grupos *chiriguano* establecieron lazos mercantiles que les permitieron el intercambio de productos de recolección –resina de

quinaquina, tabaco, papagayos en Potosí, La Plata o Tarija y Tomina— a cambio de cuchillos, ropa de la tierra y cuentas de vidrio o chaquiras (Mendoza [1665] 1976: 83). La incorporación del caballo se constituyó en el caso más evidente de transformación, convertido pronto en irremplazable elemento para la guerra y para el desplazamiento y arreo de ganado (Palermo 1989: 22-23). Las relaciones con el “blanco” (*karai*) alternaban entre las prestaciones temporarias de trabajo en haciendas, a la conversión en reducciones forzadas o consensuadas y/o el otorgamiento de derechos de pastoreo a ganaderos (Saignes 2007:85).

caballo

5) Por último, la concepción tradicional sobre su religión ha insinuado que los grupos indígenas carecen de una adoración en particular y que “ningún aprecio hace de la religión, cualquiera que ella fuese” (Nino, 1914). Se añade que al practicar únicamente la hechicería, el curanderismo y los tabúes, los *chiriguanos* se guiaban por supersticiones, excluyendo cualquier tipo de culto semejante a la forma occidental. También H. Clastres (1993) analiza del testimonio de los cronistas respecto a la idea que afirma que los *tupí-guaraní* carecían totalmente de dimensión religiosa al no percibirse la presencia de creencias u obligaciones rituales. Se los consideró gente ignorante de toda divinidad, que no reconocía la dimensión de lo sagrado. Los cronistas, reflexiona Clastres (1993:24), quisieron transmitir la visión de un mundo a-religioso que estaba mejor preparado para recibir la religión de los conquistadores.

Envuelta en el etnocentrismo, consideramos que esta concepción ha generado un distanciamiento epistemológico con la cosmovisión del mundo

chiriguano, en la cual los dioses y héroes culturales son indisociables de la interpretación del orden de las cosas:

Los chiriguano añaden a su familiaridad con lo invisible otra inquietud propia del conjunto tupí-guaraní: el miedo a la destrucción del mundo y la búsqueda de la “tierra sin mal”. Sólo unos seres excepcionales u “hombres-dioses (llamados *karai* y luego *tumpa*) podían llevarlos a *Kandire*, tierra de inmortalidad y abundancia eterna (Saignes 2007: 35).

Para los *guaraníes*, los chamanes, personajes mediadores entre el mundo sobrenatural y los seres humanos, eran aptos en función de sus dones particulares para cumplir funciones muy diversas. El chamanismo se enriqueció con una nueva dimensión entre los *guaraníes*, para quienes existía una suerte de jerarquía ligada al chamanismo, según Nimuendaje entre los *apapokuva-guaraníes*. Los indios se repartían en cuatro categorías en función de los dones chamánicos: 1- negativa, aquellos que no poseían ningún canto, 2- poseían uno o varios cantos, sin estar dotados de un poder susceptible de ser utilizado con fines colectivos, 3- los chamanes propiamente dichos—los *paje*— capaces de curar, predecir, descubrir el nombre de los recién nacidos, entre otros dones, y 4- solo los hombres que podían acceder a convertirse en grandes chamanes, cuyo prestigio superaba los límites de la comunidad, convirtiéndose con frecuencia en los dirigentes políticos del grupo *-Karai-*.

Al análisis de los prejuicios enumerados por Saignes, es pertinente incorporar la concepción que los peninsulares desarrollaron respecto a una institución social primordial del universo *chiriguano*: los *convites*. En efecto, Susnik (1968) destaca que ya en el siglo XVI se había formulado una categoría de “vicios *chiriguanos*”, entre los cuales se mencionaban la “borrachera”, la poligamia, el convite y las múltiples alianzas matrimoniales. Particularmente, el convite puede ser entendido como una pauta social consolidada en la tradición indígena que permitió definir la categoría social del individuo⁹, ajustar las relaciones interpersonales y reafirmar las intergrupales – frecuentemente en correspondencia a las relaciones de parentesco– además de favorecer la cohesión regional o vecinal, incentivar el prestigio, promover el duelo, el desafío y los antagonismos interpersonales. El *convite* promovía la solidaridad y la generosidad entre parientes y aliados al instaurar el ciclo del don y el contra-don propios del principio recíprocario que guía las pautas de conducta intra e intergrupales (Sahlins, 1983). Esta solidaridad obligatoria entre los grupos nucleares emparentados ocasionaba la flexibilidad de los grupos, que se reunían y aglomeraban –en tiempos de escasez de recursos–, en un solo pueblo mayor y que volvían a segmentarse en grupos estrechos una vez cosechado el maíz nuevo (Susnik 1968:16). En términos generales, la cohesión y la oportunidad de venganza y desahogo emocional que generaban estas reuniones formaban parte de la cosmovisión, la ideología y el simbolismo *chiriguano*, significados que excedían su mera apreciación como “vicios” de una cultura propensa a las “grandes borracheras”.

⁹Respecto a la posesión de “los siervos *tapii*” y la posesión de ganado y de caballar.

El *convite* actuaba como una institución social capaz de cumplir múltiples funciones dentro de la dinámica social *chiriguana*. Era a través del convite como se definía la categoría social del individuo, el prestigio cacical y la pertenencia grupal por medio de la afirmación de la conciencia de *ava-idad* frente al ambiente hispano. Pero además reglamentaban el comportamiento ceremonial de las visitas intergrupales anuales.

En suma, nos parece pertinente destacar que las discusiones antropológicas aquí esbozadas se proponen reivindicar la historia cultural *chiriguana* desde perspectivas novedosas que permitan una aproximación más genuina, compleja y dinámica a su pasado y a los cambios e innovaciones socio-culturales que se producen en la "larga duración", en términos de Braudel. Asimismo, estudios recientes procuran invertir la problemática de la etnia como sustancia, del mestizaje como fusión de razas o etnias anteriormente puras y de la identidad como creadora de diferencia (Boccaro 2003:67). Desde este punto de análisis, se puede advertir que lejos de representar el resultado de una fusión, los *chiriguanos* fueron artífices en la construcción de su propia identidad de grupo.

CAPÍTULO 5

CONFLICTOS DE PODER EN LA FRONTERA

Un espacio fronterizo permeable, cuyos horizontes porosos promueven la constante interacción interétnica entre sus actores (Quijada 1998) obliga a repensar la identidad en sus aspectos tanto históricos como particulares. La tendencia de conquistadores y colonizadores por determinar la existencia de “naciones” o de “etnias” indígenas encuentra su origen en la voluntad de circunscribir en un marco espacio-temporal concreto entidades concebidas previamente como culturalmente homogéneas (Boccaro 2003). A partir de una interacción cada vez más asidua y activa, surgen denominaciones y formas de referirse al “otro” que tienden a generalizaciones abstractas e inclusión en macroetnias demasiado abarcadoras geográficamente como para identificar las particularidades de cada grupo (Nacuzzi 1998).

El nombre que los incas ^{acertico} dieron a este grupo étnico, derivado de su imposibilidad de conquistarlos, refiere a una identificación peyorativa, *chiriguanos* o *chirihuanos* que en su idioma significa “estiércol frío” (De Nino 1914: 273). Saignes (1990:55), sin embargo, aduce que la etimología chiriguano fue usada para designar a cualquier grupo de origen tupí-guaraní o procedente del área brasileña o paraguaya. En la región cruceña se los denominaba *guarayos* –del guaraní “hacer la guerra”– y se distinguía a los *chiriguanos* como grupos de origen guaraní, mestizados con *chanes* y asentados en las serranías entre los ríos Guapay y Bermejo. Este nombre permaneció invariable en su uso por los conquistadores españoles, si bien se observa un reconocimiento del nombre de algunos caciques con quienes

entablaron relación. Así aparecen mencionados los caciques según la zona geográfica o las venganzas que entablaron con los caciques de otras parcialidades. Al respecto, el padre franciscano, De Nino, relata que el cacique Güiracoti quiso relacionarse con la mujer de Yaveau, cacique del margen derecho de la quebrada de Cuevo. El ofendido declaró su enemistad, pero Güiracoti consiguió que lo ayudaran los indios de Yuti, Choreti y Parapiti Grande y aún los blancos que se refugiaban en la cordillera. Observamos en este relato, la distinción de los grupos según áreas geográficas de referencia. El problema con esta identificación radica en el uso indefinido y co-extensivo de términos como *chuncho*, *mojos* y *chiriguanos* para designar al conjunto de los indios del piedemonte oriental casi como un equivalente de “salvajes” (Saignes 1990:51).

5- 1 Estrategias y negociaciones hispano-indígenas

Dentro del marco de la dinámica fronteriza, las relaciones interétnicas fluctuaban según una permanente dualidad entre negociación y guerra. Entre los *chiriguanos*, la guerra se manifestaba a través de la invasión de misiones, poblaciones blancas, robo de ganado y sujeción de cautivos. La amistad o la paz solo eran consideradas como posibilidad respecto a la existencia de relaciones comerciales o alianzas guerreras: *los Chiriguanos Cordilleranos frente a los Carais solamente aceptaban dos formas de “amistad-sujeción”: amistad por intereses de trueque y alianza “flechera” para combatir otras tribus vecinas.* (Susnik 1968: 50-51).

Los *chiriguanos* no reducidos al régimen colonial organizaban comitivas y expediciones de intercambio que revelaban no solo el margen de decisión política para hacer frente al cerco colonial, sino también la emergencia y consolidación de líderes que adquirirían protagonismo como portavoces de la permanencia de hostilidades o su cese a través de la reinstalación en las reducciones. La flexibilidad que caracterizaba el status socio-político *chiriguano*, incluía esporádicas alianzas de paz en las cuales se desplegaba el comercio de cera, algodón y maíz o la prestación de servicios. Estas relaciones de amistad se expresaban a través de visitas a Charcas, Potosí, Santa Cruz, Tarija en las cuales los grupos indígenas eran agasajados con regalos por las autoridades peninsulares, en son de una pacificación por amistad ¹⁰.

Estas alianzas no solo proporcionaban paz para los establecimientos blancos sino que convenían también a los pequeños grupos *ava* demasiado débiles como para enfrentar la incipiente colonización y a los mismos caciques en la rivalidad por prestigio (Susnik 1968:53).

Ya en el siglo XVI grupos de comerciantes devenidos en soldados realizaban giras mercantiles en la cordillera, proporcionando metal o pólvora a cambio de “piezas de esclavos”, lo cual incrementaba el potencial armado de los “indios de guerra”. Y si bien, a comienzos del siglo XVIII, un gobernador cruceño recordó la prohibición de llevar a tierra de indios infieles armas de fuego, lanzas y otras cabalgaduras, en 1727 se multiplicaron las denuncias de

¹⁰Sin embargo, ante la sospecha de traición, los *chiriguanos* rechazaban el agasajo y el hospedaje. Tal situación sucedió cuando el cacique Muruama recibió con arco y flecha en Zaipurú al gobernador, Viedma, señal de que las tensiones permanecían latentes (Véase Susnik 1968:67).

origen eclesiástico sobre “tráfico de armas” y a fines del siglo se encuentran las mismas denuncias por parte de las misiones franciscanas norteñas del Guapay (Saignes 1990: 224). Frente a la ausencia de precios regulados y al interés *ava* por conseguir vestimenta y demás bienes europeos, los intercambios se tornaban desiguales en desventaja para los *chiriguanos*:

AVA

Con una petaca de tasajo o con cuatro quesos les sacan cuatro cargas de maíz con que se mantendrían algunos meses cuando los quesos o tasajo se los comen en dos días [...] por un pan de sal [...] los arrancan 49 libras de cera en bruto [...] resultando la ganancia de más de 300%(Saignes 2007:225 extraído del padre Manuel Gil, 5.I.1778, ANB EC 1773/189).

Por otro lado, las visitas de trueque e información, manifiestan el alto grado de intimidad, conocimiento y lazos directos que unían a grupos *ava* con pobladores fronterizos. En este aspecto, los *ava* distinguían fácilmente la escala de autoridades blancas y podían manejarlas para su defensa en caso de que un actor de menor autoridad, como el corregidor o el comandante fronterizos intentara abusar de su poder. En estos casos, acudían a la referencia de una autoridad superior expresando que los “capitanes menores” no podían ejercer poder sin recibir autorización del “capitán grande” (Susnik 1968:66).

Las faenas agrícolas, según Saignes (2007) constituían otro motivo de residencia estacional en los puestos fronterizos:

Ignoramos cuando empezó esta costumbre de contratarse temporalmente durante la zafra de caña o de algodón en las haciendas. Nuestras fuentes evocan su uso generalizado en el área cruceña a fines del siglo XVIII a cambio de un “jornal diario de dos reales (Viedma, 1969 [1788]:255-256).

Previamente, en el siglo XVII, la escasez de trabajadores había impulsado a los colonizadores a establecer negociaciones en las cuales los *chiriguano*s proveían a los españoles con mano de obra que obtenían de la captura de los habitantes de los llanos orientales a cambio de recompensas en objetos de metal. En la región de Tarija, estos cautivos eran vendidos a los españoles que poseían haciendas y estancias y cuyas actividades productivas estaban asociadas al mercado minero potosino. Como lo sugiere Oliveto (2010) se observa la convivencia de dos realidades paralelas que expresan la existencia de una práctica diaria no correspondida en su generalidad con el discurso oficial contra el *chiriguano*, definido como el enemigo por antonomasia.

Susnik (1968:48) considera que se enfrentarían dos posiciones o ideologías contrapuestas de relación con el blanco, la sujeción, tendiente al mestizaje y la práctica del trueque o la resistencia y conciencia de “iyári`y” conquistador y etnocentrista, considerados por el blanco como altivos, apóstatas y tiranos de la tierra que poseen. Esta concepción, sin embargo, tiende a una dicotomización de las relaciones hispano-indígenas al considerar que el intercambio es necesariamente desigual y unilateral. Esta idea de mestizaje cultural o aculturación es incongruente con la capacidad de los *chiriguano*s para integrar objetos y símbolos europeos, sin perder por eso su conciencia

de identidad *ava*. A su vez, los hispanos también revelaron la incorporación de prácticas y recursos locales a su universo cultural, como la donación de regalos en muestra de amistad y el uso de leyes de hospitalidad.

Por otro lado, es preciso destacar los significativos cambios que se generaron a partir del siglo XVIII. Según esta digresión, Susnik (1968) reflexiona

Camb
S-
XVIII

En el siglo XVIII, las condiciones económicas y políticas cambiaron; la penetración de los blancos, las expediciones punitivas por revueltas chiriguanas y el inicio de la misionización, influyeron en el proceso reagrupativo de los “ava”; los cautivos “tapii” ya no significaban la posesión de un potencial humano masivo, pues o se mestizaron o llegaron, con tácito acuerdo de los “ava”, a formar sus pueblos en los bordes de lo “tenda” chiriguanos; la agresividad de los Chiriguanos ya no se expresaba sólo a través de los asaltos periódicos a las estancias de los españoles sino a través de la defensa siempre más apremiante de sus propias tierras; el “caraísmo” y el “avaismo” dividieron profundamente la unidad asociativa de los Chiriguanos (Susnik 1968:105).

En este aspecto, podemos observar la coexistencia entre la resistencia tenaz de algunos grupos regionales que ocasionalmente se aliaban para participar en revueltas y alzamientos mayores y pueblos chiriguanos aliados con el *carai* que optaban por conservar su integridad socio-económica en contra de los mismos *ava tumpaistas*¹¹.

¹¹ El movimiento tumpaista se manifiesta como resistencia activa al “caraísmo” y al cristianismo a través de la demagogia guerrera y la garantía mágica.

5-2 Disputa entre milicias cruceñas y frailes

La presencia militar en la frontera de Santa Cruz se incorpora como otro agente de conflictos y roce con los ava en la frontera. Los soldados realizaban ofertas a los padres por la entrega de sus hijas y también acopiaban maíz y otros frutos para enviarlos a Santa Cruz a título de mercancía. Esto estimulaba a los chiriguanos al trueque, pero también ocasionaba la escasez de provisiones y la necesidad de suplirlas con una esporádica recolección o entrega de mujeres. Los mercenarios del fuerte de Saypurú junto con el aumento de traficantes viajantes en búsqueda de tierra, pasto y mujeres, perjudicaba a los pequeños grupos nucleares más pobres y más acosados por las duras condiciones que acarrearaba la convivencia con el blanco.

La presencia de la soldadesca en los Fuertes de Saypurú y Pirití, provocó reiteradas quejas por parte del comisario prefecto fray Antonio Tomajuncosa: “Hago saber a Vuestra Excelencia como esta cordillera jamás abrazará la ley del evangelio mientras haya en ella proclamadores de la inequidad”. Y proseguía:

Hay en este destacamento de Piriti, algunos soldados, que olvidados de su profesión, no como los indios bárbaros, sino como bestias irracionales abandonan consejos, reprensiones, acusaciones, y todo cuanto castigo se les hace; Ya les he dicho que la ley de Dios es la misma aquí que en Santa Cruz; ya he acusado a algunos, haciendo oficio al fuerte [...]. Ya no reparan en que esté toda la familia en casa para atropellar a los que son de su apetito, y sacarlos al monte, ó llevarlas al fuerte, ya no tienen bastante con las del pueblo, que como salteadores públicos. (AGN IX 23-2-4. Carta).

Como se puede observar, la convivencia entre religiosos y militares no fue fácil y las acusaciones mutuas estaban asociadas al choque de los propios intereses.

En la perspectiva del comandante del fuerte, los misioneros estaban tan acostumbrados a manejarse en total libertad y el poder de la religión era tan abarcativo, que un comandante no habría de tener más autoridad ni jurisdicción que la de un verdugo, pues el empeño y fin de los conversores no era otro que persuadir a los indios que su Majestad solo le había conferido a ellos todas las facultades necesarias de gobierno. De este modo, perturbaban la posibilidad de que los indios utilicen el único recurso que tienen de quejarse en la comandancia de los agravios que suelen experimentar. También alegaba la prohibición por parte de los frailes de que los indios vendieran maíz u otras especies a los soldados, hecho que se simbolizaba con la puesta de un palo frente al cuartel cuya función era advertir la amenaza de azotes en caso de venta o intercambio con los soldados. En este contexto, Francisco Astete, menciona la figura de dos jefes indígenas, Cuñamboy y Cuiaguri, que alineados con los conversores generan levantamientos contra la tropa y enfrentamientos contra los indios que no se adhieren a sus iniciativas. En este sentido, Astete también reclama haber sido despojado de la banca de la iglesia que le correspondía como comandante militar de la tropa, y haber sido suplantado por los indios "bárbaros" capitanes que ocupan esas bancas en las ceremonias religiosas (AGN IX 23-2-4).

Mientras los religiosos se quejaban de los excesos e impurezas de los fuertes por el robo de ovejas, "chinas", maltrato y explotación de impuestos, el

comandante del fuerte de Saipurú Don José Lorenzo Chaves escribió una carta a Viedma en la cual sugería la remoción de Fray Narciso Lameda y Fray Julián Calseco. Frente a estas acusaciones, Tomajuncosa emitió distintas cartas al Virrey Marques de Avilés en pos de reivindicar el adelanto espiritual y temporal favorecido por estos conversores y recordar que ya el mismo comandante había acusado ante el mismo gobernador a Fray Joaquín Beltrán, anterior conversor de Saypurú, por no haber accedido a confesar a los soldados de su comando en el tiempo del cumplimiento anual de la iglesia (AGN IX 23-2-4). A su vez, una carta enviada por parte del procurador general del Colegio de Tarija, Fray Juan Rodríguez al Virrey intenta desestimar la credibilidad del Comandante Chaves quien “por firma del Sr. Intendente Don Francisco de Viedma esta declarado de ligero informante contra los P. P. no se le debe dar el menor crédito” (AGN IX 23-2-4). Se observa en esta frase, una argumentación tendiente a acudir a la legitimidad de la autoridad para dar mayor crédito a sus enunciados. Sin embargo, lejos de frenar esta conflictiva situación fronteriza, el intendente no deja de enviar al Virrey los comunicados que evidencian las dificultades que enfrentan los conversores en el manejo de las misiones, adversidad que servirá de base para proponer un nuevo plan de gobierno de las mismas.

Al mismo tiempo, Fray Rodríguez no olvida la oportunidad de recordar los excesos cometidos por los soldados en Chiquisaca y Piriti, hechos que fueron débilmente reprendidos por los jefes de los destacamentos, a pesar del escándalo que significaron desde la mirada de los conversores.

(...) ante Vuestra Excelencia, con mi mayor respeto y como mejor corresponda por derecho, parezco y digo: que de resultar de una queja que pusieron en la Real Audiencia de Charcas, los indios Santiago Cuyamboya, capitán grande de aquellas misiones y otros que le acompañaron hasta la Real Audiencia contra los excesos del Comandante Don Bernardino Bazán y sus soldados que se hallasen culpados en el fuerte de Saipurú y con este el campamento de Piriti: Declaro, que siendo cierto que procediese a removerlo, y al castigo de otros soldados que se hallasen culpados, y que poniendo otro su satisfacción , al señor gobernador de Cochabamba, se le previniese por este, que para lo sucesivo se evitaran semejantes crímenes...” (AGN IX 23-2-4).

A partir de esta carta, se observa la acción de un grupo de *chiriguanos*, representantes de las cuatro misiones de Piray, Florida, Abapó y Cabezas, al mando de Bernardino Paichurú. Se mostraron desconfiados de las intenciones de los comandantes y conversores y acudieron a la Audiencia para expresar sus temores frente a la situación en la franja fronteriza.

Mientras esperaba el dictamen del Virrey respecto al asunto que involucraba a los frailes Lameda y Calceco, Tomajuncosa solicitó la autonomía que, derivada de su conocimiento sobre las misiones, le permitiría elegir los religiosos a su cargo. En sus propios términos:

Suplico a VExa se sirva mandar; que la colocación de los Religiosos. en las Reducciones sea de arbitrio y voluntad de solo el Comisario Prefecto de ellas, y de las necesidades, ó utilidades de cada Misión, prohibiendo a cualquier otro el que se

entrometa en esta colocación, pues de lo contrario serán inevitables las disensiones, disgustos y atrasos. (AGN IX 23-2-4).

Aquí se observa la disputa por el poder en pleno contexto de cuestionamiento y vulnerabilidad de la autonomía de los conversores en el manejo de las misiones. El naciente espíritu iluminista facilitó el encuentro de nuevas perspectivas sobre la autoridad de esta institución. En efecto, se asistió a una compleja red de posicionamientos que no necesariamente implicaban el pasaje de una visión tradicional a una moderna. Partiendo de la disputa sucedida a fines del siglo XVIII en Charcas por la “mita nueva”¹², Lorandi (2013) describe la heterogeneidad de concepciones ideológicas respecto a la relación entre poder monárquico y eclesiástico, demostrando una realidad intrincada compuesta por diversidad de matices y sus limitaciones. Entre la concepción política más conservadora y la más “liberal”, la autora aduce:

Ambas corrientes también mostrarán sus diferencias en relación con la autonomía institucional (no doctrinal) de la Iglesia y por supuesto también repercutieron en el espacio social, en las disputas por la apropiación de la energía indígena y por los relativos espacios de poder de las instituciones y de sus agentes. El problema es que no existe una correlación obligada entre esas variables y estos principios pueden adaptarse según las circunstancias y los intereses. (Lorandi 2013, en prensa).

¹²Controversia que se prolonga entre 1776 y 1800 en torno al aumento del número de mitayos destinados a servir a las minas de Potosí.

En suma, los conflictos entre el Estado, los empresarios mineros y la iglesia por apropiarse de la energía de los indígenas es una de las manifestaciones en las que se expresa la lucha por los espacios de poder. A pesar de la variedad ideológica que expresaron los agentes sociales y su orgullo por participar en el siglo de las luces, la autora aduce su imposibilidad de escapar de un sistema económico que recurría al esfuerzo de la comunidad indígena.

5-3 La rebelión de 1799

Los ataques sucesivos a las reducciones de la Cordillera del Sauce y haciendas vecinas por parte de los indios de la cordillera revelaban la gran inseguridad en la que se encontraban las reducciones fronterizas y el grado de proximidad que unía a los grupos *chiriguanos* con los pobladores fronterizos. Así lo relata Viedma cuando el presbítero Don Pedro Zevericha recibió una carta de Antonio Velásquez, vecino del pueblo de Saucés, en la cual da parte de los excesos que han cometido los indios “bárbaros” *chiriguanos* de aquella cordillera en robos de ganados y muerte de españoles, quitando además las armas a los soldados. En el año 1799 se produce un gran levantamiento durante el cual el comandante del batallón de Infantería del Fuerte de Saypurú, en carta al gobernador, expresa:

haber los indios bárbaros de la Cordillera de Sauces arrasado las Haciendas de sus inmediaciones robando mucho numero de ganado vacuno y caballar, amenazando atacar aquel Puesto, como igualmente el Fuerte de Piriti, donde se há trasladado el de Saypurú, persuadidos, que con la muerte de Dn Bernardino Bazan, a quien temían y respetaban, no hallarían resistencia.(AGN IX 23-2-4).

Sin embargo, el poder colonial utilizó todos los medios a su alcance para reprimir las manifestaciones indígenas. Bajo el intento de contrarrestar estas iniciativas y resguardar las misiones de la amenaza chiriguana, los peninsulares enviaron refuerzos y auxilios en armas, municiones y soldados. Al respecto, el 12 de noviembre de 1802, Viedma envió una carta al Virrey Joaquín del Pino para comunicarle que había alertado al comandante interino, José Bezerra, que reuniera toda la gente de Ipita y Aquio, que llegarían a 70 hombres junto con la de Pago de Posuelos, parajes cercanos a Zaypurú, y que en caso de que estas fuerzas no fueran suficientes, se debía acudir al subdelegado para que apronte dos compañías del batallón. (AGN IX 23-2-4). E incluso se pensó en la alternativa de privar de su mando al principal y sustituirlo por otros indios de su parcialidad "*hombres de bien*", entre los cuales se menciona al hermano de Cuñambo, Yaparindo, por ser de "*bello genio, hombre de bien y nada borracho*" (AGN IX 23-2-4), a otro llamado Yaico y Jacuabari.

Estos disturbios y amenazas impulsaron la inmediata reacción del intendente quien dejó de lado su usual apariencia de actor neutral en búsqueda de la armonía entre los intereses del poder eclesiástico y civil-militar para culpabilizar, directamente frente al Virrey, a los conversores por haber

desoído o subestimado las amenazas de los indios. La ausencia de alguna medida de precaución capaz de haber evitado el levantamiento, junto con la amenazante presencia del líder étnico, Cuñamboy—cuya influencia en Zaypurú significaba un peligro para conservar el orden en las reducciones—estimularon en Viedma la insistencia de poner en práctica un plan de gobierno para las misiones, previamente expuesto ante las autoridades. Al parecer, Viedma aprovechó esta coyuntura de debilidad e incertidumbre para recordar al Virrey la pertinencia de un plan que consideraba como el más eficaz para asegurar a las misiones frente a los riesgos de la frontera.

5-4 El reformismo borbónico en América

En la segunda mitad del siglo XVIII, en pleno apogeo de implementación de las Reformas Borbónicas iniciadas por Carlos III y sus ministros, los funcionarios ilustrados representaron al sector de mayor confrontación con el orden misional. Para la nueva dinastía, una mayor aproximación a los problemas políticos y administrativos era central para lograr la unificación del Imperio. Para ello se requería la reorganización territorial del virreinato y la creación de un nuevo sistema de administración con nombramientos de cargos públicos novedosos, capaces de reunir la información necesaria para una organización más eficaz de las colonias. Los objetivos primordiales de las reformas se destinaban a centralizar la estructura de gobierno, crear una maquinaria económico-financiera más eficiente y defender el imperio contra otras potencias (Fisher 1981). En suma, la dinastía borbónica se propuso reorganizar y afianzar el debilitado poder hasta entonces ejercido en las

colonias, a través de una lógica basada en la racionalización de la administración pública. A fin de cuentas, la razón comienza a ocupar un lugar relevante dentro del movimiento de modernización. Si bien su reivindicación filosófica promueve innovaciones en algunos aspectos económicos y culturales de la sociedad de Antiguo Régimen, otros aspectos sociales demuestran un mayor conservadurismo.

Entre los cambios introducidos por el nuevo gobierno, se destaca la revalorización de carreras y la profesionalidad en la administración pública. El conocimiento y la formación profesional comenzaron a adquirir importancia sobre el nacimiento a la hora de otorgar cargos en las altas esferas del gobierno (Aramendi 2008:159). Si bien esta innovación redujo notablemente el número de cargos vendibles no significó, sin embargo, la erradicación definitiva de quienes habían conseguido sus oficios por favor real o compra, con lo cual las prácticas locales destinadas a la formación de redes, pronto promovieron la participación de los funcionarios ilustrados. La sangre, el linaje y el clientelismo, medios privilegiados por la sociedad mediterránea del Antiguo Régimen para propiciar la articulación social¹³, se asentaron en América provocando la extensión de ramas de linajes que ocuparon cargos burocráticos y militares. En aras de promover su continuidad social, las elites criollas tendieron a asentar pautas matrimoniales exclusivas a la igualdad de origen y estatus, provocando una endogamia tendiente a reproducir el capital social y la conservación del patrimonio (Aramendi 2008:167).

5-5 La intendencia de Francisco de Viedma

¹³Duby (1977) señala que en los estratos más elevados de la sociedad europea, los lazos familiares tienden a organizarse de un modo más rígido para salvaguardar la cohesión de la herencia.

La actuación de Francisco de Viedma en Santa Cruz de la Sierra, Charcas, a fines del período colonial, estuvo enmarcada dentro del contexto de cambios que caracterizó el desarrollo de la modernidad en Europa¹⁴, el auge del movimiento ilustrado y el consecuente advenimiento de la dinastía borbónica al poder del Imperio español. Uno de estos cambios, estuvo representado por el traspaso de Charcas del Virreinato de Perú al recién creado Virreinato del Río de la Plata, junto con la división del territorio charqueño en intendencias y gobiernos militares (Bridikhina, 2007). Esta nueva distribución político-espacial implicó la incorporación de nuevas figuras políticas a la ya compleja trama jerárquica de poderes: los intendentes y subdelegados, en tanto sustitutos del poder arbitrario emanado de los corregidores como consecuencia de sus amplias atribuciones político-judiciales y su función en la recaudación de impuestos.

El nombramiento de nuevos funcionarios de origen peninsular representó el intento de contrarrestar las arraigadas prácticas de “corrupción” que se desplegaban dentro de la burocracia local. Salvucci (1983) nos describe la convicción de José de Gálvez, bajo su rol de visitador, en promulgar un recambio de los funcionarios criollos por peninsulares bajo la idea de poner fin a los excesos de poder en América que se manifestaban en redes de “amistades”, alianzas matrimoniales entre individuos provenientes de familias de poder, actividades comerciales “ilegales”, adjudicación de puestos a familiares, contrabando, exigencias de comisiones a la población, entre otras prácticas informales destinadas a aumentar su patrimonio. De este

¹⁴El término modernidad adquiere un sentido relativo, en tanto las diversas esferas o aspectos de la sociedad marcaron su propio ritmo de transformación. Al respecto, determinadas estructuras sociales permanecieron vigentes, mientras otras fueron más proclives al cambio.

modo, los intentos de recortar el poder regional respondían a una política de centralización capaz de lograr una mayor eficiencia en la recaudación fiscal por parte de la corona. Sin embargo, diversos autores, entre ellos Salvucci y Bridikhina coinciden en argumentar que tal proyecto encontró obstáculos en la práctica, pues la política tradicional de las elites americanas –consolidadas en sólidas redes de poder– no pudo ser eludida tan fácilmente por los nuevos funcionarios. Lejos de promover la eficiencia, la honestidad, el desinterés y la lealtad a la corona, el modesto salario percibido por los “nuevos hombres” fue incapaz de evitar la continuación de las mismas prácticas que se planeaban erradicar. Tal como menciona Bridikhina (2007) “si no puedes con el enemigo, únete a él”, las nuevas circunstancias coadyuvaron a la unión de intereses entre las élites tradicionales y los nuevos funcionarios borbónicos que surgieron en el siglo XVIII. Es pertinente destacar para este período una “justicia de jueces y no de leyes” (Lorente 2007). Al respecto, Tau Anzóategui (1999), destaca la coexistencia de tres órdenes normativos: religión, moral, derecho, cada uno de las cuales tiene su propio ámbito, objetivo y función social. Este horizonte jurisprudencial debía ser reconocido por el juez en aras de una formulación intelectual que incluyera las diversas materias que integraba el derecho.

En este escenario socio-político y cultural en transformación, es de particular interés analizar la administración de Francisco de Viedma, como representante de la nueva generación de funcionarios ilustrados en transición entre el antiguo régimen y el paulatino desarrollo de la modernidad con los respectivos matices americanos. En su actuación se sintetiza la problemática vinculada a los distintos frentes de conflicto que

debe atravesar para implementar una administración coherente a los intereses de la corona. El largo expediente sobre la disputa de 1798 entre el Intendente Francisco de Viedma y los franciscanos a cargo de las misiones chiriguanas (AGI, Charcas 436) expresa las contiendas entre el ilustrado funcionario y el Colegio franciscano de Tarija representado por el cura párroco Tomajuncosa, luego de la expulsión de los jesuitas en 1767. Dichas hostilidades provenían de la necesidad de hacer más efectiva la administración de las misiones, por medio del aumento de las actividades productivas en esas tierras que los clérigos, según la visión de Viedma, mantenían improductivas. El objetivo consistía en concretar un reglamento formalizado y eficiente para el gobierno de las reducciones de indios de nación *Chiriguanaes* y *Chanases* en la cordillera de Saucos. Dice Viedma:

Si mis tareas y trabajo logran la aceptación à que aspiro, restituirá V. E. a la humanidad sus derechos: romperá el yugo de la tiranía: le dará todo el vigor a la recta autoridad de las Leyes, debilitadas, y entorpecidas con una administración arbitraria" (AGI, Charcas 436, Carta al Virrey 14/12/1798).

Desde estas líneas se puede observar, en la retórica del funcionario, el impulso modernizador propio del movimiento ilustrado y las ideas de progreso asociadas, al concebir la primacía institucional de las leyes para la organización del estado.

Respecto de la dimensión económica, el intendente sostenía que sin cultivo o cosecha, fruto del trabajo, los pueblos difícilmente podrían superar el estado

de “barbarie”. Desconfiado de la capacidad de los franciscanos para promover el incremento de la productividad en las estancias misionales, Viedma aducía que *“los conversores no han tenido otra educación que la de los claustros. No pueden infundir sentimientos patrióticos que los retraen de los vicios de las pasiones humanas”* (AGI, Charcas 436. Carta 14/12/1798). Convencido de que los misioneros sólo se interesaban por sus propias utilidades, afirmaba que este sistema sólo producía decadencia y crecidos gastos para el real erario, pues frenaba el desarrollo de la industria, la agricultura y el comercio. A su vez, argüía que desde la fundación de las reducciones, a partir de la llegada de los franciscanos al territorio habían pasado más de veinte años, tiempo que excedía al permitido por el Rey en las conversiones de la provincia del Paraguay.

CAPÍTULO 6

MISIONES FRANCISCANAS: SU CUESTIONAMIENTO POR LOS FUNCIONARIOS ILUSTRADOS

La reducción misional de los grupos indígenas dirigida y orientada por órdenes religiosas bajo la aparente tutela del gobierno imperial, fue una de las estrategias implementadas por la corona para favorecer, vía la evangelización, la dominación de los pueblos indígenas. En primera instancia, a los agrupamientos colectivos esparcidos por la región, sucede una política de reorganización espacial tendiente a un asentamiento centralizado que reproduce el plano cuadriculado clásico de los pueblos colonizadores, con una plaza central en la cual se erige el edificio de la iglesia y a cuyo lado se encuentra la casa de los frailes junto con la escuela y los talleres. La construcción ideológica de este espacio central se destaca frente al resto del poblado, principal actor interpelado por el mensaje y la simbología cristiana.

A través de estas descripciones espaciales, se puede observar cómo las relaciones de poder se han materializado en el espacio físico y a la vez han exteriorizado nuevas formas de organización social, cuyos primeros intentos fueron destinados a desarticular la vivienda tradicional de los grupos indígenas—caracterizada por la convivencia o cohabitación de la familia extensa en una misma casa—. Sin embargo, los poblados misioneros no pudieron realizar una efectiva y neta separación entre las familias conyugales y la parentela colateral, según la tradición europea (Combès 2007: 251).

Además del espacio, la noción del tiempo fue imbuida por una nueva connotación cultural tendiente a dividirla en tramos regulares o periódicos

capaces de acompañar las obligaciones religiosas y las diversas tareas asociadas. Este tiempo era fijado por el reloj de la misión, devenido en recurso omnipresente de control social.

A medida que fueron “convertidos”, los pueblos indígenas edificaron sus casas alrededor de la iglesia, mientras los “no bautizados” se distanciaron del centro del poblado hacía las inmediaciones de la región. En este aspecto, el distanciamiento no significó el aislamiento de ambos grupos, pues el contacto se mantuvo a través de acciones punitivas o relaciones económicas.¹⁵ En términos de Susnik (1968:53), la fundación de los pueblos misionales circunstanció una nueva división de los *chiriguano*s en cuanto su estatus respecto a los cristianos y blancos. Se desarrollaron nuevas categorías de identificación y, como consecuencia, el trato dispensado a cada una de éstas variaba de acuerdo a la consideración de “indios infieles o semisalvajes” o “indios cristianos o neófitos”. Por ejemplo, a los “indios infieles” no se los debía ofender, pero se declaraba ilícito el comercio entre ellos y los cristianos, indios o blancos. A su vez, los “indios infieles” reclamaban su estatus de “*yyári`y*” (u “hombre sin dueño”) y su derecho de “*iya*” (dueño) de sus tierras. Por otro lado, el “indio cristiano” defendía solamente su tierra- sembradío y, aunque aceptaba la categoría de vasallo cristiano, se resistía a convertirse en un “vasallo tributario”. El anterior concepto de “cacique aliado” se modificó por el de “amigo de *ava* y cristiano”, es decir de los blancos y los “*ava*” misionales. Respecto a estas transformaciones en la forma de nombrar al “otro” Susnik reflexiona:

14 Relaciones que se desarrollaron de modo multidireccional, y no exclusivamente de un grupo étnico hacía el otro. Al respecto, véase Saignes, T. (1990) *Ava y Karáí. Ensayos sobre la frontera chiriguana (siglos XVI y XX)*.

Estas diferentes categorías reflejan un profundo desdoblamiento psicotribal de los Chiriguano; los “indomables” atacaban a los “ava” de los pueblos misionales; los aliados flecheros a servicio de los expedicionarios blancos cortaban las orejas a los “ava indomables” caídos en las revueltas (Susnik, 1968:54).

Los individuos inmersos dentro de la categoría de “infiel indomable y rebelde” no gozaban de prerrogativa alguna: su matanza, desarraigo y esclavización eran permitidas en razón de su condición amenazante. También la categoría de “apóstatas” habilitaba para los españoles su esclavización. Otra consideración incluye la categoría de “niños cautivos” conocida desde el siglo XVI y que integraba a niños y mujeres capturadas en las salidas anuales de los españoles, reservados para el servicio doméstico y de chacareo y venta; prácticas que no estaban sancionada por ley alguna. De las mismas misiones franciscanas, se entregaban niños a familias “honradas” con el propósito de que recibieran una “educación civil y cristiana” y contra la “barbarie ava”. Estos niños cautivos adquirirían la categoría de esclavos sujetos a ser vendibles y donables (Susnik 1986: 56-57).

Una mirada que trascienda los meros indicadores de colonización y dominación de un grupo sobre otro, implica reconocer que las misiones también recibieron su propia significación por parte de los grupos nativos que solían solicitarla a fin de consolidar sus accesos territoriales y definir los límites con sus enemigos étnicos tradicionales (Santamaría 2006:332). Lejos de representar decisiones unilaterales de la política colonial, los acuerdos ↗

que llevaban a establecer una misión fueron el resultado de distintas formas de interacción –negociaciones, pactos, tratados de paz– en la cual grupos indígenas y sectores hispanocriollos manifestaban sus intereses a través de una constante tensión (Lucaioli 2011:105). En este contexto, las alianzas interétnicas –expresadas en informales tratados de paz y entrega de regalos que exhortaban a una vida sedentaria– no sólo constituyeron un medio para alcanzar relaciones pacíficas o un método para que frailes y militares alcanzaran su preeminencia sobre la frontera, sino que fueron una alianza indirecta de los indígenas con el poder para lograr protección contra sus rivales tradicionales, un mejor acceso a determinados bienes que elevaban su capacidad de ataque y la posibilidad de realizar asiduos y fluidos intercambios. En este aspecto, surge el debate respecto a la verdadera incorporación espiritual del dogma cristiano o su simulación por parte de los grupos indígenas para obtener determinados beneficios. Si bien los documentos no dan cuenta de la intensidad de la fe o de su comprensión, algunas prácticas de resistencia permiten una aproximación de las reacciones indígenas a los efectos de la conversión (Combès 2007:253). Nos referimos a la persistencia de la poligamia, a ciertos conflictos alrededor de la escuela por el retiro de los niños de sus casas paternas, a los ataques a la misión o los saqueos a las estancias. Estas acciones dan cuenta de los procesos de resistencia y de la agentividad de los actores en conflicto.

Al estar vinculadas a circunstancias e intereses particulares de cada coyuntura, las alianzas solían ser episódicas y romperse tan rápido como los cambios y situaciones de vulnerabilidad redefinían las condiciones históricas de los grupos indígenas. En la perspectiva de Santamaría (2006:335), los

intercambios interétnicos constituyen un tema central que permite comprender mejor la variedad de estrategias de alianzas y rupturas, pues más allá de esporádicas épocas de hostilidad interétnica, el intercambio fue el modo más natural de contacto, incapaz de romperse sin desajustar notablemente el aprovisionamiento de cada grupo. En este sentido, las órdenes religiosas y los grupos aborígenes en la región de Apolobamba¹⁶— región investigada por el autor— fijaron posiciones y espacios de poder alternativos frente al avance militar oficial. Esta estrategia demuestra, según el autor, la aspiración a cierto grado de autonomía ansiada por los frailes respecto del estado y de las tropas más o menos irregulares. Las ambiciones privadas, entremezcladas con estrategias estatales y la complejidad cultural del nuevo universo a interpelar, proveyeron un escenario complejo, integrado por múltiples actores sociales con intereses y políticas de acción entrecruzadas.

Una de las críticas más comunes argumentada por los funcionarios contra los frailes señalaba la incongruencia entre la riqueza natural de las misiones del piedemonte y *“la imagen de pobreza que los regulares suelen esgrimir para perpetuar la ayuda gubernamental”* (Santamaría 2005: 137). Cuando en 1785 se aumentaron las tasas, los franciscanos se opusieron firmemente sosteniendo que los indígenas no podrían pagarlas. A pesar de que el procurador general fray Bernardino Bustos solicitó a la Real Hacienda que eximiera del tributo a los habitantes de las tres misiones del norte, los oficiales reales rechazaron el pedido, teniendo en consideración la riqueza productiva de la región (Santamaría 2005: 151). Otro de los cuestionamientos

¹⁶ Las selvas de Apolobamba corresponden a una fracción del piedemonte al norte de La Paz (Bolivia)

radicaba en la explotación sin moderación del trabajo de los indios, la cual solía ser justificada por parte de los frailes como una consecuencia de la falta de recepción de subsidios estatales. Estas situaciones arbitrarias, junto al conocimiento confuso acerca del número de misiones y misioneros, comenzaron a ser objeto de una sistemática preocupación para las autoridades civiles.

Con el intento de regularizar un panorama aparentemente caótico –que albergaba sospechas de lucro y espíritu comercial tras la apariencia de un propósito ministerial– comenzaron a exigirse toda clase de informes y documentos para atestiguar principalmente las condiciones materiales de las misiones. A esto se sumó el descontento que los funcionarios manifestaron hacia la autonomía con la que hasta entonces se habían manejado las misiones. La libertad que gozaron los capitanes de huestes y los primeros misioneros, se comenzó a restringir poco a poco a causa del creciente interés del Estado y de los mercaderes que comenzaron a conocer la riqueza productiva de estas regiones. Según Santamaría (2005), mercaderes y gobiernos –cuyas concepciones del trabajo, de la producción, del ahorro, de la renta y el beneficio marcaron una contraposición con los principios escolásticos de la Iglesia– trazaron una alianza basada en la ideología liberal. Comenzaron entonces los tiempos de desconfianza gubernamental hacia las órdenes religiosas, franciscanas, dominicas y jesuitas. El caso jesuita constituyó el ejemplo más ilustrativo de los crecientes problemas entre las jurisdicciones civiles y eclesiásticas. La apelación teológica de los funcionarios a favor del pago de tributo formó parte de la discusión que enfrentó a liberales y católicos respecto de la usura, el trabajo libre, el uso del capital y

el enriquecimiento personal. En referencia a estos últimos, la riqueza material y el ánimo de progreso económico individual, representaba una contradicción frente a la espiritualidad. Para los gobernantes, sin embargo “el tributo a la Corona, después de todo, es el reconocimiento jurídico de la libertad del indio y en la práctica, un seguro social contra la explotación de las corporaciones”(Santamaría 2005:148).

Hubo dos perspectivas ideológicas enfrentadas, dos propuestas irreconciliables en el modo de representar la condición de los indígenas. Desde el ideal fisiocrático e ilustrado, los grupos indígenas debían considerarse como sujetos jurídicamente libres, para que una vez dueños de la tierra pudieran trabajar y adquirir para gozar. Las contradicciones entre la situación jurídica y la práctica real de dominación e imposición tributaria, establecida oficialmente en 1782, revela que esta aparente “modernidad” económica y cultural aún conservaba prácticas socio-políticas desigualitarias. Por otro lado, para los católicos, instruidos en la filosofía escolástica, el progreso económico individual se acercaba casi a una herejía, frente a la primacía espiritual que reinaba en su discurso.

Fiel a la política de visitas y documentación del gobierno misional, el informe realizado por Francisco de Viedma con fecha del 4 de agosto de 1773¹⁷ reúne una detallada descripción de las condiciones materiales de los pueblos de Piray, Cabeza, Florida y Abapó, a cargo de los franciscanos del Colegio de Tarija en el último cuarto del siglo XVIII. Constituida en capital, Nuestra Señora de la Asunción del Piray fue la primera reducción:

¹⁷ Los datos brindados por Viedma sobre las reducciones misionales descriptas están incluidos en la colección Pedro de Angelis, tomo VI, [1836] 1969: “Descripción de la provincia de Santa Cruz de la Sierra”.

Tuvo principio ésta el año de 1680 al cargo del padre Juan de Torres jesuita, y por haberles querido privar el comercio con los cruceños, se alzaron intentando matar a este religioso, que escapó fugitivamente a Santa Cruz [...] (Viedma, 1788:739).

Luego de realizar incursiones y correrías a los vecinos de Santa Cruz, en 1768 los *chiriguanos* de la futura misión de Nuestra Señora de la Asunción del Piray, solicitaron su propia reducción al obispo Don Francisco de Herboso, luego, en 1778 pasaron a estar a cargo de los religiosos del colegio de Tarija. Un año más tarde se fundó Nuestra Señora del Carmen de Cabeza y posteriormente Nuestra Señora del Pilar de la Florida, con motivo de las guerras que en 1779 enfrentó el gobernador Tomas de Leso con los indígenas de la parte opuesta al río Grande. En las inmediaciones de la cordillera, en un llano más elevado que el de Cabeza también se fundó la misión de la Santísima Trinidad de Abapó. Con niveles de población que variaban de 1.600 a 400 habitantes, en todos los casos se puede destacar la fertilidad de los suelos de la región y la abundancia de recursos que producía: maíz, yuca, camote, arroz, tabaco, zapallos, porotos, sandías y caña dulce.

Desde otro ángulo, a partir de la versión de Fray Mingo de la Concepción ([1791]1981) respecto de las misiones a cargo del Colegio de Tarija, asistimos al elogio y admiración del *“buen gobierno político que, además del régimen espiritual han introducido en dicho pueblo nuestros religiosos”* (De la Concepción [1791] 1981:220). Este misionero destaca las cualidades de la misión y los adelantamientos que ha generado en el modo de gobierno político de los *chiriguanos* como consecuencia de la incorporación de nuevas figuras políticas encargadas de controlar la asistencia a la iglesia y de

propinar castigos bajo la orden de los religiosos. Otra de las razones que enfatiza respecto a su pertinencia *“es que por mantenerse dicha conversión en el sitio donde está, están los Españoles habitantes, así en las Salinas como en las cercanías de la villa de Tarija, menos expuestos a guerras con los gentiles bárbaros de la cordillera”* (De la Concepción [1791] 1981:189).

Los documentos en los cuales el intendente denunció el supuesto poder arbitrario y despótico que ejercieron los misioneros provenientes del colegio de Tarija apelaron al argumento religioso basado en culpabilizar a estos representantes católicos en América de abusar de lo sagrado de su ministerio. De esta manera, se sostuvo que la Real Audiencia eludía la voluntad del Rey al conservar a los religiosos en la posesión de las reducciones misionales, hecho que impedía que el bien del Estado se antepusiera a los intereses particulares. Por otro lado, en la cordillera de indios *chiriguano*s se encontraban diecinueve pueblos, ocho en estado de reducción y los restantes de “infieles”. (Viedma 1788). Estos últimos, motivaron las disputas entre funcionarios y misioneros por su control y reducción, además de representar un peligro en la frontera, lo cual apresuraba la necesidad de instalar fuertes que se planificaban desde Santa Cruz.

Se pueden apreciar dos modelos de organización contrapuestos para la administración de las reducciones. Por un lado, el proyecto representado por Viedma apelaba a la necesidad del trabajo indígena —en pos del aumento de la productividad de las tierras y, por ende, de los ingresos de la metrópoli— que intentaría efectivizar a través del estudio pormenorizado de las

cualidades del suelo en la región y un plan reformador tendiente a regularizar el control y organización del trabajo en las reducciones (Carta de Viedma al Virrey, 14/12/1798, AGI, Charcas 436). Por otro lado, estaba el modelo manifestado en los intereses conservadores de los franciscanos, quienes pretendían preservar el orden vigente manteniendo a las misiones aisladas del desarrollo del comercio y la industria (Carta. AGI, Charcas 436). La Audiencia de Charcas actuaría como instancia de mediación entre ambos, aunque Viedma se quejara permanentemente de los obstáculos que esta instancia antepone para efectivizar la implementación de su proyecto. Desde esta óptica, el intendente de Santa Cruz defendió el interés supremo del Estado basándose en el argumento de que su intención era propiciar el mejor servicio al Rey y el cuidado de sus dominios. Su arraigado sentimiento patriótico, lo condujo a expresar la necesidad de “civilizar” a los indígenas, concepción que hacía referencia a la necesidad de infundir en ellos el cumplimiento de servicios regulares de trabajo que redujeran los gastos que implicaban las reducciones para el Estado (AGI, Charcas 436).

La cosmovisión representada por Viedma puede asociarse a una mirada moderna y racionalista de la administración propia de los tiempos que contextualizan su accionar. En este sentido, en los documentos figura la importancia que el funcionario otorga al reconocimiento natural de la zona, tarea que es delegada a Don Tadeo Haenke, socio de las academias de Ciencias de Viena y Praga. Se observa el ímpetu ilustrado por incorporar el saber científico en aras de incrementar la productividad del suelo por medio del trabajo agrícola e industrial. Estas concepciones representan una innovación socio-económica que diversos actores conservadores de las

misiones –conversores, ministros, gobernadores y la Audiencia– no estaban dispuestos a reconocer. A su vez, el intendente señaló que el tribunal carecía de nociones claras acerca del carácter de los naturales y sus circunstancias locales a causa de la influencia que los conversores ejercían sobre su visión. Así también, Viedma señaló la tardanza y negligencia de los jueces que no respondían a la Real Orden, postergando un asunto que consideraba de gran importancia a la religión y al estado.

Por otro lado, los religiosos se defendían contra el informe de Viedma argumentando que “el intendente se empeña en rememorar lo muy antiguo. No menciona a los soldados que se llevaban cabezas de ganado, o a los ladrones que pasan por estas misiones” (Tomajuncosa 1800: 163). Así mismo alega acerca de los gastos que conlleva una misión, que abarcaban desde proveer a la iglesia de los bienes necesarios, pagar a los capataces y peones sus salarios, proveer a los grupos de herramientas necesarias, socorrer a los enfermos, entre otros. En efecto, la escasez cuestionada por los funcionarios, es debatida por los misioneros como producto de los gastos que provoca la manutención del pueblo (Tomajuncosa 1800: 159-160)

CONSIDERACIONES FINALES

Dentro del entramado conflictivo de intereses –descrito en el capítulo 5– que se desarrolló como marco referencial propio de la coyuntura socio-política en la cordillera chiriguana durante los años finales del siglo XVIII, es posible reivindicar la historia de los actores sociales a quienes iban dirigidas las nuevas directrices que las reformas borbónicas imprimieron a la organización social. En este trabajo intentamos contrastar el discurso historiográfico oficial con una visión alternativa capaz de redescubrir críticamente, no solo las relaciones de poder que mediaban entre *españoles* y *chiriguanos*, sino también las acciones que estos grupos desplegaron en pos de sus propios intereses.

Creemos que una visión unidimensional del contacto interétnico a través de la guerra significaría invisibilizar otro tipo de estrategias de índole consensual, faceta que quisimos destacar especialmente aquí. En el propio devenir y desarrollo del presente trabajo de investigación se ha procurado trabajar en base a la deconstrucción de un conjunto de prejuicios – expresados en categorías o nociones usualmente empleadas– que han tendido a obstaculizar el conocimiento de las relaciones interétnicas *chiriguano-hispánicas* en el piedemonte oriental andino. Este eje, sobre el cual se delinearán las problemáticas socio-históricas centrales de un espacio fronterizo, constituyó el tema problema a partir del cual pretendimos reconocer la representación de los españoles hacia la alteridad y los matices en las relaciones de poder. La ambivalencia entre aculturación/resistencia, dominados/dominantes, guerreros/diplomáticos, fue abordada desde una

óptica crítica, porque lejos de representar uno u otro concepto de manera absoluta, los actores sociales manifestaron un comportamiento variado, inmerso en un universo de matices y estrategias múltiples. Así, la guerra se alternaba con períodos de paz, la toma de cautivos convivió con la donación de regalos y la incorporación de elementos foráneos no significó la pérdida de la propia cultura.

Intentamos trascender la mirada etnocéntrica sobre los grupos genéricamente llamados *chiriguano*s que se manifestó en los relatos del siglo XVIII. Un análisis de este discurso desde la reflexión teórico-epistemológica, como lo esbozamos en el capítulo 4, deviene un acápite central para deconstruir los prejuicios que los peninsulares trasladaron a América. La forma de referirse o nombrar a los pueblos indígenas, no estuvo exenta de proyecciones identitarias que esbozan una conducta nativa que se asociaba a comportamientos primitivos, salvajes, ociosos, casi animalescos. Así lo expresó Francisco de Viedma en plena contienda con los misioneros cuando adujo que bajo este sistema sería imposible que los “Indios” salgan de su rusticidad y barbarie, de su ocio y su haraganería (AGI, Charcas 436, Carta de Viedma al Virrey del Campo 14/12/1798).

En la introducción, nos referimos analíticamente –y en sentido de su trascendencia actual– a las estrategias retóricas a las que acudieron los peninsulares, pues trascendieron lo visto y oído en este continente y tendieron a transmitir un mensaje tendencioso que al resaltar las cualidades civilizatorias del viejo mundo y la grandeza imperial de las “civilizaciones” europeas como símbolo del más alto grado de evolución cultural alcanzado

por la humanidad, concluyó con una interpretación y un juicio valorativo negativo hacia los americanos. Lejos de concebir las culturas indígenas como alternativas que forman parte de la diversidad cultural, los peninsulares se esforzaron por erradicar sus patrones de vida, para moldearlos a la usanza europea. En este sentido, nos adentramos en un discurso que perdura en algunos sectores del conocimiento actual. Las dicotomías y jerarquías de esta razón impiden pensar por fuera de las totalidades e incluir realidades que no dependen de la relación binaria, problemática, que a la vez conlleva a la reducción de la diversidad cultural. Así, aquello que no forma parte de nuestra sociedad es excluido del pensamiento, su existencia es negada al no poder ser concebido como alternativo. Este proceso se convierte en caso ilustrativo del descrédito que, en la perspectiva de Sousa Santos (2006), opera hacia “otras” experiencias o prácticas sociales, adjetivadas por el grupo dominante, en este caso representado por Francisco de Viedma quien se refería a los *chiriguano*s como “*ignorantes, inferiores e improductivos*”.

En el capítulo 4 centramos el análisis en torno a la identidad *chiriguano*, concebida como mera fusión esencialista entre *guaraní* parlantes y *chane* previamente asentados en la región, lo que nos permitió adentrarnos en las particularidades socio-culturales de organización grupal e intergrupal. El análisis que Saignes (1990) identifica como las cinco paradojas permite dinamizar la identidad *chiriguano* dentro de su devenir histórico, no alejado de la flexibilidad para adoptar elementos ajenos, negociar y luchar por sus intereses grupales.

Esta primera deconstrucción epistémica respecto del estereotipo permite aproximarnos, en el capítulo 5, a los conflictos de poder que se suscitaron tanto al interior de los grupos *chiriguano* como dentro del marco de las interacciones fronterizas hispano-indígenas. Observamos voces en conflicto, imágenes del otro, tensiones constantes por el poder de dominio en las misiones y en el espacio fronterizo. Los intercambios en doble sentido, las visitas diplomáticas, los viajes de trueque, las temporadas de labores agrícolas, los robos, el cautiverio son algunas de las modalidades en que se expresó esta ambigua convivencia entre negociación y guerra. A su vez, las disputas entre los propios agentes de poder hispánico –civiles y militares– complejizan la trama de relaciones fronterizas.

Los cuestionamientos a la autonomía y riqueza de las misiones antes de la implantación de las reformas borbónicas, que se explicitan en el capítulo 6, promovieron el desarrollo de argumentos encontrados. Sin embargo, el liberalismo proclamado por los ilustrados funcionarios reflejó las contradicciones de un plan de administración dependiente de la mano de obra indígena. Identificamos una configuración de discursos encontrados que alternaban entre la insistencia en la autonomía de las misiones por parte del poder eclesiástico y la intención de implementar un nuevo plan de gobierno por parte del poder civil y, más precisamente, de un segmento de funcionarios que representaban los nuevos intereses de centralización administrativa borbónica.

Como última reflexión, podemos reconocer que, más allá que la conquista representó la imposición de una situación ajena a los grupos nativos, las

relaciones entre ambos actores sociales no se caracterizaron por un dominio directo de un grupo sobre otro. Como hemos mostrado a lo largo de este estudio, la convivencia hispano-indígena estuvo plagada de situaciones de alianza, agasajo de regalos –abalorios, carne o sal– por parte de los misioneros, intercambios mercantiles y visitas. Al respecto, el poder misional, cuestionado por la crítica ilustrada, jugó un rol central en tanto estrategia capaz de garantizar la seguridad jurisdiccional y cierta estabilidad política en la región (Santamaría 2005:144).

El período analizado concluyó con las guerras de Independencia y tras ellas la apertura a un largo período de guerras civiles en casi todas las sociedades del continente. Esta situación generó un debilitamiento, por parte del español, en la capacidad de enfrentar a las sociedades indígenas no conquistadas durante el período colonial. El conflicto entre patriotas y realistas afectó a la zona fronteriza del piedemonte andino casi inmediatamente después del estallido de las rebeliones antiespañolas. En la frontera oriental andina, los indígenas fueron capaces de retomar el control de tierras en el norte y mantener a los criollos alejados en el sur.

Para finalizar, consideramos relevante profundizar en el estudio y análisis del impacto de las reformas borbónicas en las tierras bajas bolivianas y los cambios y continuidades socio-políticas que caracterizaron a esta nueva etapa de administración colonial en los diferentes estamentos de la sociedad hispano-criolla. Más particularmente, resultaría interesante para futuras investigaciones abordar cómo afectaron estos cambios al poder que hasta entonces conservaba el sistema misional en la región y el nivel de

trascendencia que adquirió en la dinámica social de los grupos *chiriguano*. Creemos pertinente profundizar en la inauguración de una nueva etapa caracterizada por el ascenso de los fundamentos liberales contra el viejo orden estamentario y oligárquico, así como analizar sus límites y trascendencia en el cambio social que se avecinaba con el desarrollo de los movimientos revolucionarios en Hispanoamérica. Hasta qué punto las libertades civiles pronunciadas por la doctrina liberal tuvieron su real concreción en la realidad histórica de los pueblos estudiados, es una problemática que nos resulta relevante para avanzar en el conocimiento histórico de las relaciones hispano-indígenas en el área de interés propuesto por la presente tesis de investigación.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Albo

-ARAMENDI, Bárbara

2008. Gabriel Güemes Montero: funcionario ilustrado y vecino respetable. En *Andes* 19:159-182. Salta. CEPIHA.

-BARRAGÁN, Rossana (coord.)

2001. *Formulación de proyectos de investigación*. La Paz, Fundación PIEB. 2ª edición.

-BARTH, Fredrik

1969. "Introducción". En F. BARTH (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, Fondo de Cultura Económica.

-BECHIS, Martha

1989. Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿Autoridad o poder? *I Congreso Internacional de Etnohistoria*, Buenos Aires.

-BOCCARA, Guillaume

1996. Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y la transculturación de los reche-mapuche del centro-sur de Chile (XVI-XVIII). En *Revista de Indias* LVI (208):659-695. Madrid.

___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. En *Memoria Americana* 13: 21-52. Buenos Aires.

-BRIDIKHINA, Eugenia

2007. *Theatrum mundi. Entramados de poder en Charcas colonial*. Francia, Plural Editores, Instituto francés de estudios andinos.

-BRIONES, Claudia et al.

1990-92. Reflexiones para el estudio de la cuestión étnica. En *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XVIII*: 53-63. Buenos Aires.

-COMBÈS, Isabelle

2005. Etno-historias del Isoso. Chané y Chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI-XX), La Paz, IFEA/PIEB.

-CLASTRES Helene

1989. *La Tierra sin Mal. El profetismo tupí-guaraní*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

-CLASTRES, Pierre

1987. *La sociedad contra el Estado* — ?

-CRIVELLI Montero, Eduardo

1991. Malones: saqueo o estrategia? El objetivo de las invasiones de 1780 y 1783 a la frontera de Buenos Aires. En *Todo es Historia* 283:6-32. Buenos Aires.

-DE CERTEAU, Michel

1974. La operación histórica. En *Hacer la Historia I*, editado por Le Goff, J. y P. Nora. Barcelona, Laia.

-DE LA CONCEPCIÓN, Mingo

[1791]1981. Historia de las Misiones Franciscanas de Tarija entre Chiriguanos. Universidad Boliviana Juan Misael Caracho, 2 vols. Tarija. CS

-DE NINO, Bernardino

1914. Etnografía chiriguana, La Paz. ?

-DE SOUSA SANTOS, Boaventura

2006. "La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de los saberes". En *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*, Buenos Aires, CLACSO.

-FISHER, John

1981. *Gobierno y sociedad en el Perú colonial. El régimen de las intendencias: 1784-1814*. Perú, Fondo Editorial.

-FRADKIN, Raúl

2000. El mundo rural colonial. En *Nueva Historia Argentina*, Tomo 2. Buenos Aires, Ed. Sudamericana.

-GARRIGA, Carlos

2006. Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen, en *Istor*, IV (16).México.

-GODELIER, Maurice

1993. "Incesto, parentesco, poder", En *El cielo por asalto*, año III, nro. 5, Buenos Aires.

-GRUZINSKI, Serge

2000. *El pensamiento mestizo*. Barcelona, Editorial Paidòs.

-LANDER, Edgardo

2000. "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". En Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO.

-LANGER, Erick

2003. La frontera oriental de los Andes y las fronteras en América Latina. Un análisis comparativo. Siglos XIX y XX. En R. Mandrini y C. Paz (comp.) *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX*. Instituto de estudios histórico sociales.

-LEÓN SOLIS, Leonardo

1989-1990. Comercio, trabajo y contacto fronterizo en Chile, Cuyo y Buenos Aires, 1750-1800. En *Runa* XIX: 177-221.

-LORANDI, Ana María

2000. Las residencias frustradas. El juez Domingo de Irazusta contra el cabildo de Salta. En: *Andes* 11: 51-80.

___2013. Heterogeneidad de los discursos ilustrados. Funcionarios reales y eclesiásticos en ocaso del Imperio. En A. M. Lorandi (comp.), *El ocaso del Imperio. Sociedad y cultura en el centro-sur andino*. Buenos Aires, Antropofagia.

-LORENTE, Marta

2007. De justicia de jueces a justicia de leyes. Hacia la España de 1870, Madrid, Consejo General del Poder Judicial.

-LUCAIOLI, Carina

2010. Los espacios de frontera en el Chaco desde la conquista hasta mediados del siglo XVIII. En C. Lucaioli y L. Nacuzzi (comps.), *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

___2011. Abipones en la frontera del Chaco. Una etnografía histórica sobre el siglo XVIII. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

-MEZACASA, Roseline

2012. Los Hombres Tumpas y las relaciones fronterizas entre chiriguanos e hispanoamericanos a finales del siglo XVIII. En Villar Diego e Isabelle Combès (comps.) *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*, Colección Ciencias Sociales de El País Nro. 29:201-215. Santa Cruz de la Sierra.

-NACUZZI, Lidia

1991. La cuestión del nomadismo entre los tehuelches. En *Memoria Americana 1*: 103-134. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, FFYL, UBA.

___1998. *Identidades Impuestas*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología

___2002. Francisco de Viedma, un “cacique blanco” en tierra de indios. En Lidia Nacuzzi (comp.) *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de Pampa y Patagonia (siglos XVIII Y XIX)*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

___2002. Leyendo entre líneas. En Visacovsky, S y R. Guber (comps.); *Historia y estilos de trabajo de campo en la Argentina*: 229-262. Buenos Aires, Antropofagia.

____2010. Principios básicos de entrenamiento en la investigación: la tesis de licenciatura. Buenos Aires. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

-OLIVETO, Guillermina

2010. Chiriguano: la construcción de un estereotipo en la política colonizadora del sur andino. En *Memoria Americana* 18 (1): 47-73. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, FFYL, UBA.

-PAGES LARRAYA, Fernando

1980. Migración y patología mental de la civilización de los chiriguano. En *Cuadernos franciscanos* 54 Itinerario 18, Salta.

-PALERMO, Miguel Ángel

1989. Indígenas en el mercado colonial. En *Ciencia Hoy* 1 (4): 22-26. Buenos Aires, Fundación Ciencia Hoy.

-PALOMEQUE, Silvia

2000. El mundo indígena. Siglos XVI-XVIII, En *Nueva Historia Argentina* Tomo 2. Buenos Aires, Sudamericana.

-PIFARRÉ, Francisco.

1989. *Los guaraní- chiriguano. Historia de un pueblo*, La Paz: CIPCA.

-QUIJADA, Mónica

2002. Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII Y XIX). En *Revista de Indias* LXII (224). Madrid.

-RATTO, Silvia

2005. Rompecabezas para armar: el estudio de la vida cotidiana en un ámbito fronterizo. En *Memoria Americana* 13:179-207. Buenos Aires.

- BURBARKER, Roger y Frederick COOPER

2001. Más allá de la 'identidad'. Universidad de California. Los Ángeles. Traducción de Julia Coria y Mercedes Paz, Mimeo s/d.

-SAHLINS, Marshall

1983. *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid, Akal Editor.

-SAIGNES, Thierry

1990. *Ava y Karaí. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX)*. La Paz, Hisbol.

___2007. *Historia del pueblo chiriguano*. En: Isabelle Combès: compilación, introducción y notas. La Paz, Bolivia: IFEA/Embajada de Francia/Plural Editores.

-SALVUCCI, Linda

1983. Costumbres viejas, "hombres nuevos": José de Gálvez y la burocracia fiscal novohispana (1754-1800). En *Historia Mexicana* XXXIII, 2:22-264. México.

-SANTAMARÍA, Daniel

2005. Comercio y tributo en Apolobamba. La crítica ilustrada a las ordenes misioneras. En *Anuario de Estudios Americanos*, 62,2: 137-161. Sevilla.

_____. 2006. El rol de las alianzas entre misioneros e indígenas en la conquista de Apolobamba (siglos XVI-XVII). En *Revista de Indias* LXVI 237:329-346. Madrid.

-SEED, Patricia

1991. "'Failing to Marvel': Atahualpa's Encounter with the Word". En *Latin American Research Review*, 26, 1, 1991.

-SOCOLOW, Susan

1987. Los cautivos españoles en las sociedades indígenas: el contacto cultural a través de la frontera Argentina. En *Anuario del IEHS* 2: 99-136. Tandil, UNCPBA.

-SUSNIK, Branislava

1968. Chiriguano I. Dimensiones Etnosociales, Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.

-TAMAGNINI, Marcela y Graciana PÉREZ ZAVALA

2002. El debilitamiento de los ranqueles: el tratado de paz de 1872 y los conflictos intraétnicos. En Lidia Nacuzzi (comp.) *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y patagonia (siglos XVIII Y XIX)*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

-TAU ANZOÁTEGUI, Víctor

1999. Ordenes normativos y prácticas socio jurídicas. La justicia. En Academia Nacional de Historia, *Nueva Historia de la Nación Argentina*. Buenos Aires, Planeta.

-VILLAR, Diego e Isabelle COMBÉS (comp.)

2012. Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas. En *Colección Ciencias Sociales de el País Nro. 29*. Santa Cruz de la Sierra

-WACHTEL, Nathan

1978. La aculturación. En *Hacer la Historia I*, editado por Le Goff, J. y P. Nora. Barcelona, Laia.

-WEBER, David

1998. Borbones y Bárbaros. Centro y Periferia en la Reformulación de la Política de España hacia los Indígenas no Sometidos. En *Anuario IEHS 13*: 147-171. Tandil.

-WEBER, Max.

2006. *Conceptos sociológicos fundamentales*. Madrid, Alianza.

-WHITE, Richard

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

FUENTES DOCUMENTALES

AGN: Archivo General de la Nación, Buenos Aires

Legajo IX 23-2-4. Expedición contra los chiriguanos

AGI: Archivo General de Indias

17/05/1798. Carta del intendente Francisco de Viedma al Virrey Nicolás del Campo, Marqués de Loreto y al Ministro Gaspar de Jovellanos. Charcas 436.

20/05/1798. Instrucción que forma el Gobernador. Charcas 436.

FUENTES IMPRESAS

-COMAJUNCOSA, Fray Antonio

[1800] 1969. Misiones al Cargo del Colegio de Nuestra Señora de los Angeles.

En *Colección Pedro de Angelis: VII*: 99-166. Buenos Aires, Plus Ultra.

-VIEDMA, Francisco de

[1793] 1969. Descripción geográfica y estadística de la provincia de Santa Cruz de la Sierra. En *Colección Pedro De Angelis*: VI: 519-794. Buenos Aires, Plus Ultra.