



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

G

# Transformaciones socioculturales entre los grupos mocoví

## Siglo XVIII

Autor:

Nesis, Florencia Sol

Tutor:

Nacuzzi, Lidia

2005

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título en 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

TESIS 11-9-11

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

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

TRANSFORMACIONES  
SOCIOCULTURALES ENTRE LOS  
GRUPOS MOCOVÍ  
Siglo XVIII

Florencia Sol Nesis

Tesis de Licenciatura  
Directora Lidia R. Nacuzzi

2005

|                                |          |
|--------------------------------|----------|
| FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS |          |
| Nº 826931                      | MES      |
| -7 MAR 2005                    |          |
| Agr.                           | ENTRADAS |

**Indice**

**Agradecimientos** ..... 3

**Introducción** ..... 4

**Capítulos:**

**I. Estado de la cuestión** ..... 8

    1. Definición de los grupos mocoví ..... 14

    2. Transformaciones socioculturales ..... 20

**II. Metodología y fuentes** ..... 28

**III. Los grupos mocoví hacia los inicios del siglo XVIII** ..... 38

    1. Dimensiones económicas ..... 39

        1.1 Movilidad espacial y territorialidad ..... 46

        1.2 La adopción del caballo: ¿el “horse complex” chaqueño? ..... 53

    2. Dimensiones políticas y sociales ..... 60

        2.1 ¿Unidades políticamente efectivas? ..... 60

        2.2 El poder de los hechiceros ..... 68

**IV. La fundación de las reducciones** ..... 71

    1. Características generales ..... 72

        1.1 San Javier de indios mocoví ..... 73

        1.2 Importancia defensiva de la reducción ..... 76

    2. Economía de los grupos reducidos ..... 78

        2.1 Ganado caballar y vacuno ..... 79

        2.2 La cría de ovinos ..... 82

        2.3 Agricultura y horticultura ..... 84

        2.4 Comercio e introducción de nuevos bienes ..... 88

        2.5 La esfera del comercio y los circuitos de redistribución ..... 92

        2.6 Movilidad espacial y territorialidad ..... 93

|                                                                                     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 3. La sociedad mocoví dentro de las reducciones. Cambios y continuidades .....      | 95  |
| 3.1 ¿Surgimiento de nuevos líderes o nuevas oportunidades para viejos líderes?..... | 97  |
| 3.2 ¿Fragmentación o fortalecimiento de las agrupaciones sociales?.....             | 101 |
| <b>V. Componentes étnicos</b> .....                                                 | 103 |
| 1. ¿Por qué un abordaje desde las identidades étnicas? .....                        | 104 |
| 1.1 La guerra .....                                                                 | 107 |
| 1.2 Los cautivos y el matrimonio .....                                              | 111 |
| 2. Reconfiguración del panorama étnico .....                                        | 113 |
| <b>Consideraciones finales</b> .....                                                | 119 |
| <b>Bibliografía</b> .....                                                           | 126 |
| <b>Fuentes documentales</b> .....                                                   | 130 |

## ***Agradecimientos***

Este trabajo es producto del esfuerzo de mucha gente. En primer lugar, de Dani que aguantó con infinita paciencia. De Hernán, que me acompañó todo el tiempo y aguantó los nervios y las inseguridades. De mis papás y de mi hermana, que me ayudaron durante toda la carrera para poder llegar hasta este punto.

Quiero agradecerle a Lidia, por haberme guiado y por haberme escuchado en todo momento, por haberme sostenido no solo en lo académico sino también en lo personal.

También me gustaría darle las gracias a María y a Carina que me ayudaron con las imágenes, con la compaginación y con un poco de energía cuando la necesitaba.

Todos ellos me mostraron que no estoy sola en esto, que un excelente grupo de personas me rodea.

## ***Introducción***

La región chaqueña fue un área de características muy particulares dentro del sistema colonial. Las poblaciones que vivían en su interior, en especial los grupos que adoptaron el caballo como los mocoví, abipones, tobas y mbayá-guaycurú, opusieron una fuerte resistencia a los intentos de colonización y lograron mantener su autonomía por más de tres siglos.

El Chaco se extiende sobre una extensa llanura. Los límites morfológicos son, hacia el oeste, las sierras subandinas, hacia el este los ríos Paraná y Paraguay y hacia el sur, el río Salado. Hacia el norte se extiende más allá del río Pilcomayo. Los tres ríos que atraviesan esta región longitudinalmente delimitan tres zonas diferenciadas por su vegetación. El Chaco Boreal se despliega hasta el Pilcomayo y predominan los bosques cerrados. La zona comprendida entre el Pilcomayo y el Bermejo es el Chaco Central y presenta bosques más abiertos. Finalmente desde el Bermejo hasta el Salado se encuentra el Chaco Austral con predominio de la estepa. El extremo occidental presenta cuencas fluviales de gran profundidad dada la fuerza con la que descienden los ríos de las montañas. Asimismo presenta mayor aridez que el extremo oriental bajo y húmedo. El clima es cálido y se observan la alternancia de una estación seca y una húmeda bien definidas. En cuanto a sus recursos, el Chaco presenta una gran variedad de animales y plantas, las cuales servían para el abastecimiento así como también para la confección de diferentes herramientas.

En su interior convivieron grupos con prácticas y costumbres diferentes. Encontramos así grupos con prácticas agrícolas como los lule-vilela y grupos cazadores recolectores como los guaycurú. Dentro de lo que actualmente se considera la familia lingüística guaycurú se encontraban diferentes grupos: mocoví, abipones, tobas, payaguás y mbayás-guaycurú. Todos estos grupos tenían una economía basada en la caza y la recolección y, sobre todo en el caso de los payaguás, también la pesca. Según autores como Susnik, los guaycurú se diferenciaban asimismo de sus vecinos por una tendencia hacia las guerras interparciales. Tras haber adoptado el caballo, estos grupos habrían acrecentado su movilidad respecto a los que se mantuvieron pedestres.

Hacia inicios del siglo XVIII encontramos a los grupos mocoví ubicados en la región occidental del Chaco, entre el Pilcomayo y el Bermejo. Se desplazaban a lo largo de estos ríos, entre Salta y el sistema fluvial Paraná-Paraguay, practicando incursiones principalmente sobre las estancias



coloniales de la frontera tucumana. Esto ocasionó la realización de diferentes entradas por parte de los colonos, dadas las características de esta frontera. Poseían un cordón defensivo y un cuerpo de milicias que les permitió, en 1710, realizar una expedición que terminaría por desplazar a estos grupos hacia el oriente chaqueño, cerca de las ciudades de Santa Fe y Asunción. Esta campaña estuvo bajo el mando de Urizar y Arespacochaga y debemos señalar que durante la misma no se produjo el enfrentamiento con los grupos mocoví dado que los mismos ya se habían desplazado.

Entonces, a partir de 1710 los grupos mocoví comienzan a acercarse a la ciudad de Santa Fe, percibiéndose entre 1720 y 1740 un incremento notable de las entradas indígenas sobre las estancias aledañas a la ciudades y sobre las ciudad misma (Saeger 2000: 16 y ss.). Los asentamientos hispanocriollos del litoral distaban mucho de los asentamientos del noroeste para este momento. Las ciudades estaban en las márgenes de los ríos. A su alrededor se extendía un reducido espacio rural sobre el cual se desplegaban las actividades agrícolas para el abastecimiento sin que mediase un dominio colonial efectivo sobre estos terrenos (Fradkin 2000). Las posibilidades defensivas no daban contención frente a los avances de los grupos chaqueños, e incluso el primer emplazamiento de la ciudad de Santa Fe debió ser abandonado por las continuas hostilidades. En este mismo momento, según algunos autores (Susnik 1973 y Saeger 2000) sostienen, en el Chaco se estaba produciendo una degradación del medioambiente y una serie de pestes que habrían afectado a los grupos indígenas.

Las paces, los acuerdos y finalmente las reducciones fueron recursos utilizados por la sociedad hispanocriolla para contener los avances y malones. De esta manera se buscaba encauzar las relaciones de modo que resultaran menos costosas tanto en el aspecto económico como en la seguridad. Los misioneros jesuitas se pondrían al frente de las reducciones y tomarían en sus manos la tarea de pacificar a los indios del Chaco alejándolos de la vida nómada. Sin embargo, ese ideal no llegaría a plasmarse por los intereses económicos y militares que convergieron en las reducciones

El establecimiento de reducciones implicó un acuerdo entre diferentes agentes: por un lado, los grupos indígenas que se comprometían a guardar la paz y a brindar ayuda militar frente a los grupos no reducidos; por otro lado, los vecinos de la ciudad que se comprometían a abastecer con el ganado y las demás provisiones necesarias a los grupos reducidos y, finalmente, los jesuitas quienes ansiaban la conversión de los “paganos” y la institución de reducciones capaces de autosustentarse a través de las prácticas agrícolas. Así nació San Javier (1743), la primera reducción de indios mocoví bajo la jurisdicción de Santa Fe. En estas reducciones los grupos indígenas conservaron muchas de sus costumbres, las cuales fueron adaptando a las nuevas posibilidades que se abrían.

Nuestro estudio se inicia en el momento en el que los grupos mocoví hacen su aparición en la frontera oriental del Chaco y finaliza con la expulsión de los jesuitas. Los objetivos que guían al mismo refieren al proceso de modificaciones en diferentes planos de la vida social de los grupos reunidos en San Javier así como también a algunas cuestiones propias de los grupos cazadores recolectores. Nos hemos interesado en analizar los procesos de transformaciones vividos entre los grupos mocoví identificando la variabilidad de estrategias implementadas frente al contacto hispanocriollo y en relación a otros grupos chaqueños. Asimismo, hemos investigado las pautas de estos grupos como pueblos cazadores recolectores a un nivel general intentando dilucidar algunas problemáticas que aún subsisten (al menos en los autores que se han especializado en el estudio de los grupos chaqueños) en torno a los ritmos de movilidad, los alcances de la territorialidad, la capacidad de previsión y el tipo de organización política y social.

Para poder abarcar estos objetivos hemos abordado el análisis de documentos producidos por diferentes agentes coloniales tratando de identificar las pautas previas al establecimiento de las reducciones y los cambios producidos en ellas.

En el primer capítulo presentamos un estado de la cuestión a partir de la bibliografía producida desde principios de siglo referida a los grupos chaqueños. El análisis de estas producciones fue realizado a través de dos ejes: el primero referido a los diferentes criterios de clasificación utilizados a través del tiempo mediante los cuales se definió y caracterizó a los grupos mocoví; el segundo eje remite al modo en que los diferentes autores han concebido el complejo proceso de cambios que tuvo lugar entre estos grupos en las reducciones. Debemos mencionar que la mayoría de los autores no han trabajado al nivel específico de los grupos mocoví, sino que han analizado a los guaycurú o, en la actualidad, a los chaqueños. Este capítulo nos permitirá advertir los postulados que sostienen cada una de las definiciones utilizadas. Asimismo, constituye el punto de partida desde el cual abordaremos las fuentes.

El segundo capítulo es una caracterización de las fuentes utilizadas. En el mismo contextualizamos cada una de las fuentes teniendo en cuenta sus especificidades. Organizamos su presentación diferenciándolas de acuerdo a la pertenencia institucional del autor (si se trataba de un funcionario colonial o de un jesuita) y al momento de producción. Asimismo presentamos los ejes a través de los cuales abordamos nuestra problemática.

En el tercer capítulo comenzamos a analizar a los grupos mocoví antes de su asentamiento en San Javier tratando de identificar las pautas de movilidad y territorialidad, el tipo de asentamientos y las diversas actividades económicas estableciendo los alcances del nomadismo mocoví. Asimismo

estudiaremos los atributos del liderazgo político y la organización social en un contexto en el cual estos grupos ya se hallaban insertos en el mercado colonial.

En el cuarto capítulo nos abocamos al período jesuítico, tratando de identificar las modificaciones y continuidades respecto al período previo. En el primer apartado de ese capítulo detallamos el proceso que concluyó con la fundación de San Javier. Asimismo señalamos los diferentes intereses en pugna, las negociaciones pautadas y las prestaciones que cada parte (los grupos a reducirse, los misioneros y los agentes gubernamentales) se comprometió a cumplir. También analizamos las distintas actividades económicas desarrolladas en el contexto de las reducciones. Es decir, aquellas que los grupos venían practicando y aquellas que surgieron dentro de la reducción. Finalmente indagamos en los cambios y continuidades en el liderazgo político, religioso y el tipo de organización social.

Las reconfiguraciones en la dimensión identitaria y en el panorama étnico son abordadas en el quinto capítulo. Este tema se agregó a nuestros objetivos iniciales que en un principio abarcaban solamente el plano de las transformaciones sociales entre los grupos mocoví. El interés por las reconfiguraciones étnicas surgió luego de realizar los capítulos anteriores y en un marco de discusión dentro del equipo que dirige Lidia R. Nacuzzi. Este capítulo intenta reconstruir no solo el panorama étnico, sino también algunas pautas relacionadas con el mantenimiento de los límites étnicos a través de los cambios que generó el establecimiento en las reducciones.

Por último, en las consideraciones finales intentamos retomar las distintas propuestas que presentamos a lo largo de este trabajo. No es nuestro objetivo establecer conclusiones definitivas sino que, por el contrario, pretendemos que estos lineamientos sean disparadores de nuevos interrogantes y planteos que inviten a la discusión. Esperamos que esto permita un debate en términos comparativos que permita avanzar en el estudio de las sociedades cazadoras recolectoras del Chaco y sus transformaciones durante el período colonial.

## *Capítulo I*

### *Estado de la Cuestión*

Para realizar un estado de la cuestión del tema planteado, nos será útil delinear dos ejes de análisis a partir de los cuales realizaremos la lectura de la bibliografía: las modalidades de identificación de los grupos mocoví y las modificaciones sociales que tuvieron lugar entre estos grupos durante el siglo XVIII.

En el análisis de cada uno de los ejes incluiremos tanto bibliografía contemporánea como la producida desde principios de siglo. Las razones para incluir este tipo de bibliografía, quizás un poco más antigua y que en muchos aspectos teóricos ha sido superada responde a diferentes motivos. En primer lugar la cantidad de escritos referidos al tema es relativamente escaso. En segundo lugar, y como la razón principal, desde principios de siglo podemos ubicar el proceso de consolidación de la Nación argentina. En aquel entonces, y como parte de este proceso, comienzan a delinearse las primeras historias oficiales sobre distintos grupos aborígenes. Estos grupos, incluidos ya en el mercado laboral y con sus tierras expropiadas, comienzan a aparecer en historias regionales y nacionales avaladas por organismos como la Academia Nacional de la Historia. A partir de esto se irán sucediendo diferentes perspectivas desde las cuales la historia de los chaqueños será estudiada. La lectura de las fuentes que realizaron los autores de esas historias estuvo fuertemente condicionada por los modelos conceptuales dominantes, así como también por los diversos imperativos oficiales.

La tendencia general en los estudios de los pueblos chaqueños implicó el abandono de los enfoques holísticos desarrollados hacia principios de siglo, por otros interesados en cuestiones y problemáticas específicas en la actualidad. Esta tendencia asimismo implicó el reemplazo de los abordajes étnicos (análisis de cada uno de los grupos) por otros de carácter más general en los cuales todos los grupos chaqueños se constituirán en un grupo social homogéneo.

Los ejes de análisis que me propongo delinear, en ciertos casos pueden no resultar fácilmente identificables; es decir que en algunos autores nos encontraremos con la dificultad de separar, por ejemplo, cómo caracterizan a los grupos y cómo ven las transformaciones que tuvieron lugar durante el siglo XVIII. Esta dificultad se deriva del objetivo mismo de nuestro trabajo guiado por el estudio del proceso dinámico de cambios que tuvo lugar entre determinados sectores de la población mocoví. Creemos necesario realizar una breve aclaración acerca de por qué han sido estos los ejes seleccionados para la presentación del estado de la cuestión.

Los sucesivos principios de clasificación utilizados para designar a los mocoví formaron parte de sistemas conceptuales mayores. Siguiendo a Boccara, quien retoma a Bourdieu (Boccara 2003:69) tales sistemas pueden entenderse como campos de lucha dentro de los cuales distintos agentes, a través de un uso diferencial de los recursos materiales y simbólicos, pugnan por imponer una determinada visión del mundo. Las luchas entre los diferentes grupos sociales se constituyen así en luchas por la clasificación. En el caso específico del estudio de los grupos mocoví, los principios establecidos en cada momento por diferentes criterios “científicos” se encontraron anclados en luchas sociales más amplias. La invisibilización y homogeneización de principios de siglo e, incluso, la disolución de los étnico en los estudios actuales, conllevan una postura acerca de la historia y del devenir de estos pueblos.

El análisis de las transformaciones socioculturales producidas al interior de los grupos remite a un reconocimiento o negación de su historicidad. Dentro de las producciones que analizaremos la negación de la historicidad de los grupos indígenas ha sido una característica que se mantuvo fuertemente arraigada dentro del pensamiento histórico- antropológico. Esta falta de perspectiva histórica implicó la negación del futuro de estos pueblos y, como resultado, se predicó la extinción de los grupos aborígenes. Perspectivas actuales, siguiendo la tendencia señalada anteriormente, explícitamente homogeneizan el devenir de las diferentes poblaciones simplificando el panorama étnico a través de la construcción de una la categoría “indígena” definida por su oposición a la del “blanco” (Santamaría 2000).

La presentación de estos grupos fuera de su contexto histórico- social más amplio también constituye un de los problemas que debemos señalar. Este tipo de descontextualización ha reforzado las imágenes sobre el presente etnográfico. Creemos que el análisis de cada uno de los ejes que elegimos para este estudio, cruzado por el de sus contextos de producción, es decir los diversos criterios establecidos en el ámbito académico -muchas veces ligados a políticas oficiales- nos será de gran utilidad para obtener un panorama más específico de los estudios

previos. Antes de introducimos en el análisis de cada uno de los ejes planteados creemos necesario delinear sucintamente el contexto de producción de cada una de las líneas que han abordado el estudio de los grupos chaqueños.

Un primer acercamiento a la historia de los grupos chaqueños fue planteado durante el último cuarto del siglo XIX, momento en el cual se realizó la efectiva incorporación del área chaqueña (y pampeano-patagónica) al ámbito nacional. La bibliografía producida estuvo ligada a los ideales de la unificación en dos planos: dentro del contexto mundial, la consolidación de la Argentina como una nación inserta en el progreso y, dentro del contexto nacional, la erradicación de las denominadas fronteras internas que en el ámbito territorial y poblacional pudieran atentar contra aquella inserción. Este período no marcó el fin de las luchas entre los grupos aborígenes y el frente colonizador sino que, por el contrario, y a pesar de que muchos grupos habían sido reducidos, inició un período de disputa por las tierras entre el gobierno, los particulares (nacionales o transnacionales) y los propios grupos indígenas. Esta disputa se cristalizará durante el primer cuarto del siglo siguiente a través de diferentes movimientos indígenas brutalmente reprimidos.

Durante el primer cuarto del siglo XX encontramos dos tipos de producciones que se interesan por la historia de los chaqueños, una en el ámbito provincial y otra de origen europeo. La primera es la *Historia de Santa Fe* de Manuel Cervera (1905). La cuestión aborígen adquiere una gran relevancia como factor condicionante de las posibilidades y políticas seguidas por los habitantes de la ciudad. Esta obra posee la ventaja de reflejar el trabajo con fuentes inéditas (algunas de las cuales incluso son publicadas) y nos permite advertir una serie de cuestiones de gran importancia en torno a las relaciones interétnicas. La visión del indígena, sin embargo, es altamente peyorativa y estigmatizante. Debemos señalar en relación a esta visión que el libro se escribió en un momento particular de la historia de Santa Fe: en 1904 se había producido el “último malón” de los indios mocovíes, situación que es reflejada de la siguiente manera:

“El indio reducido en pueblos no se ha civilizado nunca. San Javier, Cayastá, San Martín Norte, Sauce, San Pedro, y otras poblaciones de indios existentes en Santa Fé desde hace más de dos siglos, con intermitencia de tiempo, tienen los mismos defectos, que los primeros misioneros señalaban á los indios de estas regiones del Plata. La educación y la propaganda misionera no destruye en ellos ni la codicia, ni la haraganería, ni los demás vicios innatos del indio. Aprenden poco o nada, aún en el leer y escribir, y solo arraiga en sus costumbres, una superstición brutal y un fanatismo idólatra, que la enseñanza religiosa rutinaria sostiene. En este mismo año de

1904, hemos visto, como los indios de San Javier, San Martín y otros puntos, reunidos bajo el llamado de sus caciques han aceptado como ciertas, las profecías de algunos ignorantes adivinos, que les anunciaba la proximidad de un diluvio parcial, que solo con la muerte y exterminio de los habitantes de San Javier, y el robo y pillaje de sus bienes, podría aplacarse o sonjurar. Al mismo tiempo se les insinuaba, serían los dueños de las casas y propiedades de los cristianos, ocuparían grandes extensiones de tierras, y la holgazana y la hartura en toda clase de vicios sería el más inmediato premio a sus esfuerzos. [...] al indio, si se lo quiere reducir en grupos y conservar como se ha hecho desde la conquista española, debe tratarse por el temor y no por el amor” (Cervera 1905: 258-259)<sup>1</sup>.

También en 1905, Ludwig Kersten (1968) estudiaba la historia de los chaqueños desde una perspectiva bastante diferente. Reclamaba la importancia del estudio histórico de los pueblos “primitivos” a los cuales se les había negado su historicidad. En este autor encontramos rasgos relacionados con una impronta evolucionista, la cual se evidencia en sus objetivos vinculados con el descubrimiento de leyes universales que guíen el desarrollo de estos pueblos y con una categorización en la que habría “pueblos de culturas superiores” y “pueblos de culturas inferiores”. Si bien intenta prestar atención a las particularidades de cada grupo y su devenir histórico, el panorama étnico del Chaco es simplificado. Esta simplificación es justificada por el autor a partir de las similitudes climáticas, de disponibilidad de recursos y finalmente, como resultado de la adopción del caballo.

El estudio de las poblaciones chaqueñas quedará suspendido hasta mediados de la década de 1930, cuando resurge el interés por el estudio de los grupos aborígenes que habían habitado o que habitaban el territorio argentino. Los pueblos del Chaco fueron estudiados por personajes como Palavecino y Canals Frau y sus producciones se extenderán hasta mediados de 1960. Estos autores fueron los que introdujeron en 1936 a los pueblos indígenas en la historia nacional incluyéndolos en la publicación de la primera *Historia de la Nación Argentina* en el capítulo destinado a los grupos más primitivos que poblaron la nación<sup>2</sup>. La perspectiva adoptada en este caso es radicalmente opuesta a la que había comenzado a desarrollarse con Kersten. El carácter racial, entendido como la serie de rasgos biológicos acompañados por un determinado grado cultural, es el que prima como criterio de clasificación. La simplificación y homogeneización de los diferentes grupos chaqueños se produce tanto en el plano étnico como en el histórico. La

---

<sup>1</sup> Debemos destacar se pueden identificar otras voces en las cuales la cuestión indígena fue concebida desde un punto de vista totalmente diferente. Entre ellas merece destacarse la de Biale Massé, encargado de redactar durante el gobierno de Roca el informe en base al cual luego se redactó el código laboral de la República Argentina.

<sup>2</sup> En esta obra, diferentes autores escribieron sobre grupos indígenas de distintas regiones del país. El primer capítulo está dedicado al Chaco, cuyos grupos representarían el pasado más lejano y primitivo.

etnografía de los pueblos contemporáneos se proyecta hacia el pasado y se constituye en historia al fusionar en un tiempo presente lo distante y lo contemporáneo de los diferentes grupos. La situación y “cultura” de los indígenas del siglo XVIII se iguala así a la de los grupos contemporáneos a los autores. Solamente se reconoce su historicidad hacia el futuro, y en él se encontraría la extinción a través de la asimilación:

“En la actualidad ya sólo quedan algunos pequeños núcleos dispersos en las partes austral y septentrional del país, en la Patagonia y el Chaco. Y también ellos están en vías de su pronta y total desaparición, disueltos en el resto de la población existente en aquellas regiones. Pocos decenios más han de pasar, y todo lo que se relaciona con el indio de la Argentina será sólo leyenda biológica o historia” (Canals Frau 1941: 9).

Dentro de este marco, la única forma de incluir a la población indígena en el cuerpo civil se concebía en términos que atentaban contra la permanencia de su alteridad: extinción u homogeneización dentro de la masa obrera.

Esta visión será revertida desde la antropología a partir de la década de 1970 con los estudios de Branislava Susnik. Debemos mencionar, sin embargo, que la autora realizó sus investigaciones desde el Paraguay. En el ámbito nacional el cambio de enfoque para el estudio de los grupos chaqueños está representado por Cordeu y Siffreddi (1971), autores que no serán analizados aquí dado que para el período que estudiaremos -siglo XVIII- retoman principalmente los aportes de Susnik. También en el ámbito nacional, y dentro del marco de regímenes militares, surgen una serie de publicaciones del Círculo Militar, como la de Scunio (1972). Las mismas retoman la cuestión histórica de los grupos indígenas desde una perspectiva en la cual la conquista del territorio chaqueño y patagónico es tomada como el punto constitutivo de la unificación nacional. Estos trabajos están escritos en un tono heroico a través del cual se intentaba presentar ciertos crímenes de guerra y exterminios masivos no solo como fundantes sino también necesarios para la pacificación y organización nacional. La historia de la “conquista del desierto” y de la “pacificación del Chaco” fueron recordadas con nuevo ímpetu.

Los estudios de Branislava Susnik retomaron en cierta medida el camino abierto por Kersten, sentando desde el culturalismo las bases para el estudio de la especificidad interna de los diferentes grupos chaqueños. En su obra se conjugan la búsqueda de los rasgos característicos de cada uno de los grupos étnicos -incluso al nivel de sus parcialidades- con el estudio diacrónico del complejo proceso de cambios que tuvo lugar, diferencialmente, en cada una de estas unidades. El estudio de estas transformaciones es realizado teniendo en cuenta las múltiples interacciones a nivel intra e interétnico. Si embargo, debemos señalar la presencia de una visión

esencialista que subyace en sus escritos, expresada a través de la noción de “ethos” como aquel conjunto de prácticas y creencias propias de un pueblo que determina su relación con los demás más allá de las condiciones materiales.

En la década de 1980 Liliana Fuscaldó (1982) realizó un acercamiento a la historia de los grupos chaqueños desde una perspectiva marxista. Si bien el problema de análisis que la autora aborda pertenece al siglo XX, la explicación histórica previa se constituye no solo en un fragmento de su estudio, sino también parte de un marco argumentativo más amplio. La caracterización que realiza de los grupos indígenas del Chaco para el siglo XVIII estará marcada por el grado de pertenencia a una “comunidad” dada por el tipo de “propiedad comunal” de la tierra y de los medios de producción. Como analizaremos en el eje siguiente, las modificaciones en los patrones de acceso a la tierra caracterizarán a esta “comunidad”. Creemos que en lo que respecta al siglo XVIII la autora trabaja con un marco conceptual rígido, con lo cual su análisis pareciera desprenderse más de este marco teórico que de las referencias históricas concretas de los grupos chaqueños. Sin embargo, este mismo marco es el que le permite explicar el proceso de cambios sociales en un contexto mayor al de los propios indígenas. Las transformaciones sociales producidas dentro de las comunidades indígenas durante el siglo XVIII son analizadas por esta autora a partir de sus relaciones con la sociedad colonial en un contexto de expansión del capitalismo mercantil.

En un nivel de análisis más acotado, pero no por esto de menor relevancia, Miguel Angel Palermo realizó en 1986 una crítica al enfoque con el cual el tema específico de la adopción del caballo había sido tratado hasta el momento. Un año antes, Schindler (1985) había publicado un trabajo en el cual analizó el proceso de adopción del caballo entre los grupos guaycurú. El artículo de Palermo será quizás el último trabajo que señale la importancia de estudios que intenten rescatar la especificidad necesaria para abordar, en una segunda instancia, un examen comparativo. A partir de 1990 y hasta el presente se darán una serie de producciones que, quizás paradójicamente, orientadas al tratamiento de problemáticas concretas sacrificarán la heterogeneidad étnica.

Fuera del marco académico nacional, Saeger (2000) realizó un estudio de los grupos Guaycurú durante el siglo XVIII a partir de las reducciones. Este autor combina la especificidad de cada uno de los grupos con apreciaciones más generales. En su libro, si bien menciona una gran cantidad de fuentes, no queda claro si trabajó específicamente con ellas. Su descripción parece basarse en un modelo de grupos cazadores-recolectores muy general y los textos de las fuentes

no son citados para sostener sus argumentos. De esta manera queda oculta la lectura realizada de las mismas.

### ***1. Definición de los grupos Mocoví***

En primer lugar, y antes de comenzar a analizar aquellos criterios de clasificación sostenidos a lo largo del tiempo por diferentes autores, creemos necesario realizar una aclaración relacionada con el criterio de selección bibliográfica. En este punto hemos incluido solamente aquellos autores que hayan realizado un trabajo de clasificación de estos grupos. Esto implica que toda la bibliografía que mencione a los grupos mocoví sin haber problematizado en torno a su clasificación no será tratada aquí.

Kersten es el primer autor que aborda desde una perspectiva antropológica el estudio de los grupos chaqueños en *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta fines del siglo XVII* (1968). El autor señala para los grupos chaqueños la correspondencia lingüística como único principio de clasificación dada su homogeneidad “antropo-geográfica”. La justificación de este criterio de clasificación se desprende de una concepción homogeneizante de las costumbres, de la “cultura” de los diferentes pueblos a partir de una percepción bastante determinista entre el medio ambiente y el hombre: “La naturaleza, el suelo y el paisaje como un todo, no solo influyen psicológicamente sobre las costumbres, usos y creencias religiosas de un pueblo, sino que determinan también el acervo etnográfico, el material de sus herramientas y sus armas” (1968: 2). La homogeneidad climática del medio ambiente y sus recursos habría generado consecuentemente una homogeneidad cultural entre los pueblos chaqueños, sobre todo a partir de la introducción del caballo. Dada esta homogeneidad cultural el autor se inclina hacia una clasificación lingüística en la que identifica dos grandes grupos: el grupo de habla guaraní y el grupo de habla no guaraní en cual ubica una serie de grupos lingüísticos en mayor o menor medida emparentados<sup>3</sup>. Dentro de los grupos no Guaraní, los Mocoví, al igual que los Tobas, Abipones y Mbayá Caduceos se encuentran en el subgrupo Guaycurú. No encontramos dentro de esta clasificación ningún rasgo que diferencie a los mocoví de los tobas o abipones. No obstante, en el análisis que realiza referido a la historia de las tribus chaqueñas, cada uno de estos grupos -mocoví, abipón, toba, etc.- es tratado separadamente.

---

<sup>3</sup> Guaycurú, Mtaco – Mataguayo, Vilela- Lule, Maskoy- Lengua- Enimagá, Guentusé, Zamucu, Chiriguano y Guaná Chané. Idem:39- 40.

A la clasificación lingüística el autor superpone el criterio racial. De este modo los grupos guaraní y no guaraní parecerían diferenciarse también como “razas” diferentes. El concepto de raza en este autor denota simplemente diferencias físicas y debemos resaltar que no está ligado a valoraciones. Superpuesta a la clasificación lingüístico-racial, el autor divide los pueblos sudamericanos en un “grupo de pueblos que culturalmente han alcanzado un grado superior” (Kersten 1968: 1) y otro grupo de pueblos “primitivos”. Los pueblos andinos -pertenecientes al “grado superior”- se caracterizarían por el desarrollo de usos y costumbres, modos de sentir, pensar y una cultura material común, determinados por el medio natural. El resto de los pueblos parecería caracterizarse por una imposibilidad de crear lazos culturales, de pensamiento, etc. Esta propuesta del autor, en la que clasifica a los pueblos por el grado de desarrollo cultural, se corresponde con un sesgo evolucionista y positivista presente en el pensamiento científico de la época. En Kersten, la pauta de clasificación que prima es la lingüística aunque, dada su tendencia evolucionista, el grado de “desarrollo cultural” de cada grupo lo lleva a delinear una escala de “progreso”. Los mocoví resultarían ser un grupo de pueblos pertenecientes a la familia lingüística guaycurú que habrían alcanzado un bajo nivel en cuanto a su desarrollo cultural.

La segunda corriente que analizaremos es la de los “fundadores” de la primera obra histórica referida a la Argentina, la *Historia de la Nación Argentina*, publicada en 1936. Entre ellos, los que escriben sobre los pueblos chaqueños son Palavecino y Canals Frau. A caballo entre la etnografía y la historia, ellos fueron los que introdujeron a los grupos indígenas dentro de la historia oficial.

La manera en que estos autores combinaron las disciplinas mencionadas provocó, a nuestro entender, una fuerte confusión entre el pasado y el presente de los grupos aborígenes. Ejemplo de ello es el capítulo preparado por Palavecino para la obra mencionada titulado “Las culturas aborígenes del Chaco”. Lo que llama la atención del mismo es que no obstante estar ubicado en la sección dedicada a la historia precolombina, el autor realiza una descripción etnográfica de los grupos aborígenes contemporáneos a su época.

Palavecino (1932, 1939, 1951, 1964) menciona la unidad tribal y enumera cada uno de los grupos chaqueños. Sin embargo, el criterio de clasificación que establece refiere a un nivel más amplio que el de las naciones o grupos indígenas, y se corresponde con la división entre agricultores y cazadores- recolectores. Esta separación responde a un criterio “cultural”, definiéndose el mismo a través de la clasificación de un conjunto de “elementos característicos” (Palavecino 1939: 229). El autor, guiado por la búsqueda de “distritos culturales” caracterizados

por cierto grado de autonomía respecto de sus distritos circundantes, cada uno de ellos portadores de una funcionalidad específica dentro de lo que denomina las “grandes unidades culturales de Sudamérica” (1939: 223), privilegia el criterio de clasificación económico (presencia diferencial de recursos). Dentro de las “unidades culturales de Sudamérica” diferencia a los “cazadores- recolectores” de los “agricultores”. Los cazadores-recolectores son definidos en términos de una economía “parasitaria, en la que el hombre toma del medio natural su subsistencia sin compensar el consumo”, en oposición a los pueblos agricultores los cuales “mediante el cultivo del suelo y la cría de animales domésticos, se conserva y aumenta el caudal de recursos naturales” (1939: 223). Los pueblos del Chaco, dentro de los grupos cazadores-recolectores, conforman un “distrito cultural”. Para definir a cada uno de estos “distritos”, el autor confecciona una larga lista de ítems entre los que podemos encontrar: recursos disponibles, artefactos, tipo de liderazgo, cosmología y modalidades de trabajo, entre otros. Dentro de los “Pueblos del Chaco” no realiza ningún tipo de sistematización para definir lo que él reconoce como “los pilagá” o “los mocoví”. El resultado de esto es una notable unificación de todos los aspectos de la vida material y espiritual de los diversos pueblos chaqueños, de su historia y de su porvenir.

Canals Frau (1973) establece desde un principio el criterio de clasificación racial, definiendo a “la raza” como el “conjunto de individuos de la misma especie que se distingue de otros conjuntos de la misma especie por una serie de caracteres morfológicos que son hereditarios” (1973: 33). Tales caracteres serían el resultado de la especialización y adaptación de cada organismo a una determinada región geográfica. Dentro del nivel racial (blanco - negro - amarillo), se encontraría el de los “tipos raciales”. La pertenencia de un individuo a un tipo racial está dada por la presencia de una serie de índices antropométricos y de mediciones fenotípicas directas. El autor reconoce asimismo que toda agrupación humana se constituye como tal tanto por una herencia biológica, como por una herencia cultural y lingüística. La “cultura” estaría definida como “todo ese conjunto de técnicas y costumbres, valoraciones y comportamientos, que por ser propios y peculiares de los distintos grupos humanos y de la obra de infinitas generaciones, constituye la herencia social de los pueblos” (1973: 36). La clasificación cultural se define también por medio de ciertos índices como la economía, la vivienda, la ergología, la constitución política y social y la cultura espiritual. Finalmente, el criterio lingüístico está presente como determinante cultural en tanto precede al individuo y se constituye en el elemento más eficaz de penetración cultural.

Los mocoví son clasificados por el autor como una entidad perteneciente al grupo lingüístico guaycurú al igual que los abipones, tobas, mbayaes, payaguás y pilagás. Estas entidades están agrupadas dentro de los denominados “pueblos de las llanuras”. Además reconoce diversos tipos de asociación, como la “nación” y el “pueblo”. El “pueblo” es un conjunto de individuos cuya agrupación está dada por la uniformidad cultural, lingüística y por una tradición histórica más allá de las diferencias raciales. La “nación” puede a veces superponerse con el pueblo, sin embargo remite a

“un concepto político, que aparece cuando, en el devenir histórico- sociológico, las agrupaciones étnicas o pueblos cobran conciencia de su propia personalidad y se unen políticamente. Al hacerlo, constituyen una nación. De ahí que por nación se entienda un conjunto de individuos organizados políticamente, ya en una confederación tribal, ya en un Estado” (Canals Frau 1973: 46).

Si la “raza” corresponde a una unidad zoológica o antropológica (biológica), el “pueblo” tendría su referente en una unidad histórica, cultural y lingüística, y la “nación” en una unidad política. La pregunta que surge entonces es cómo caracteriza el autor a los grupos mocoví. En principio parecerían corresponderse con los tres tipos de unidades: biológica, cultural y política. Sin embargo, el autor especifica que la “nación” ha sido confundida con el “pueblo” por los cronistas y escritores antiguos quienes, “al referirse a los numerosos pueblos indígenas con que tropezaban a cada paso en territorio argentino o americano, los calificaban generalmente de ‘nación’” (1973: 46). Según Canals Frau, estas asociaciones no constituían “naciones”, sino subdivisiones de “pueblos”. Los grupos mocoví serían una entidad biológico-racial, histórica, lingüística y cultural. Sin embargo, es negada la posibilidad de reconocer a estos grupos como “naciones” o unidades políticamente organizadas. Por otro lado, el autor establece, refiriendo a la categoría “pueblo”, que cualquier argentino -ya sea de nacimiento, emigrante, de larga o corta genealogía radicada en el país y más allá de sus rasgos fenotípicos- debe sentirse orgulloso y participe de la emancipación americana. Así el autor confunde la “nación” con el “pueblo”. Esta confusión no es inocente, ya que le permite disolver la multiplicidad de pueblos o naciones presentes en el territorio argentino dentro de una entidad nacional argentina en la cual se confunde lo político y lo histórico, homogeneizando a la población bajo un espíritu común y más allá de sus experiencias concretas.

A modo de síntesis, podemos decir que en Canals Frau los mocoví remiten a una agrupación cultural, lingüística y racial, no obstante no pueden ingresar al estatus de “naciones” y su existencia como “pueblo” diferenciado de los otros grupos chaqueños es confusa.

A partir de la década de 1960 los diferentes ejes clasificatorios que hemos visto hasta aquí, racial, lingüístico y cultural, siguen diferentes trayectorias. El principio racial es dejado de lado; el lingüístico se mantiene, marcándose sus limitaciones; y finalmente el cultural será integrado dentro de una perspectiva sociocultural más dinámica.

La importancia de la cuestión lingüística radica en la relación existente entre la terminología y sus prácticas asociadas. En la actualidad se ha aceptado y utilizado la clasificación lingüística solo al nivel de los grandes troncos (Mbayá-Guaycurú, Lule-Vilela, Mataco-Mataguayo, Tupí-Guaraní y Arwac, Cordeu y Siffreddi 1971) en tanto su correspondencia con unidades menores no ha sido revisado. Braunstein realizó en 1971 un estudio en el que abordaba la organización social de los grupos del Chaco a partir de sus rasgos internos combinando la investigación histórica con la etnografía y la lingüística. En este trabajo realizó una caracterización a un nivel global de los troncos lingüísticos tratando de delinear las pautas de residencia, filiación y asociación relacionados con aquellos. Estableció para los Guaycurú pautas exogámicas, línea de descendencia bilateral y una tendencia a la residencia matrilocal. Sin embargo el estudio posee dos limitaciones: por un lado su extensión, la cual se restringe desde el último cuarto del siglo XIX hasta el presente; por el otro que puede aplicarse, como hemos aclarado, solamente al nivel de los troncos lingüísticos y no al nivel de los grupos en sí mismos.

Braunstein y colaboradores (2002) advierten que los pueblos chaqueños no son lingüísticamente homogéneos, sino que, dado el prolongado tiempo de contacto, presentan préstamos y variaciones. Santamaría (1996) adhiere a esta postura afirmando que en el Chaco, tras siglos de contacto, la clasificación lingüística no permitiría acceder a pautas de identificación étnica. Asimismo establece la dificultad presente en el manejo de las fuentes coloniales en las cuales las confusas denominaciones étnicas no apelarían necesariamente a agrupaciones sino a categorías sociales.

Llegamos así al análisis de la bibliografía que se focaliza en las pautas socioculturales, en la especificidad de la estructuración y organización social interna de los grupos. Una de las autoras más prolíficas dentro de este tipo de enfoque es B. Susnik. Esta autora ha caracterizado a los grupos mocoví del período colonial teniendo en cuenta el carácter y estructura de sus asociaciones, las pautas culturales posiblemente articuladas a su demografía, el modo de producción y las posibles subdivisiones en torno a las relaciones interétnicas, entre otras. Para los grupos mocoví específicamente la autora señala que habrían tenido el índice demográfico más elevado dentro de los grupos guaycurú, con los cual sus asentamientos habrían contado con

una elevada densidad demográfica como consecuencia de la falta de sistemas de regulación de la natalidad como el infanticidio. En cuanto al tipo de liderazgo señala un sistema cacical basado en el prestigio hereditario. Este liderazgo habría configurado una sociedad “clasista, militarista y patriarcal” (Susnik 1971: 165). Los líderes tradicionales se habrían distinguido a través de diversas prácticas sociales, como el precio de la novia y la utilización de un lenguaje especial. Asimismo la autora señala que las pautas tradicionales de organización económica y socioceremoniales no habrían habilitado a “los nobles” a usar el trabajo de “los comunes”, ni habría existido una autoridad de tipo impositiva (Susnik 1981: 26-27). Por otro lado, y como un dato que tendremos que contrastar con las fuentes, establece que no habría habido entre los mocoví una tradición de cautivos ni de antropofagia. Pero sobre todo, la autora caracteriza a estos grupos por su orientación bélica. Los rituales y trofeos de guerra habrían servido para reforzar el espíritu guerrero y de superioridad étnica. La importancia de la ceremonia de la cabellera, según refiere la autora, residía no solo en la autoafirmación de la superioridad étnica sino en que “expresaba la orientación incentivada hacia la conducta agresiva” (1981: 37). La pauta guerrera es expresada en términos de “ethos belicoso” (1972: 26), entendida como una pauta subsistencial que regularía la interacción del grupo con los demás grupos y el ambiente más allá de los factores materiales.

Si bien consideramos que la autora es quien ha examinado con mayor precisión la especificidad interna de los diferentes grupos chaqueños a través de un enfoque dinámico -el cual podremos apreciar mejor al analizar los cambios socioculturales-, en su análisis subyace una línea de carácter esencialista, la cual se evidencia en su definición de “ethos belicoso”. En torno a este punto Santamaría (1996) propone reflexionar planteando la posibilidad de que el “ethos guerrero” está más bien relacionado a una estrategia dinámica vinculada a las diferentes condiciones económicas, demográficas y sociales experimentadas, que a un rasgo distintivo de la “cultura” mocoví e incluso guaycurú.

Fuscaldo definió a las comunidades chaqueñas, antes del contacto, como sociedades ideales e igualitarias. La posesión comunal de la tierra sería el rasgo característico de estas “comunidades naturales” (1982). El contacto con el blanco habría suscitado modificaciones en torno al régimen de tenencia de la tierra y, por lo tanto, sobre el tipo de relación social establecida entre los integrantes de las tribus. Creemos que en su análisis el marco conceptual prevalece por sobre el análisis de los rasgos específicos de estos grupos ya que, como veremos más adelante, no existió tal posesión comunal de la tierra.

Los estudios que se han realizado en los últimos años del siglo XX y que llegan hasta la actualidad provienen en su mayoría del campo de la historiografía. Entre ellos podemos mencionar autores como Vitar (1995, 1997, 2001a y b y 2003), Santamaría (1996, 1998, 1999, 2000) y Paz (2002). Desde diferentes ámbitos académicos estos autores han centrado su interés en problemáticas específicas tales como la alteración en los roles femeninos entre los grupos reducidos (Vitar 2001a), las modificaciones en las jefaturas a partir del contacto con agentes coloniales (Vitar 2003) y la economía de estos pueblos (Santamaría 1996 y 1999 y Paz 2002) entre otros temas. Este interés por problemáticas específicas se combina con una simplificación del panorama etnográfico. Unifican así dentro de los grupos chaqueños, ya sean cazadores-recolectores o agricultores, pedestres o ecuestres, a una serie de pueblos con características e historias particulares, sin realizar un análisis comparativo del devenir histórico de cada grupo. La especificidad del panorama étnico delineado por Susnik se pierde de manera conciente e incluso es sustentada como un recurso metodológico por autores como Santamaría (2000). Estos estudios tienden a desdibujar las diferencias y características propias de los diversos grupos indígenas del Chaco, aglutinándolos como un conjunto social -es decir, no étnico.

En el tipo de trabajos que asumen esta postura -explícita o implícitamente- se pierde la caracterización de los grupos mocoví como un grupo étnico culturalmente diferenciado y en estrecha relación con otros grupos. La aparente neutralidad con la cual estos trabajos abordan la diversidad y las complejas relaciones interétnicas no puede ni debe entenderse como tal. Pararse del lado de la homogeneización o de la diferenciación e interacción étnica no debe ser una declaración de principios formulada a priori sino una postura que haya su correlato en las fuentes.

## ***2. Transformaciones sociales durante el siglo XVIII***

En este punto estudiaremos la bibliografía que analizó los cambios operados entre los grupos mocoví durante el período en cuestión. Los asuntos que puntualizan la mayoría de los autores giran en torno a dos cuestiones: por un lado, la introducción del caballo dentro de la economía y organización social de los pueblos cazadores recolectores en general, y de los mocoví en particular; por el otro, el efecto de las reducciones sobre el liderazgo político, religioso, sobre las pautas de movilidad y también sobre la organización social de estos grupos. Los autores que trataremos provienen de la antropología o la etnografía más que de la historia. Se han interesado

más en la cuestión de los cambios que los historiadores, quienes casi no abordaron esta problemática.

El primer autor que analizaremos será nuevamente Kersten. Como primer factor de cambio el autor menciona al caballo, estableciendo que su introducción -la cual fecha a fines del siglo XVII- habría generado entre los chaqueños un proceso similar al que tuvo lugar entre los indios norteamericanos. La adopción del caballo habría fomentando un proceso de “asimilación” y “simplificación etnográfica” sobre las tribus chaqueñas que lo adoptaron. Según el autor implicó también la adopción de ciertos elementos asociados a la pauta ecuestre como la flecha [sic] y la lanza, así como también un incremento en la movilidad. El autor inscribe este proceso dentro de un marco mayor de presión por parte de la sociedad colonizadora. Como consecuencia de la incorporación del caballo y de la presión colonizadora, los chaqueños ecuestres (tobas, mocoví y abipón) habrían desarrollado una tendencia expansionista ligada a una nueva pauta económica de saqueo del ganado caballar, vacuno y ovino, los tres utilizados para la subsistencia. El caballo se habría convertido así en un elemento de primera necesidad para estos grupos, porque les permitía obtener a los otros animales.

La adopción de distintos tipos de ganado también constituye una modificación importante que el autor advierte, sobre todo en lo que respecta a su cría. Entre ellos figuran el ganado caballar, el ganado vacuno, el ganado ovino y el caprino. Según el autor, al igual que el ganado caballar, el ganado vacuno era incorporado mediante el saqueo y utilizado para el consumo interno -no llegó a advertir su utilización en el comercio- y su adopción se habría realizado con mayor lentitud en tanto habría dificultado las expediciones de saqueo y guerra llevándolos hacia una vida más sedentaria.

Por otro lado, Kersten advierte una serie de modificaciones derivadas del asentamiento en las reducciones, las cuales habrían afectando las condiciones de vida de los pueblos, su cultura, ideas religiosas y, finalmente, el panorama étnico en general. Sin embargo, el autor no analiza estas cuestiones. La única pauta ligada a las reducciones que examina está ligada a la adopción del ganado. Como ya hemos visto, el autor relaciona la adopción del ganado vacuno para el consumo con una pérdida de la movilidad. La misma habría favorecido el asentamiento y la posterior adopción de prácticas agrícola-pastoriles en detrimento del ganado caballar y la movilidad. Creemos que el pasaje de la vida nómada cazadora- recolectora a la sedentarización agrícola que el autor propone, está relacionado con el marco teórico evolucionista con el cual analizó a los chaqueños.

La referencia que haremos a Palavecino y a Canals Frau en este punto será por demás breve. Tal brevedad responde al enfoque por ellos utilizado, el cual imprimió una impronta fuertemente ahistórica y homogeneizante sobre los grupos indígenas, dificultando la comprensión de los cambios que pudieron haber ocurrido entre ellos. Diremos por lo tanto que estos autores reconocen como importantes dos factores: por un lado la introducción del caballo; por el otro el contacto con el blanco y el asentamiento en reducciones de carácter “civilizante”. Según Canals Frau (1973), la adopción del caballo implicó un acrecentamiento de la movilidad y un aumento de la belicosidad. En cuanto a las consecuencias del establecimiento de relaciones con la sociedad hispanocriolla, Palavecino (1964: 388) señala que solo a partir del contacto con estos grupos los chaqueños habrían logrado hacer su ingreso a la sociedad y a la “experiencia humana”. Canals Frau indica que los jesuitas “Trataban de civilizar a los indios reduciéndolos a poblados” (1973: 314). El asentamiento en pueblos de reducción fue interpretado por estos autores como un cambio radical en la vida y las costumbres de los pueblos que habrían ingresado a ellos en una especie de estado “subhumano”. Sin embargo, como hemos señalado, la fusión del pasado y del presente de los grupos indígenas oscureció en estos autores el estudio del proceso de cambios.

El análisis elaborado por Susnik retoma la historicidad y el dinamismo de los cambios que tuvieron lugar desde la adopción del caballo hasta el asentamiento en las reducciones durante el siglo XVIII. La autora reconoce, en cuanto a la adopción del caballo, una sustitución del modelo “cazador-caminante-presa” por el de “asaltante-ecuestre-botín” ligado a un fortalecimiento de su “etnocentrismo prepotente”. Entre las ventajas de la adopción del complejo “caballo-lanza-jinete” por parte de las tribus guaycurú, la autora señala que el mismo

“llegó a satisfacer sus naturales ambiciones: la rapidez de desplazamientos, la eficacia de nuevas tácticas empleadas en las cacerías, la seguridad de victorias sobre sus vecinos pedestres, el ethos de superioridad étnica, la autoexaltación del hombre guerrero y -luego-, la igualdad competitiva con los mismos pobladores criollos” (Susnik 1981: 8).

La autora señala que el caballo se constituyó para los chaqueños en un factor imprescindible para su subsistencia, relacionándolos cada vez más -a través de la apropiación y del comercio- con los establecimientos criollos. En cuanto a los elementos asociados al caballo la autora señala la adopción del hierro, la lanza y el ganado. En el plano social, el caballo entre los grupos mocoví no habría promovido -como entre los demás grupos guaycurú- el surgimiento de líderes botineros. De esta manera, la diferenciación social y el liderazgo político entre los mocoví se habría mantenido, según Susnik, ligada al autoridad de las bandas tradicionales patrilineales

combinándose con la nueva pauta subsistencial ecuestre y con las posibilidades de entablar relaciones con la sociedad colonial. Las reducciones son un vehículo de esa articulación colonial a través de la venta de ganado. La autora las denomina entonces “asientos-reducciones”, estableciendo que el intercambio interétnico estaba ligado a un aprovechamiento conjunto criollo-mocoví de la caballada, el cual no favoreció la adaptación a la vida reduccional en términos de asentamiento y sedentarización:

“Los indios se convirtieron en ‘peones piratas para el robo del ganado’ al servicio de los criollos y los mismos soldados de la guardia [...]. Los Mocoví en su nuevo rol de ‘peones piratas’ trataban de no entorpecer sus relaciones con la población criolla y pretendían mantener sus asientos en la ribera chaqueña con el propósito de una rápida comunicación-vado” (Susnik 1981: 31).

La articulación lograda a través de la venta del ganado y del establecimiento de las reducciones permitió la introducción de diversos bienes tales como la sal, el tabaco y la yerba mate. Este intercambio fue generando una interdependencia cada vez mayor entre los grupos mocoví y la sociedad hispanocriolla. Las múltiples articulaciones comerciales habrían permitido el surgimiento de nuevos líderes, hábiles en la consecución de tales bienes. La introducción del ganado ovino en las reducciones también habría generado modificaciones en la organización social y en cuanto a la producción. El tejido de la lana se habría constituido en una actividad netamente femenina, ingresado la mujer en las redes más amplias del comercio con la sociedad criolla a través del tejido de ponchos y mantas. Según la autora, la producción textil habría posibilitado a las unidades domésticas insertarse aisladamente en el mercado. A raíz de estas múltiples consecuencia de este contacto con la sociedad colonial, el grupo doméstico habría adquirido la posibilidad de desligarse de los líderes y habría producido una desintegración “psicomental” de la sociedad:

“Tenían caballar, ganado, ovejas, realizaban trueques o robos, desarrollaron la manufactura del tejido; empero, faltaba una adecuada organización socioeconómica, siendo la antigua pauta siempre fluctuante e imprevista frente al nuevo acondicionamiento; no se logró una economía integrada comunal a través de los intereses de los grupos domésticos. La adopción de algunos elementos culturales nuevos, mediados por las oportunidades periféricas, no se identificaba con una adecuación psicomental; el viejo utilitarismo económico, la vieja dependencia de las “fuentes inmediatas” de la subsistencia, el aprovechamiento simple y no la producción, seguían dominando la vivencia esencialmente “presencial” de los mocoví: caza-caballo-carne-sal-tabaco-tejido-trueque, cuando la vida de la comunidad reducíase a las hazañas de los abuelos y padres (Susnik 1982: 34).

La autora concibe a los grupos mocoví como una entidad portadora de un “ethos”. Las modificaciones generadas por las nuevas prácticas económicas habrían desencadenado un

proceso de desintegración social y de pérdida de los caracteres *proprios*. El “ethos”, como el conjunto de rasgos característicos, es presentado como una esencia inmutable. El análisis de Susnik muestra, a nuestro entender, una virtud y una limitación. Por un lado es el primer estudio que trata de abordar el complejo proceso de cambios operado desde el contacto en cada uno de los grupos chaqueños. Sin embargo, la reificación de su esencia no permite advertir las múltiples estrategias dinámicas utilizadas por los mismos grupos.

Fuscaldo trató conjuntamente a los grupos tobas, mocoví, abipón, lule, vilela y mataco. Estos grupos tenían un *modo de producción social* basado en la caza, recolección y pesca. El agotamiento de los recursos de una zona generaba desplazamientos “siguiendo los movimientos de los animales y la estación del año” (Fuscaldo 1982: 2). La organización del trabajo se basaba en las relaciones de la “propiedad comunal directa” (1982: 3) de la tierra. Retomando a Marx, las reconoce como un tipo de sociedad primigenia, la *comunidad tribal* entendida como “el cuerpo común natural, espontáneamente desarrollado, a los lazos comunes de sangre, lenguaje, costumbres, etc.” (1982: 6). La relación de los individuos respecto a sus sociedades está dada así por la propiedad común de la tierra: “En tanto miembro de la comunidad, el individuo tiene la posesión de la tierra. Por tanto, propiedad significa pertenecer a una tribu. El hombre se considera propietario comunal y propietario de la comunidad que produce y reproduce por medio del trabajo vivo” (Fuscaldo 1982: 4).

La conservación y adquisición de territorio, incluso mediante la guerra, se constituye en la condición previa para la explotación del mismo. La propiedad comunal de los medios de producción y en especial del territorio eran, según Fuscaldo, los elementos constitutivos de las comunidades aborígenes del Chaco antes del contacto. A partir del contacto, la multiplicación del ganado cimarrón habría constituido el origen de las modificaciones socioculturales. La incorporación del caballo y la práctica de la cría -no era utilizado para consumo- incrementaron su movilidad y les permitieron realizar grandes expediciones en busca del ganado vacuno, reservado para la alimentación. La intensificación de las actividades bélicas para la consecución del ganado vacuno habría generado importantes cambios en la organización social y política de estas tribus en tanto la propiedad comunal original habría sido suplantada por la propiedad privada. En primer lugar señala un proceso de diferenciación en estamentos que, a lo largo del tiempo, habrían desarrollado estrategias de diferenciación social como giros dialectales específicos, una tenencia hacia la endogamia -hacia el interior de los estamentos- y finalmente la posibilidad de integrarse dentro del grupo de prestigio a través de las actividades bélicas.

El asentamiento en reducciones y la integración dentro de circuitos mercantiles más amplios también habrían contribuido a la transformación de aquella estructura original. Dentro de un contexto de “desposesión de las condiciones materiales de existencia de las tribus” (Fuscaldo 1982: 24) y de la expansión del capital comercial la autora inscribe el surgimiento del *malón*, una forma de saqueo organizado que permitía a estas “tribus” insertarse en el mercado: “Las tribus guaycurú fueron transformadas así por el capital comercial en una especie de “campesinos a caballo”, entendiéndose por “campesino” al productor directo que utiliza mano de obra familiar (1982: 24). La nueva modalidad de producción se habría constituido en el pilar de la economía indígena a partir de siglo XVIII. El malón también es interpretado como una nueva modalidad de protesta y de resistencia ante el avance criollo.

En el análisis de Fuscaldo notamos que el marco teórico prevalece por sobre el análisis concreto de los grupos en cuestión. Este marco teórico la lleva a reconocer condiciones de propiedad de la tierra y sus recursos, condiciones de constricción ambiental determinantes de un modo de vida y finalmente condiciones de inserción en el mercado en términos meramente “ecuestres”.

En el artículo “Algunas reflexiones sobre el llamado ‘complejo ecuestre’ en la Argentina”, Palermo (1986) planteó la necesidad de estudiar las variantes autóctonas de la adopción del caballo ya que autores como Braunstein (1983), traspolaban el caso de las llanuras norteamericanas al ámbito chaqueño. Esta tendencia se desarrolló desde principios de siglo cuando Kersten señaló la unificación cultural resultante de la introducción del caballo. Martínez Sarazola, ya en la década de 1990, concibió tal fenómeno como causante de la transformación total de la cultura de los grupos del Chaco. Oportunamente el trabajo de Palermo (1986) señaló las principales falencias de la noción del “horse complex” en la literatura especializada. Indicó que, entendido como un conjunto de rasgos asociados o como un proceso determinante de un modo de vida, aún no se han identificado los rasgos orgánicamente relacionados con el caballo, no se lo ha estudiado dentro de los contextos económicos específicos dentro de los cuales fue adoptado y, finalmente, señaló una falta de discusión sobre el tema que permita -a través de un análisis comparativo- establecer la pertinencia de un complejo para el área sudamericana o no.

Casi al mismo tiempo que Palermo señalaba estas falencias, Schindler (1985) realizaba un estudio que daba cuenta de las características de la adopción del ganado caballar entre los grupos guaycurú a través de tres variables: las características ecológicas, históricas e

ideológicas que habrían permitido su difusión. Estableció así la asociación del ganado caballar con el vacuno y la importancia de las pautas culturales propias -relacionadas con la movilidad y la capacidad bélica- de los grupos que habrían pasado a constituirse en ecuestres. Asimismo señaló la importancia de la inserción comercial a través del ganado caballar y vacuno y las posibilidades que estos ganados les habrían brindado en cuanto al mantenimiento de su autonomía.

A partir de la década de 1990 y hasta la actualidad se realizaron, en el ámbito nacional, una serie de estudios que comenzaron a estudiar problemáticas más acotadas aunque simplificaron la presentación del panorama étnico. Entre ellos podemos encontrar los estudios de Vitar (1995, 1997, 2001a y b y 2003). Esta autora estudió dentro del contexto de las reducciones la modificación del rol de las mujeres chaqueñas (2001a) y las consecuencias del proceso de evangelización sobre el liderazgo shamánico y político (2001b y 2003).

Respecto a la modificación del rol de las mujeres (Vitar 2001a), la autora propone que la vida reduccional habría modificado una serie de prácticas que las mismas desarrollaban en la vida ritual y ceremonial. Las reducciones habrían fortalecido el papel de las mujeres como productoras (materiales) por sobre sus actividades tradicional ligadas también a la reproducción biológica y simbólica de la sociedad. En cuanto a las modificaciones en el liderazgo shamánico (Vitar 2003), la autora advierte que no solo las prácticas jesuíticas habrían tendido a disminuir su importancia, sino que también los líderes políticos, interesados en neutralizar el poder de los shamanes, habrían ayudado en este proceso. En cuanto al liderazgo político (Vitar 2001b), la autora señala el surgimiento de las “jefaturas intervenidas”. Según ella, la merma del poder de los líderes dentro de las reducciones dada la provisión del vacuno por parte de los jesuitas y como consecuencia de la declinación de las actividades bélicas habría sido equilibrada sólo a través del respaldo español. Los jefes establecidos en las reducciones, manipulados por los españoles (2001b: 32) habrían logrado así conservar su lugar dentro de las reducciones.

Los trabajos de Santamaría (1999) y Paz (2002) respecto a las actividades económicas de los grupos chaqueños también se hallan dentro de esta corriente. Estos trabajos no reparan en las diferencias existentes entre los pueblos agrícolas y los cazadores-recolectores y pescadores de la región. Abordan las prácticas económicas desde una perspectiva que tiende a reforzar la visión de estos grupos indígenas como cazadores-recolectores, pueblos sin capacidad de previsión, constreñidos por un ambiente hostil. Asimismo plantean un tipo de organización social del tipo

de las jefaturas y establecen la territorialidad en términos de acceso exclusivo de los recursos sobre determinadas áreas como características fundamentales.

Estos estudios, si bien tienden a centrarse en ciertas problemáticas de análisis (la economía, el liderazgo político y religioso y el rol de las mujeres), abandonan la especificidad propia de cada grupo y no plantean un análisis comparativo. De este modo, sus apreciaciones se encuentran en un nivel de generalidad tal que se desdibujan cuando se intenta contrastarlas para cada una de las agrupaciones.

En el ámbito norteamericano, Saeger (1995 y 2000) realizó recientemente un estudio sobre las reducciones de indios guaycurú. Como hemos establecido, el autor conjuga el análisis general de los grupos guaycurú con el de cada una de las agrupaciones. Retomando el camino abierto por Susnik, intenta analizar las modificaciones políticas, económicas, sociales y religiosas que tuvieron lugar dentro de las reducciones. Sin embargo, establece que las mismas habrían tenido una importancia mayor a la que les adjudicó Susnik. Este autor resalta la importancia de la articulación comercial a través del ganado, establece que los españoles no habrían tenido la capacidad de manipular a los grupos indígenas en las reducciones, sino que éstos se siguieron movilizandando por sus propios intereses y relaciones previas. Su postulado central refiere a que las reducciones habría intensificado los cambios que se habían generado desde la adopción del ganado caballar y vacuno, señalando el fortalecimiento del poder de los líderes y de la misma estructura social.

Los autores reseñados han observado a los grupos desde una perspectiva que resalta las articulaciones y modificaciones en un plano que podríamos denominar *ecuestre y ganadero*, sin advertir una serie de cambios que tuvieron lugar en las reducciones y que, sin relacionarse con esa articulación ganadera, podrían haber sido significativos. Debemos señalar, asimismo, que ningún autor ha abordado el problema de las reconfiguraciones identitarias a partir del establecimiento en las reducciones.

## *Metodología y fuentes*

El presente estudio se realizó a partir de la lectura de diferentes corpus bibliográficos. Las fuentes editadas y la bibliografía específica fueron consultadas en diferentes bibliotecas de la Ciudad de Buenos Aires. Entre ellas hemos recurrido a la biblioteca del Museo Etnográfico, la biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, la biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, la Biblioteca Nacional y la Biblioteca del Congreso. Las fuentes inéditas fueron consultadas en el Archivo General de la Nación.

Todas las fuentes fueron escritas durante el siglo XVIII aunque fueron redactadas en situaciones muy diversas y por diferentes agentes coloniales. Para caracterizarlas hemos optado por diferenciar las que fueron producidas por los jesuitas de las que fueron redactadas desde el ámbito gubernamental. A su vez, dentro de las fuentes que fueron producidas por los misioneros jesuitas podemos distinguir aquellas que fueron escritas desde el exilio de las que fueron producidas durante la efectiva estancia de los mismos en los pueblos de reducción.

Entre las fuentes que fueron producidas en América contamos con la *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba* escrita por Pedro Lozano. Esta obra fue el resultado de varios años de estadía del misionero y se publicó en el año 1733 en España aunque, según el editor, la obra ya estaba lista desde el año 1730 por lo que la hemos utilizado para analizar los primeros años del siglo XVIII. Lozano conjuga en este libro un serie de comentarios y notas acerca de las costumbres de diferentes grupos que habitaban la región chaqueña. Si bien expone datos muy detallados de estos grupos, la obra no brinda elementos que permitan ratificar con cuáles de estos grupos realmente tomó contacto y con cuáles no. En este sentido, algunas de las informaciones que expone podrían haber resultado de un proceso de recopilación de relatos producidos por otros informantes -militares, otros agentes eclesiásticos u otros grupos indígenas. Este relato se caracteriza por presentar a los grupos ecuestres principalmente a partir de su ferocidad y del salvajismo. De los mocoví establece que son “caribes”, es decir “comedores de carne humana”, “muy dados a la guerra” y que “no tienen gobierno alguno” (Lozano 1941: 83 y

62). A partir una descripción que caracteriza a estos grupos indígenas como semi-humanos el autor construye un estereotipo que funcionara como justificación de las prácticas opresivas desplegadas desde la sociedad colonial.

En cuanto a las fuentes que fueron producidas desde el exilio, debemos mencionar principalmente el escrito de Florian Paucke *Hacia Allá y para Acá. Una estadía entre los indios Mocobíes*. Luego de haber terminado sus estudios en el Colegio de Córdoba fue promovido como misionero y destinado a la reciente reducción de indios mocoví iniciada por el padre Francisco Burgés en el año 1743. Allí llegó aproximadamente en el año 1750 y se desempeñó durante diecisiete años. Su escrito fue producido desde el exilio, entre los años 1767 y 1773. El hecho de que esta obra haya sido escrita desde el exilio le confiere ciertas particularidades a tener presentes al momento de analizarla. Al haber residido entre los grupos mocoví por un período tan prolongado pudo acercarse a ellos de una forma que no fue posible para otros agentes coloniales. Esta convivencia tan prolongada y el tipo de vínculo que trabó con los indios reducidos le permitieron en varias oportunidades adentrarse con ellos dentro del territorio chaqueño. Si bien estas entradas no son las que más se reflejan en su relato, ellas nos permiten tener una acercamiento a una región desde una perspectiva especial, a la cual difícilmente otros personajes de la sociedad occidental accedieron. Al haberse adentrado en el Chaco acompañado por un grupo de indios mocoví, el misionero pudo tener una visión de la dinámica interna que, si bien estaba condicionada por las concepciones occidentales del poder y de la territorialidad, refleja el panorama interétnico e interparcial por fuera de las situaciones de enfrentamiento características de las entradas coloniales en el Chaco.

La producción de este documento luego de la expulsión también pudo haberlo impregnado de una dosis de crítica hacia los agentes gubernamentales, principalmente aquellos que se desempeñaron en momentos previos y durante la expulsión de la Compañía de Jesús. Asimismo el relato está matizado por un sentimiento de melancolía y de añoranza respecto a aquellos entre los que el misionero vivió durante tantos años. El autor construye así dos tipos de indígenas cuyas cualidades están relacionadas por la aceptación o el rechazo de la doctrina católica y del establecimiento en la reducción. Los indios no reducidos son caracterizados como indios “salvajes” que “han solido llevar una vida de animales sin rey, sin obediencia y sin orden alguno” (Paucke 1943: 146). El contraste que establece entre estos indios y los reducidos puede evidenciarse en el siguiente fragmento:

“Parecía que la merced recibida en el santo bautismo les refulgiere desde los ojos. Yo mismo notaba que aún los no bautizados parecían más salvajes y más huraños que los bautizados, pues aquellos no eran tan alegres ni tan hogareños; no solo sus gestos sino toda su postura indicaba un salvajismo, cuando al contrario en los bautizados se notaba una vivacidad y una animación decidida” (Paucke 1943: 85-86).

Este contraste es lo que lleva al autor a admitir la posibilidad del cambio. El trabajo que llevó a cabo en la misión, en la cual implementó el aprendizaje de las letras, de la música instrumental y vocal y el de diversos oficios manuales lo llevó a defender la capacidad de los indios de adquirir conocimientos a través de la instrucción. Así frente a la pregunta que él mismo se hace sobre si “tienen los indios un entendimiento tan bueno como las gentes en nuestros países?”, responde que “Ellos tienen un entendimiento tan bueno como todos nosotros, pero él no es tan agudo porque ellos viven sin doctrina ni ocasión que podría hacer agudo el entendimiento. Pero instrúyase al indio, enséñesele cualquier cosa que se hace en nuestros países, él imitará todo” (Paucke 1943: 259).

Esta potencialidad que reconoce como immanente a los seres humanos lo lleva a ubicar a los indios a la par de los europeos. Esta comparación será utilizada para establecer una dura crítica al proceso de conquista y al tratamiento que han recibido los indios por parte de los conquistadores quienes “habían avasallado a los indios tratándolos con gran inhumanidad, haciéndolos servir como bestias de carga y dejándolos morir como animales” (Paucke 1943: 281-282). Al describir la explotación de un indio “inocente” el autor exhibe todos los vicios y la corrupción de la sociedad colonial. Sin embargo, la misma necesidad de comparar al indio con el europeo nos informa sobre un contraste. Debemos señalar al respecto que no es una pauta social, política o económica la que utiliza para realizar esta comparación, sino que remarca la identificación étnica.

Toda su obra está acompañada de dibujos coloreados, de gran belleza y detalle, que brindan una abundante descripción de la vida en la reducción, las actividades desarrolladas por los indios, los animales y la vegetación del Chaco. Creemos que estos dibujos le confieren a la obra un valor agregado ya que nos brinda un elemento más para cotejar con esta fuente y con otras.

En cuanto a las dificultades que presenta la obra de Paucke, debemos mencionar que la misma no fue escrita siguiendo un orden temporal. A esto se le superpone el hecho de que el jesuita no señala fechas que nos permitan ubicar los acontecimientos. Esta dificultad ha sido salvada cotejando esta fuente con otras fuentes o con la bibliografía. En primer lugar, hemos podido establecer un eje temporal a través del cual, si bien no hemos podido fechar los acontecimientos,

hemos logrado establecer los procesos. Un ejemplo de esto puede ser la construcción de casas de material en la reducción: si bien no hemos podido establecer a partir de qué año comenzaron a fabricarse estas viviendas, sí sabemos que se realizaron unos años después del asentamiento en el paraje definitivo, con lo cual podemos estimar que debió haber sido un proceso que recién se podría haber iniciado en el año 1750. Otra manera de salvar esta dificultad fue cruzando los datos con los años en los que estuvieron otros misioneros. Así, sabemos que el padre Cardiel estuvo en dos oportunidades en la reducción y que en la segunda de ellas habría prestado ayuda ya que se había propagado una peste. Como sabemos que la segunda oportunidad en la que este misionero estuvo fue alrededor del año 1760, sabemos que ese mismo año se produjo la epidemia. Finalmente hemos intentado cruzar los datos presentes en los relatos de Paucke con los de Dobrizhoffer, especialmente aquellos en los que se narran acontecimientos bélicos en los cuales los mocoví de San Javier prestaron ayuda militar a los de San Jerónimo. Si bien este intento no nos brindó los resultados esperados -no hemos logrado establecer claramente la correspondencia entre ambos relatos-, creemos que un estudio en el cual se incorporen otras fuentes podría arrojar mejores resultados.

La obra de Dobrizhoffer también fue consultada. La misma fue escrita desde el exilio en el año 1783. *Los Abipones* (1967, 1968 y 1969) es una obra que rescata su estadía en las misiones jesuíticas. En el primer tomo el autor describe las actividades de los jesuitas en el Chaco, la geografía y la flora y fauna del territorio. El segundo tomo aborda las particularidades de la vida social, religiosa, política y económica de los abipones. Sin embargo, en cuanto a las actividades que se desarrollaban en las reducciones, no brinda un panorama tan detallado como el de Paucke. En el tercer tomo, Dobrizhoffer describe detalladamente la guerra civil de los abipones en el contexto reduccional, de la cual los mocoví participaban ya sea como aliados o enemigos. Este relato es interesante porque, a diferencia de Paucke, permite distinguir distintos personajes y momentos históricos.

Otra publicación del ámbito jesuítico que hemos tomado para nuestro estudio es la de Jolís. Habiendo realizado una entrada a través del río Bermejo luego de la cual comenzó a gestionar la fundación de una reducción de indios mocoví -en el año 1767-, vio prontamente frustrados sus planes al producirse la expulsión de la Compañía de Jesús. De su escrito, redactado en el exilio y que constaba de dos tomos, solamente se ha conservado el primero. Ese volumen, que presenta algunos rasgos de los diferentes grupos del Chaco, nos ha permitido sobre todo acercarnos a las cuestiones referidas a la configuración del panorama étnico. El tono que prevalece en la obra es descriptivo, clasificatorio y a la vez intenta dar cuenta de los logros alcanzados mediante la

evangelización. Como veremos en el capítulo V, Jolís discute abiertamente con Lozano a quien reclama el haber generado una multiplicación de los grupos indígenas que habitaban el Chaco confundiendo las “tribus” con las “naciones” (Jolís 1972: 53) por no haber aplicado un criterio de diferenciación lingüístico y basado en la autoadscripción

Una comparación entre estos diferentes autores nos permite contrastar la obra de Lozano de las de los demás jesuitas. Si él resaltaba el carácter casi inhumano de los indios del Chaco, los demás hicieron hincapié en la posibilidad de instrucción en tanto reconocían su naturaleza humana. Las causas que pueden explicar este contraste son variadas. En primer lugar, debemos decir que el contexto de producción debió haber influido en las apreciaciones expuestas por cada uno de los autores. De esta manera el hecho de que Lozano haya escrito desde el Tucumán en un contexto convulsionado por los asaltos producidos por los grupos indígenas del Chaco, condicionó su visión de modo que de sus observaciones expresaron el enfrentamiento por sobre el acuerdo y la negociación, y una diferencia insalvable entre la humanidad y la inhumanidad. Su obra debió haber hallado su significación en la justificación de las acciones represivas emprendidas por la sociedad hispanocriolla. Las obras de Paucke y Jolís, si bien narran historias que tuvieron lugar también en un contexto convulsionado, fueron escritas desde el exilio. Este exilio configuró la visión aplicada sobre la sociedad hispana y tiñó de nostalgia la caracterización de los indios.

Sin embargo, no solo los contextos y situaciones de producción configuraron los relatos, sino que también influyeron el tipo de formación y los objetivos misionales esperados, diferentes entre ambas camadas de misioneros. Como señala Boccara desde una perspectiva foucaultiana, desde mediados del siglo XVII se venía desarrollando un “diagrama disciplinario” basado en las prácticas pedagógicas (Boccara 1996 y 1998). A diferencia de éste, el “diagrama soberano” previo se cimentaba en las prácticas punitivas y de sometimiento. Si bien el autor ubica estos diagramas para la región chilena, creemos que para el área chaqueña los mismos podría ser retomados modificando levemente la periodización, dadas las características de las fronteras oriental y occidental del Chaco. Teniendo en cuenta estas características, podríamos establecer la vigencia de un “modelo soberano” para la frontera tucumana que se habría extendido hasta las primeras décadas del siglo XVIII. El “diagrama disciplinario” se podría aplicar para la frontera occidental (a partir de 1710).

Retomando a Boccara, el modelo soberano se habría caracterizado por la imposición violenta del poder de la corona a través de dispositivos tales como la encomienda, la esclavitud, el

requerimiento y las expediciones guerreras. Estos dispositivos se fundaban en el derecho a matar y en el sometimiento de extensos contingentes de población. Dentro de este esquema el tipo de explotación sobre los sometidos respondía a una utilización “discontinua” de su fuerza de trabajo en tanto, si bien se realiza una explotación brutal de los indígenas, la misma no se efectuaba a través de una vigilancia continua sobre el cuerpo del trabajador. Creemos que Lozano debe haber estado embebido en esta tradición del modelo soberano, mientras que los otros jesuitas se formaron y ejercieron sus funciones bajo un modelo más cercano al diagrama disciplinario. El diagrama disciplinario se habría caracterizado no por la eliminación de las instancias bélicas para el sometimiento de los indígenas, sino por el surgimiento de una política pactista que tendía a fijar por escrito los acuerdos entre las partes. Estos documentos delimitaban las relaciones y los territorios. Dentro de este modelo Boccara ubica el establecimiento de las reducciones como dispositivos de vigilancia y disciplinamiento. Según el autor “en la Misión se trata nítidamente de desplazar al indígena y apropiarse de su tiempo. El poder que ejercitaba el misionero no era sobre la tierra y sus productos, sino sobre los cuerpos y sobre lo que éstos hacen” (Boccara 1996: 686).

Para aplicar estos diagramas debemos tener en cuenta las características de las fronteras a las cuales estamos haciendo referencia. Como hemos establecido en la introducción, la frontera occidental presentaba un frente de fortines y contaba con los recursos materiales que le permitieron establecer una política no solo defensiva sino también ofensiva. Por el contrario, la frontera oriental no contaba con efectivos que le permitieran disponer de una política agresiva. En este contexto, las misiones significaron para la sociedad colonial la posibilidad de contener a los indígenas; aunque los acuerdos tácitos figuraban en las actas de fundación de las reducciones, esos documentos no fueron refrendados por representantes de los grupos indígenas. En el caso de San Javier, no podemos hablar en términos de implantación de un sistema disciplinario -ya que como veremos la libre movilidad de sus habitantes fue una de las características de estas reducciones. No obstante, la formación y el desempeño de los misioneros, en este caso Paucke, estuvieron relacionadas con una tecnología del saber- poder basado en el conocimiento y el disciplinamiento del cuerpo para la consecución de diferentes actividades productivas. El estudio lingüístico de los diferentes grupos y el afán clasificatorio característico de los jesuitas está relacionado así con las prácticas de vigilancia, saber y disciplinamiento. La orientación hacia el conocimiento y desarrollo de las potencialidades del cuerpo y de la mente humana que aparecen en Paucke a través de su trabajo en San Javier podrían haber estado relacionadas no solo con una crítica a las instituciones coloniales a partir de la experiencia del exilio, sino también con las

condiciones de la frontera santafesina, con el tipo de formación del misionero y con las experiencias individuales vividas en las reducciones.

Otras fuentes que fueron consultadas en el Archivo General de la Nación provienen del ámbito gubernamental. Hemos revisado los legajos de la sala IX: Santa Fe 1730-1747 y Corrientes 1759. En esos legajos no hemos encontrado información que desconocíamos -que no nos hubiesen brindado las fuentes jesuíticas- acerca de los procesos de negociación para la fundación de la reducción, por lo tanto, nos ha permitido corroborar y contrastar la información. Asimismo nos han sido de utilidad para la reconstrucción de las categorías utilizadas desde el sector colonial con las cuales se identificó a los grupos mocoví. Si bien sobre este tema volveremos en el capítulo V, simplemente señalaremos que, para nuestra sorpresa, si bien en algunas fuentes aparecen apelativos generales como el de “salvajes”, en los casos en los cuales se logró establecer algún tipo de contacto directo -desde las negociaciones hasta el robo- entre los grupos indígenas y los agentes coloniales estos últimos parecieran definir con precisión la pertenencia étnica de los primeros. Hemos trabajado sobre los líderes que son mencionados así como también sobre los asentamientos y en todos los casos hemos comparado estos datos con los que nos proporcionan las fuentes jesuíticas hallando una correspondencia entre los mismos. Si bien esto no corrobora la pertenencia étnica, al menos nos permitirá establecer un acuerdo provisorio.

Las fuentes relevadas en las cuales se puede identificar a los grupos mocoví resultaron pocas en comparación a las que, por ejemplo, tratan cuestiones relativas a otros grupos como los abipones. Asimismo esperábamos encontrarnos con algún tipo de descripción sobre el panorama étnico hacia el interior del Chaco a través de alguna expedición, pero nuevamente vimos frustradas nuestras expectativas ya que las expediciones que se programaban a raíz de los saqueos indígenas generalmente se demoraban por la falta de personas y de provisiones y no se llevaban a cabo. En este sentido hemos podido reconstruir algunas débiles normativas que se establecían cuando se comenzaban a planear estas expediciones relativas al trato que debería observarse en caso de encontrarse con grupos indígenas que pudieran resultar hostiles

En cuanto al tipo de discurso que elaboran sobre el indígena, en estas fuentes se hace mención a su ferocidad y salvajismo, pero sobre todo aparece la urgencia de llegar a establecer acuerdos durante el período previo al establecimiento de las reducciones. A partir del mismo, notamos en el discurso que la peligrosidad de los mocoví comienza a desdibujarse. Creemos que esto tiene que ver con el efecto de San Javier y con la contención que significó respecto a los

ataques de los indios no reducidos. Si antes el peligro indígena acechaba a la ciudad, a partir de las misiones éste se desplazará sobre ellas. Esto le habría brindado cierta paz a la ciudad, lo cual se refleja en el discurso de las fuentes, no obstante el peligro indígena permaneció latente. Los santafesinos no percibieron las paces como estables y fueron conscientes de que las alianzas podrían revertirse.

Finalmente hemos recurrido a otro tipo de fuentes que denominaremos fuentes comentadas. Entre varias de este tipo publicadas por Furlong, se encuentra *Entre los mocobíes de Santa Fe* (Furlong 1938). En ella combina un resumen tomado de la obra de Paucke con la transcripción de partes de documentos de los padres Burgés, Bustillo y Canelas que el autor declara haber transcripto del archivo de San Francisco de Loyola. Esta fuente ha sido tratada con especial atención ya que en ella se entremezclan las citas con las opiniones del autor. Sólo en los casos en los que hemos podido identificar claramente las citas pertenecientes a las fuentes y en la medida que hemos podido cotejarlas con las demás las hemos tomado para nuestro análisis.

Todas estas fuentes han constituido la base de nuestro análisis, sin embargo no todas ellas han sido aprovechadas de la misma forma. Las fuentes gubernamentales no nos han permitido adentrarnos en los procesos étnicos para el caso que estamos estudiando. La búsqueda en el archivo sin embargo será continuada.

La obra de Paucke se constituyó así en el eje que guió nuestro trabajo. Sin embargo, como ya dijimos, emprendimos la tarea de revisar y contrastar esta fuente en su interior y con las demás fuentes. La lectura de los documentos se realizó al mismo tiempo que la de la bibliografía especializada. Para poder relevar las fuentes habíamos realizado un fichero en el cual señalábamos las siguientes variables:

1. Organización política y social: 1.1 atributos del liderazgo político, 1.2 características de las agrupaciones sociales, 1.3 matrimonios, 1.4 cosmología y prácticas rituales.
2. Prácticas económicas: 2.1 actividades desarrolladas (caza, recolección, comercio), 2.2 almacenamiento y procesamiento de los alimentos.
3. Relaciones interétnicas y reconfiguraciones identitarias: 3.1 Relaciones con otros grupos indígenas, 3.2 relaciones establecidas con los agentes coloniales, 3.3 cautivos.

4. Disposición de la reducción y uso del espacio: 4.1 ritmos de movilidad, 4.2 tipos de asentamientos, 4.3 territorialidad, 4.4 emplazamiento de las reducciones (disposición interna).

Todos estos ítems eran cruzados por un eje horizontal el cual separaba las pautas previas de aquellas que se daban en la reducción.

La lectura de las fuentes a través de la bibliografía especializada tiñó, en un primer momento, las interpretaciones que íbamos haciendo de las fuentes. Por ejemplo, el modelo “cazador ecuestre” imperante en la bibliografía condicionó la lectura de los documentos de manera tal que en un principio se impuso como una “realidad”. Sin embargo, al tomar distancia de la bibliografía y luego de releer las fuentes una y otra vez, comenzaron a aparecer elementos que no encajaban dentro del modelo con el que habíamos comenzado el análisis. Así comenzaron a surgir cada vez más interrogantes que no tenía un correlato en la bibliografía especializada. Por el contrario, la mayoría de ellos no habían sido advertidos por los autores que habíamos consultado. Comenzamos a advertir actividades tales como el almacenamiento de alimentos para el período previo al asentamiento, la práctica de la agricultura en las reducciones y la movilidad entre las diferentes agrupaciones entre otras, que desbordaban los resultados expuestos por los autores consultados.

A partir de esta incompatibilidad entre la bibliografía específica y aquello que podíamos observar en las fuentes, debimos replantear la perspectiva desde la cual veníamos abordando el estudio. Esto nos llevó a ampliar la bibliografía con la que estábamos trabajando. Comenzamos a indagar así en autores que habían trabajado con pueblos cazadores recolectores en otras áreas y/o que provenían de otras disciplinas. Tomamos de este modo los estudios de Barth (1976), Bechis (1989), Nacuzzi (1991 y 1998), Boccara (1996, 1998, 2000 y 2002) y González de Bonaveri (2002).

Estos trabajos nos permitieron abordar el defasaje que notábamos entre la bibliografía específica y los documentos a través de diferentes ejes de análisis. Nos proporcionaron elementos para repensar el nomadismo, la territorialidad y los ritmos de movilidad (Lee y Devore 1968, Nacuzzi 1991 y 1998, González de Bonaveri 2002), las modalidades de agrupación social y los atributos del liderazgo político (Bechis 1989 y Nacuzzi 1998), la adopción del ganado caballar y vacuno y sus efectos sobre la economía y la organización política y social (Schindler 1985 y Palermo 1986), el problema de las reconfiguraciones identitarias

(Boccara 1996, 1998, 2000 y 2002) y la reconstrucción del panorama étnico antes y durante el período jesuítico (Nacuzzi 1998). De esta forma hemos realizado la lectura de las fuentes a través de diferentes corpus bibliográficos. Estos nos brindaron herramientas para procesar la información que relevamos de las fuentes desde una perspectiva que se venía aplicando en otras áreas. Como resultado el análisis que presentaremos dialoga y discute constantemente los modelos aceptados sobre los grupos mocoví y sobre los cazadores-recolectores en general retomando las fuentes desde una nueva perspectiva.

### **Capítulo III**

#### ***Los grupos mocoví hacia los inicios del siglo XVIII***

Hacia inicios del siglo XVIII el Chaco se había constituido en un espacio multiétnico de gran movilidad interna. Según Susnik, durante los siglos previos sucesivas oleadas migratorias habían ayudado a conformar este espacio. Una de estas oleadas proveniente del área pampeano patagónica conllevó el arribo de algunos grupos que se habían dirigido hacia el oriente chaqueño. Posteriormente, ellos conformaron los pueblos de la familia lingüística guaycurú dentro de los que se encontraban los mocoví (Susnik 1973 y 1984). Esta postura acerca de los orígenes de los grupos guaycurú fue elaborada durante la primer mitad del siglo XX a través del análisis comparativo de la cultura material (Canals Frau 1973). Si bien la misma se ha mantenido (Cordeu y Siffreddi 1971, Vitar 1997), en la actualidad no contamos con estudios arqueológicos que confirmen el proceso de poblamiento de la región.

Mocoví, tobas, abipones, payaguás y mbayá-guaycurú constituyeron los grupos integrantes del tronco lingüístico guaycurú que adoptaron una economía basada en la caza y la recolección. Otros grupos de la región como los lules, vilelas y mataguayos (pertenecientes a otras familias lingüísticas) desarrollaron prácticas agrícolas y tuvieron una movilidad más reducida. Según autores como Susnik (1981) y Schindler (1985) la caza y la recolección sustentaron a los pueblos guaycurú no solo en el plano de la provisión para la subsistencia sino que también permitieron la configuración un determinado tipo de organización social y un modo de relación entre ellos mismos y con sus vecinos caracterizado por las luchas interparciales.

El proceso de conquista planteó nuevos desafíos así como también nuevas posibilidades a estos grupos tanto por la reducción de su hábitat como por la introducción de bienes y el establecimiento de nuevas relaciones sociales. Según Schindler (1985), la adopción del caballo hacia fines del siglo XVI les permitió acrecentar su movilidad. Esta introducción habría promovido la profundización de las diferencias con los grupos que se mantuvieron pedestres, otorgándoles a los ecuestres la superioridad militar y económica sobre aquellos (Susnik 1983,

Schindler 1985, Saeger 2000). También les habría permitido desarrollar una fuerte resistencia frente a las presiones coloniales (Schindler 1985).

Dentro de este contexto supieron aprovechar el desarrollo de las economías coloniales circundantes basadas principalmente en la ganadería. Los espacios fronterizos occidental y oriental fueron asediados en busca del ganado caballar y vacuno necesario para la subsistencia y la movilidad. Estos espacios se constituyeron en centros de negociación y de saqueo, de modo que involucraron no solo interacciones pacíficas sino también violentas. Según Susnik (1972) en un primer momento las entradas habrían estado guiadas por la satisfacción de las necesidades de cada grupo. Sin embargo, con el correr del tiempo, los grupos ecuestres lograron insertarse en las redes del comercio colonial satisfaciendo las demandas de ganado de diferentes agentes tales como militares, hacendados y vecinos en varios frentes. La interacción entre los grupos Guaycurú y la sociedad hispanocriolla se fue acrecentando de manera tal que hacia inicios del siglo XVIII la economía de estos grupos indígenas no podría entenderse sin tener en cuenta el mundo en que estaba inserta y los cambios que se dieron en él.

### *1. Dimensiones económicas*

La caza y la recolección entre los grupos mocoví constituyeron las vías de aprovisionamiento sobre las cuales se sustentaron hasta mucho tiempo después del contacto. Estas actividades estaban pautadas según el patrón tradicional de división sexual del trabajo, de modo que mientras los hombres se abocaban a la caza, las mujeres se encargaban de la recolección y la caza menor. Si bien en el relato de jesuita Florian Paucke encontramos la posibilidad de que algunas mujeres se dedicaran a la caza<sup>1</sup>, esta actividad parece más bien haber estado ligada a la población masculina dado que se encontraba en relación a un tipo de organización social que, como veremos más adelante, elevaba el prestigio del hombre cazador y guerrero. La forma en que se repartía el producto de la caza estaba estipulada de manera tal que el primer cazador tomaba el cuarto posterior y luego sus acompañantes se repartían el resto:

“Cuando tres o cuatro cazan y matan en común, ya tienen designadas las partes que les tocan según sus méritos y trabajos. Al que como el primero ha cazado y muerto el animal, le corresponde un cuarto posterior junto con el cuero entero; el que llegó primero en su ayuda recibe el segundo cuarto posterior; los demás reciben el cuarto

---

<sup>1</sup> Según relata Paucke algunas mujeres “no sabían otra cosa que cabalgar a la caza y cuando volvían pasar todo el día en ocio.” (Paucke 1943: 271)

anterior y los que han cooperado en menor medida deben repartirse entre ellos el resto. Jamás he visto entre ellos una pelea o descontento en esta repartija; todos se conformaban con lo que les tocara” (Paucke 1943 III:180)

Los animales salvajes eran apreciados por los cazadores. Entre ellos podemos mencionar ciervos, tigres, jabalíes, cocodrilos, carpinchos y puercoespines; entre las aves eran apreciadas los avestruces y los cóndores. La carne podía ser consumida en el momento, transportada para ser consumida luego en un plazo relativamente corto, o bien podía ser secada al sol como conserva. El consumo de la carne que se realizaba durante la cacería se hacía alrededor de un fuego central. En este fuego se cocía una parte de la carne para ser consumida grupalmente y otra parte debía ser aportada por cada uno de los comensales y, aparentemente, era para su consumo particular: “Si bien se asa para todos los que están sentados al lado de un fuego, cada uno debe, sin embargo colocar al fuego para sí un asadito que él llama Iya lagatolec”(Paucke 1943: 180). Creemos que esta referencia podría estar dando cuenta de que los líderes no podían apropiarse de los productos obtenidos por los cazadores, sino que estos disponían libremente de los mismos.

Los cueros obtenidos en la caza eran separados y se utilizaban con diferentes fines: constituían la materia prima que utilizaban las mujeres para la confección de la vestimenta, eran objetos de intercambio en el mercado colonial y, en el caso de los cueros de tigre, eran utilizados como parte del precio de la novia. Respecto a esta última utilización debemos mencionar que los cueros actuaban como símbolos de la valentía del hombre y de su aptitud para la caza y el aprovisionamiento de la unidad doméstica.

Las plumas de cóndores y avestruces se utilizaban en la fabricación de flechas y atavíos de guerra. Los dientes de cocodrilo eran asimismo buscados en tanto se creía en su capacidad para absorber enfermedades y las plumas de avestruces se usaban como tobilleras en la creencia de que esto haría más veloces a los cazadores.

Las mujeres se encargaban de la recolección de vegetales y de la caza de langostas, alimento que podía ser ingerido en el momento o almacenado:

“las langostas nuevas que aún no pueden volar sino que sólo saltan por el campo ellas cubren un sitio grande con paja, las mujeres y los niños se colocan en derredor, desde una distancia comienzan a arrear las langostas hasta que todas han llegado a la paja extendida; encienden luego la paja por todos lados y asan las langostas. Luego se sientan ahí al lado y devoran las completamente o medio quemadas cuantas pueden [comer], juntan las restantes, las llevan en bolsas a sus chozas y se mantienen con ellas mientras tienen existencia” (Paucke 1943: 186).

Otra actividad que desempeñaban las mujeres era la preparación del “charque” o carne secada al sol (es decir, sin sal), (figura 1). También recolectaban miel y algarroba para la elaboración de bebidas alcohólicas ocupando asimismo un lugar importante en esta actividad (Paucke 1943: 69), aunque no queda claro si les estaba permitido participar en su consumo. Según Lozano lo que diferenciaba a las mujeres mocoví del resto de las chaqueñas era su predisposición a la bebida: “En la nación de los Mocobíes llega a ser el exceso en la embriaguez más notable que en las demás pues no solo se embriagan los varones, sino también las mujeres contra lo que las demás estilan” (Lozano 1941: 85). A diferencia de Lozano, Paucke establece, en principio, que las mujeres se abstendían de participar en las borracheras. Sin embargo tras esta afirmación deja entrever que las mujeres más viejassí lo hacían: “Muchas mujeres, especialmente las más viejas, tenían también a veces un buen ‘habemus’<sup>2</sup> y comenzaban a librar entre ellas una ‘batalla’ en la plaza pública.” (Paucke 1943: 83). Como hemos señalado, estas mujeres más viejas ocupaban un lugar simbólico importante ya que eran las encargadas de la preparación de las bebidas:

“Ellos echan los granos desprendidos al agua para que se ablanden y se hinchen bien, los vuelcan en montones sobre un cuero grande; en su derredor están sentadas las ‘indias’ viejas que mascan estos granos y vuelven a colocar en un montón los mascados. Después que todo ha sido mascado y molido por estas mujeres viejas, vuelcan agua encima y lo dejan fermentar bajo el calor del sol” (Paucke 1943: 199).

Finalmente, las mujeres se encargaban de preparar y pintar los cueros para la confección de vestidos y fabricaban vasijas de arcilla cocida para transportar el agua (Pucke 1943: 159).

Las actividades de caza y recolección se vieron complementadas, a partir del siglo XVII, con las entradas en los campos en los cuales se reproducía el ganado cimarrón vacuno y caballo. También realizaban incursiones en las estancias aledañas a los espacios fronterizos para apropiarse de ganado. Mientras que la carne de los vacunos se incorporó rápidamente a la dieta, el caballo fue reservado para la movilidad. Su posesión se difundió ampliamente y, aparentemente, no eran propiedad de la unidad familiar, sino que los hombres y mujeres tenían sus propios caballos (Paucke 1943: 238).

La obtención de los recursos se daba a través de la movilidad de las unidades productoras. Algunos autores (Saeger 2000 y Paz 2002) en los últimos años han afirmado que la movilidad habría constituido una respuesta elaborada por las unidades sociopolíticas para un mejor aprovechamiento de los recursos en áreas que, como la del Chaco, habrían sido “poco

---

<sup>2</sup> El editor aclara que este término se utilizaba en la jerga de la época para designar una borrachera.

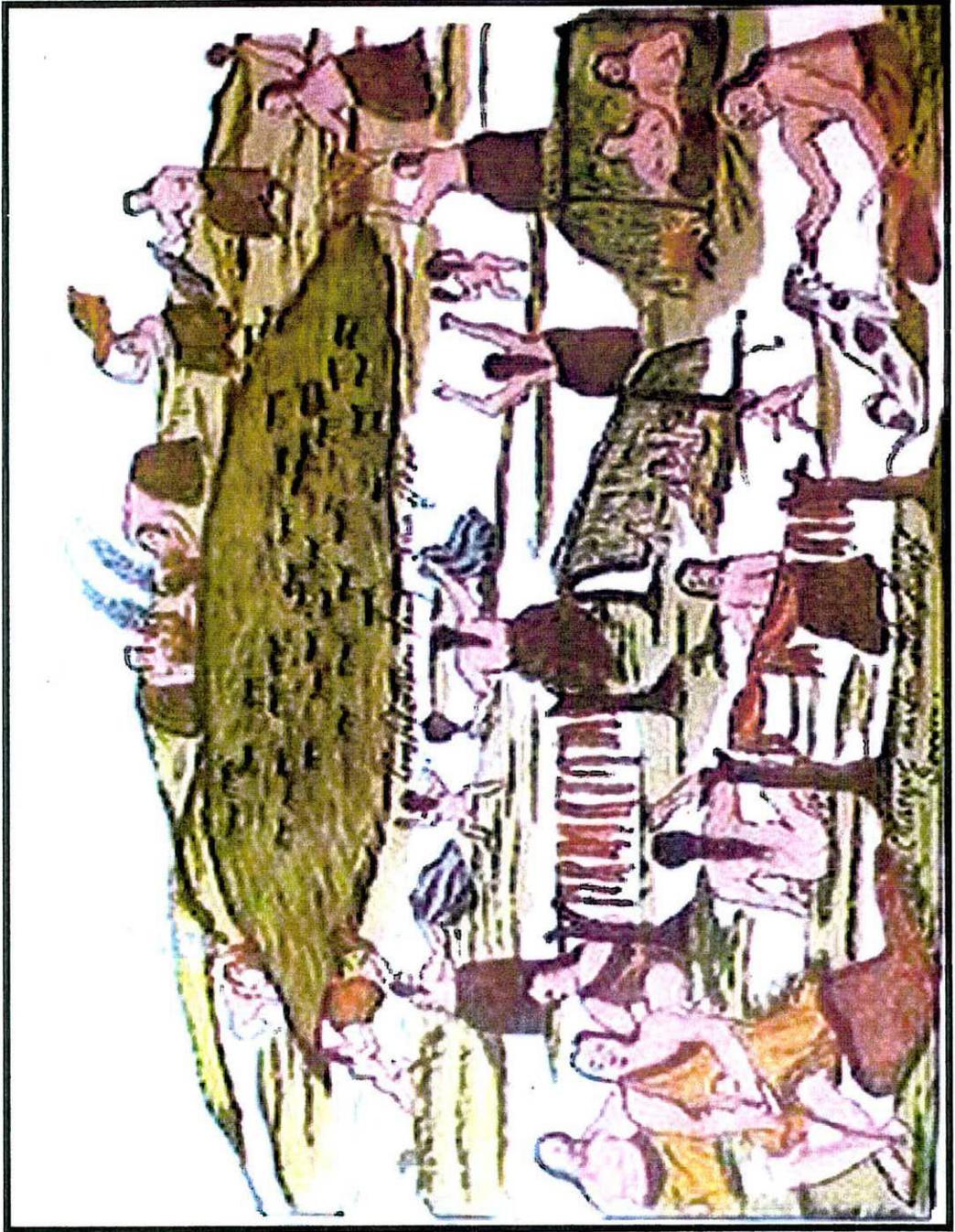


Figura 1. Mujeres mocoqui realizando diversas actividades. Arriba: quema de langostas; centro y abajo: preparación de charqui. Tomado de Paucke 1943: lámina XXII.

favorables” para la subsistencia de grandes grupos. Dentro de esta postura podemos señalar, sin embargo, diferentes posicionamientos en cuanto a la importancia adjudicada al factor ambiental como determinante de un modo de vida. Así, mientras que Saeger sostiene que el potencial económico del Chaco no habría permitido la congregación de poblaciones durante períodos prolongados (2000: 8), Paz (2002) se enrola dentro de un determinismo ambiental mucho más duro. Creemos que la problemática en torno a las constricciones ambientales como determinantes de una configuración social, política y económica para el caso que estamos analizando merece un análisis más detallado.

Paz (2002: 384) parte de la extrapolación del conocido caso de los bosquimanos *!kung* que estudió Sahlins (1968) con la situación de los chaqueños. Desde nuestra perspectiva creemos que si bien el trabajo de Sahlins constituyó un punto de inflexión en los estudios económicos de los pueblos cazadores-recolectores al establecer la inadecuación de los estándares occidentales de riqueza y necesidad, el mismo posee ciertas limitaciones en cuanto al grado de articulación que establece entre el grupo étnico en cuestión y otros grupos que ocuparon espacios vecinos. Al retomar el estudio realizado por Sahlins, Paz encuadra las alternativas económicas de los cazadores-recolectores dentro de un marco teórico en el cual el medio ambiente es visto como la variable determinante de su movilidad y establece una diferenciación respecto a la utilización de los recursos naturales por parte de los indígenas y de los colonos, diferenciación que expresa en términos de oposición. De esta manera termina estableciendo una polarización y homogeneización de *lo indígena* frente a *lo hispano* como esferas con “lógicas contrapuestas”: la esfera indígena es caracterizada a través de la explotación “armónica” de los recursos mientras que los hispanos habrían llevado a cabo una explotación “intensiva” (Paz 2002: 379). En relación a este razonamiento creemos que es importante plantear dos reflexiones. La primera se refiere al supuesto ampliamente difundido según el cual el tipo de economía cazadora-recolectora estaría determinada por una limitación medioambiental dada por la disponibilidad de los recursos. La segunda tiene que ver con la “opción zen” y con la una concepción sobre la utilización “armoniosa” del medioambiente por parte de los pueblos indígenas. ¿Tenemos suficientes datos como para afirmar que existieron limitaciones ambientales en esta región? ¿Podemos caracterizar como “armoniosa” la utilización de los recursos?

Las contricciones medioambientales y la estacionalidad de ciertos recursos habían sido interpretados por muchos autores como determinantes de un modo de vida errático. El nomadismo era percibido como una etapa del desarrollo y la sedentarización como la finalidad de toda adaptación humana. Sin embargo, a partir de la década de 1970 entró en crisis este

modelo. Los estudios expuestos en la compilación *Man the Hunter* demostraron que los cazadores recolectores se movían programadamente y que establecían diferentes tipos de campamentos a lo largo de los ciclos de movilidad (Lee y Devore 1968). Para el caso de los cazadores recolectores del Chaco, hasta el momento no contamos con estudios que hayan abordado el problema de los asentamientos y ritmos de movilidad. Sabemos que ciertos accidentes geográficos, tales como los ríos, actuaban como límites para el movimiento de las poblaciones así como también el clima y las precipitaciones. Además, el invierno facilitaba la caza y la época de lluvias que se daba durante la primavera la dificultaba.

En el caso de los pueblos que habitaron el Chaco, si bien es posible establecer ritmos de movilidad, de dispersión y de reunión (de los cuales nos ocuparemos más adelante), nos encontramos con que ante las mismas dificultades climáticas estos diferentes pueblos adoptaron economías disímiles. Así, mientras que los lules y vilelas fueron grupos “agricultores con escasa movilidad” (Kersten 1968: 26), los guaycurú optaron por el nomadismo, la caza y la recolección. De esta manera, vemos que en un mismo hábitat diferentes grupos elaboraron estrategias de supervivencia diversas. En cuanto a la afirmación según la cual “los indígenas de la región se verían ‘forzados’ a una constante movilidad que les permitiría un mejor aprovechamiento de los recursos de la región” (Paz 2002: 378), creemos que la misma debe ser reevaluada concibiendo a la movilidad como un resultado tanto de factores ecológicos como de modos de organización política y social, es decir, de la percepción del propio grupo en su relación con el territorio y las múltiples relaciones con los otros grupos. Por otro lado hay ciertos indicadores que nos permiten reconocer que estos grupos habían desarrollado diferentes estrategias para hacer frente a posibles situaciones de escasez. Algunos autores definen el proceso de “intensificación” como un aumento del trabajo o una introducción de tecnología capaz de acrecentar la producción más allá de las necesidades básicas de subsistencia. Esta intensificación puede darse a través del conocimiento del ciclo vital de las especies o a través de la manipulación de los recursos de modo que resulten en un aumento de su rentabilidad (Zvelebil 1986, Lourandos 1991 y 1997, citados por González de Bonaveri 2002). Para el caso de los grupos mocoví durante los primeros años del siglo XVIII ya encontramos elementos que dan cuenta de este proceso de intensificación. Entre ellos Paucke señala la preparación de diversos alimentos secos como el charque y las langostas, a los cuales hemos hecho referencia, frutas secas (1944: 239-240) y harinas de diversos frutos como el algarroba (1944: 241) y el Atiavic laté (1944: 275) con las cuales preparaban pastas que cocían y papillas. Contaban con elaborados sistemas de secado y almacenaje y transporte construidos con maderas, fibras vegetales y cueros (Paucke 1944: 239- 240) y los morteros se encontraban entre

los pocos enseres domésticos que eran transportados (1943: 160). Asimismo tenían un conocimiento de las técnicas de alfarería y realizaban vasijas para el almacenamiento y el transporte (figura 2). Según Paucke las mujeres recolectaban el barro a orillas de los ríos y lo mezclaban con carbón, estiércol de caballo molido, tierra negra o arena y trozos machacados de trastos viejos. Luego realizaban tiras finas las cuales iban enrollando concéntricamente hasta armar las vasija. Luego las dejaban secar a la sombra, cubrían toda su superficie con una pintura roja y las volvían a dejar secar al sol. Encendían un fuego y luego de que el mismo se hubiese consumido esparcían los carbones y cenizas, colocaban sobre ellos las vasijas y las cubrían con leños ardientes hasta que finalizaba la cocción (Paucke 1943: 159 y 1944: 182-183). Creemos que todos estos elementos pueden dar cuenta de que los grupos mocoví hacia los inicios del siglo XVIII no se encontraban librados a su suerte en un medioambiente hostil, sino que por el contrario tenían suficientes conocimientos sobre los ciclos vitales de las especies y habían desarrollado una tecnología que les permitía hacer frente a los momentos de escasez.

Respecto al segundo interrogante planteado, otro supuesto que subyace en la postura presentada por Paz consiste en concebir la relación entre los grupos con su medio ambiente como un tipo de explotación no intensiva: “los indígenas aprovechan el medio-ambiente de forma ‘armónica’ como propone Miller (1979: 21), es decir no sobre explotando las oportunidades económicas” (Paz 2002: 379). Esta lógica se enfrentaría, según el autor, a la explotación “intensiva” practicada por los colonizadores. La articulación entre estas dos lógicas que define como “enfrentadas” constituye para él una nueva perspectiva desde la cual analizar los conflictos interétnicos. Nos parece necesario analizar las implicancias de esta postura.

En efecto, podemos encontrar ciertos cuidados referidos a los recursos económicos. Por ejemplo, hay referencias a ciertas restricciones alimentarias, no obstante la mayoría de las mismas no afectaría a las especies silvestres, sino a las domésticas (el desprecio por la carne de animales domésticos estaría en relación a la pervivecia de rasgos asociados al poderío bélico); las restricciones alimentarias se daban también en el período en que las mujeres hacían su ingreso a la vida adulta, aunque no creemos que la prohibición de ingerir carne esté relacionada con el mantenimiento del medio ambiente ya que su impacto sobre el mismo sería mínimo. Asimismo pueden encontrarse referencias a los denominados “dueños de los animales” (Paucke 1944: 255) A pesar de todo esto, Susnik (1973) estableció que el ambiente chaqueño sufrió una gran degradación hacia el siglo XVIII que habría llevado a la casi total extinción de ciertas especies, entre ellas el ciervo, como consecuencia de la intensificación de la caza para el abastecimiento colonial. Este tema fue retomado por Vitar (1997) y Saeger (2000) quienes



también afirman que las causas de esta degradación, más allá de las cuestiones climatológicas, estarían relacionadas con la intensificación de la caza practicada por los grupos ecuestres dados los requerimientos de la sociedad hispanocriolla:

“For decades they had hunted for satisfy the growing provincial and European markets for furs, skins and hides, as well as for food. Markets in Spanish provinces drew resources from the Chaco. Despite having domesticated animals, spanish society still required game [...] But Spaniards paid for furs and skins in knives and needles, wich Guaycuruans prized above their own rules against hunting for excess. They intensified their search for skins, and game declined” (Saeger 2000: 24).

La degradación del medioambiente habría resultado del estrechamiento de las áreas de caza y recolección tradicionales como consecuencia del establecimiento colonial así como también de las demandas comerciales. Desde esos establecimientos debemos tener en cuenta además la reproducción del ganado vacuno. La pauperización del hábitat de esta manera solo se puede explicar por la estrecha articulación que tuvo lugar entre los diferentes grupos indígenas y los agentes del orden colonial. Caracterizar a los indígenas principalmente a través del “aprovechamiento armónico del medioambiente” es negar las múltiples iniciativas que desarrollaron los pueblos ante la apertura de nuevas posibilidades económicas. Sostenemos que no se puede concebir la relación de los grupos indígenas del Chaco y los diferentes sectores de la sociedad colonial en términos de “lógicas contrapuestas”. Por el contrario, creemos que debemos remarcar la gran articulación lograda entre estos sectores los cuales, si bien mantuvieron hacia el interior muchas de sus pautas tradicionales, las supieron adaptar a las nuevas posibilidades en una relación de complementariedad. Dentro de esta articulación los indígenas habrían ocupado el lugar de abastecedores de ganado, cueros, plumas y miel a través de amplias redes comerciales que conectaban diferentes puntos de la economía colonial entre sí a través del espacio chaqueño.

La visión de *los indígenas* enfrentados a *los criollos* dadas lógicas contrapuestas de explotación de los recursos no solo oscurece el tipo de articulación que tuvo lugar entre estos sectores, sino que tiende a ubicar a los grupos indígenas dentro de la conocida “opción Zen”. Si vemos a los guaycurú como ambientalistas condicionados por el hábitat y sus recursos desarrollando una lógica explícitamente opuesta a la sobreexplotación, fácilmente podríamos pensar en ellos bajo los signos de la opulencia primitiva (Sahlins 1968). Esta opulencia primitiva fue definida como aquella alcanzada a través de la escasez de necesidades. No creemos que este enfoque nos permita apreciar el tipo de actividades encaradas por los grupos indígenas al establecer intercambios comerciales con los sectores coloniales, sus causas y consecuencias sobre las pautas *tradicionales*.

Un ejemplo de la modificación de estas pautas tradicionales es el de la comercialización de los cueros de tigre. Como ya hemos mencionado, estos cueros constituían el “precio de la novia” y eran entregados por el hombre a la familia de la mujer deseada. Simbolizaban la valentía del cazador como así también una garantía en cuanto a las posibilidades de sustento económico y de aprovisionamiento para la familia que se constituiría. La demanda de estos cueros por el comercio colonial así como también la introducción del ganado caballar y vacuno cambiaron la composición del precio de la novia: los cueros de tigre comenzaron a salir hacia el mercado colonial siendo reemplazados por el ganado en pie: “el pago son ya algunos cueros de tigre, ya uno o dos caballos; si ellos tienen vacas, dan también una o dos” (Paucke 1943: 220).

### ***1.1 Movilidad espacial y territorialidad***

Las dificultades que hemos expuesto derivan en gran parte de nuestro desconocimiento de las pautas de movilidad entre los guaycurú en general y de los mocoví en particular. La reconstrucción que se puede realizar de las mismas a través de las fuentes no es muy completa y nos plantea una serie de interrogantes. La movilidad de los grupos mocoví puede estudiarse en dos planos: como movilidad de una agrupación dentro de un territorio y como movilidad intragrupal a través de un entramado de relaciones sociales y jerarquías. En el presente apartado comenzaremos por analizar algunas cuestiones formales relativas al primer plano, es decir el de la movilidad a través de un territorio y los ritmos de aglutinamiento y dispersión.

La movilidad permitía a los grupos chaqueños la puesta en práctica de un determinado tipo de producción así como también la activación de un ciclo ritual anual en el cual los momentos del año se correspondían con diferentes estados de la sociedad y permitían el establecimiento de alianzas, matrimonios, enfrentamientos, etc. En las fuentes encontramos referencias de que en primavera, época de la recolección de la algarroba, diferentes grupos se congregaban y consumían la bebida resultante de la fermentación del fruto de esta planta: “Cuando comienza la primavera suelen los indios acercarse más entre sí que en el tiempo de invierno donde se ocupan más de la caza que del brebaje” (Paucke 1943: 197). Vemos a partir de esta cita que la primavera era el período en el cual las unidades se congregaban mientras que en el invierno se dispersaban. Asimismo, mientras que la primavera constituía un momento en el cual se desplegaban las actividades rituales, en el invierno primaban las actividades de caza. Durante los períodos de caza Paucke relata que las unidades podían encontrarse reunidas en número de seis u ocho

familias, cada una de las cuales debe ser calculada en un número aproximado de nueve integrantes<sup>3</sup> (Paucke 1943: 133). Estas agrupaciones de seis u ocho familias podían dispersarse aún más en los períodos de caza:

“Ahora como ellos viven de la caza, tampoco pueden estar todos juntos sino que viven en ‘familias’ separadas las unas de las otras. Tampoco tienen un asiento fijo donde permanecen, sino que viajan entre la tierra silvestre por cien, doscientas y más leguas, de pronto en la orilla de los ríos, de pronto en el campo. Donde notan haber mucha caza montesa en el contorno, permanecen también hasta catorce días; se construyen chozas de ramas de árboles, cazan todos los días hasta advertir que la caza montesa ya ha sido bastante consumida; entonces abandonan sus chozas y prosiguen viajando hasta donde encuentran otra vez bastante caza montesa. Esta manera de vivir es toda su ocupación: fuera de ella no trabajan en nada más” (Paucke 1943: 180).

Durante los períodos de caza también encontramos un tipo de movilidad diaria la cual estaba dada por el traslado hacia los diferentes campamentos. Así el padre Bustillo relata que las mujeres se encargaban del transporte de los toldos así como también de la provisión de agua y leña “no sólo cuando de tiempo en tiempo mudan sus tolderías, sino aún todos los días, cuando andan cazando con sus maridos por las campañas y los bosques” (Furlong 1938: 95).

Las epidemias constituían un motivo ocasional que planteaba la necesidad de que las agrupaciones se dispersaran en unidades familiares: “En su gentilidad ellos tienen la siguiente costumbre, especialmente en tiempos de una viruela o de una peste; entonces ni las ‘familias’ quedan reunidas sino que se dispersan por los bosques” (Paucke 1943: 236). También encontramos referencias de que los hombres se ausentaban para la caza de ganado (Paucke 1943: 223) dejando a las mujeres en los campamentos. Si bien esta es una referencia que se hace para el período reduccional, creemos que podría proyectarse para el momento que estamos analizando.

De estas diferentes posibilidades en cuanto a la movilidad podemos plantear ciertas consideraciones. Encontramos dos momentos del año correlacionado cada uno con diferentes grados de movilidad y dispersión. En primer lugar vemos que el invierno constituía el período de caza. Durante el mismo las unidades de desplazamiento podían reunir un grupo de seis u ocho familias o reducirse a una sola familia, dependiendo de la coyuntura. Creemos que la agrupación y dispersión de las unidades familiares durante este período debía realizarse alternadamente a través del establecimiento de campamentos base cuya duración desconocemos. Desde estos se emprenderían incursiones de cacería de duración variable. Estas

---

<sup>3</sup> La familia mocoví debe entenderse como una familia ampliada. Dentro de ella podemos encontrar tres generaciones: los

excursiones podrían haber estado constituidas por grupos de varones cazadores o bien podrían haber sido llevadas a cabo por las unidades domésticas.

Las mujeres casadas ocupaban un lugar importante dentro de la unidad familiar de la cual provenían. En los períodos en los cuales los hombres se ausentaban para la caza las mujeres podían regresar a sus unidades domésticas de origen. Asimismo, en el caso de que su unidad se ausentara a cazar sin que el marido hubiera vuelto, ella podía acudir a la caza con los suyos y sin él:

“Pero entre los paganos se acostumbra que los padres traten tan autoritariamente a su hija casada y, sin decir nada al marido, lleven junto a ellos su hija por dos o tres meses y la tengan consigo el tiempo que les plazca o también que la rapten. Esto ocurre generalmente cuando el marido vaga en la caza o en alguna otra parte en el campo. En tales circunstancias los indios tienen a la vez esta costumbre; cuando el marido vuelve a su casa y no encuentra a su mujer pero oye que ella está de caza con sus padres, espera por cinco, seis [y] aun más días a su mujer; si ella no viene parte en viaje también y se queda en los campos y los bosques el tiempo que les place. Cuando él vuelve a su casa y la mujer ya lo espera en la casa, todo está bien aunque la mujer haya partido con sus padres sin consentimiento de él” (Paucke 1943: 220).

Ocupadas no solo en la recolección sino también en el transporte y preparación de todos los enseres domésticos, las mujeres cumplían un importante papel ya que eran resguardadas por la familia y la comunidad. Pareciera desprenderse de esta cita una doble pertenencia de la mujer: a su núcleo de filiación y al de su unidad conyugal. Creemos que esta doble pertenencia podría estar relacionada con su importancia en cuanto productora y reproductora, así como también con la posibilidad de generarle una situación segura frente a lo que pudiera sucederle al hombre o incluso frente a la disolución del matrimonio.

La primavera constituía el momento en el cual las agrupaciones se reunían con el objetivo de socializar, intercambiar, establecer alianzas y definir oposiciones. Durante este período, que coincidía con la estación húmeda, las mujeres realizaban exclusivamente las actividades de recolección necesarias para el aprovisionamiento de los campamentos (Paucke 1943: 199). Las actividades de caza cesaban para dar lugar a las actividades rituales, a las cuales nos referiremos más adelante.

El análisis de la territorialidad entre los mocoví debe acompañar el estudio de su movilidad. Durante el siglo XVIII las áreas de residencia y caza de los mocoví -dentro de la cual incluimos las partidas de ganado caballar y vacuno- se habrían desplegado sobre el río Paraná y, a través

del Bermejo, hasta Salta. Los cursos de los ríos guiaban sus movimientos ya que constituían un seguro supervivencia. Asimismo delimitaban fronteras naturales. Tal es el caso del Salado, el cual actuaba como una frontera respecto a los grupos de la región pampeana. En la bibliografía específica hemos encontrado diferentes posiciones que intentan dar una explicación al problema de la organización y disposición interna del espacio chaqueño. Palermo (1985), quien señala la importancia de determinar los alcances del nomadismo guaycurú, establece que probablemente el tipo de movilidad de los mismos no implicara el movimiento constante de las agrupaciones con el fin de dominar ciertos espacios, sino que al estar más bien relacionados con la obtención rápida de recursos podría asemejarse más a las vaquerías criollas. Es decir que desde un campamento se realizaban expediciones sobre áreas que eran compartidas por diferentes grupos. Sin embargo, Saeger establece que los guaycurú reclamaban derechos de exclusividad sobre áreas determinadas en las cuales cazaban y recolectaban. Según el autor: “Each Guaycuruan group claimed exclusive right to its own hunting and fishing area, and the ideologies of all Guaycuruan groups sanctioned aggression and the violent seizure of the property of others” (Saeger, 2000: 8). Paz (2002: 386) adhiere a esta última postura al establecer que “existían porciones del territorio que se encontraban bajo el dominio de los principales de ciertas naciones” y define este dominio como el “control efectivo de la porción de terreno” (Paz 2002: 378).

Las fuentes nos proporcionan diferentes indicios para analizar este tema. Jolís establece para los grupos abipones que:

“Son muy dados a la milicia, ejercitándose de continuo en la guerra sobre leves causas, que las más ordinarias son sobre si vino a pescar o cazar dentro de sus límites. Estos los amojonan con unos horcones largos, y en ellos cuelgan las cabezas de los muertos, por haber violado los términos de ajena jurisdicción” (Jolís 1972: 94).

La territorialidad es reflejada por el autor como un límite bastante preciso, asociado a la posesión y explotación de los recursos constituyendo la guerra el medio que permitía el acceso a ellos. Sin embargo, al contrastar esta información con la que nos proporcionan otras fuentes, el valor de sus datos queda relativizado. En el caso de la obra de Paucke, si bien el autor relata varios episodios en los que se interna en las profundidades del territorio chaqueño acompañado por algunos mocoví, no encontramos ningún indicio que haga referencia al pasaje o ingreso en territorios *ajenos*. En estos casos el autor remite más bien a las dificultades climáticas y a los posibles encuentros con bandas que ocasionalmente se pudieran encontrar en la marcha y que pudieran llegar a resultar hostiles. Las referencias a la territorialidad como posesión de un

espacio geográfico sobre el cual se ejercían derechos exclusivos parece desdibujarse en el siguiente extracto en el cual el encuentro con un grupo abipón no parece acarrear ningún tipo de inconveniente en cuanto a la incursión sobre un territorio *ajeno*:

“Hicimos siesta en el bosque espeso; cuando mis indios se aproximaban con sus asados al fuego, sentimos por el bosque un gran ruido y trotear de caballos que de continuo se nos acercaba más y más hasta que vimos cerca de nosotros cerca de veinte indios salvajes, que en seguida nos saludaron con sus flechas. Yo estuve al lado de mi fusil y tuve la desgracia de queda gravemente herido en la mano derecha por una flecha. A esto mis indios gritaron a los salvajes y agarraron sus lanzas. Cuando los salvajes oyeron la lengua mocoví, conocieron quiénes éramos; hicieron tregua con sus arcos de flechas y se colocaron en una fila no lejos de nosotros [...] entonces dijeron a mis indios que ellos no nos habían reconocido al principio, que nos tranquilizáramos, que ellos cesaban de proceder hostilmente contra nosotros; que si queríamos, cabalgáramos con ellos hasta la otra abra del bosque donde acampaban sus familias; ellos nos darían a comer miel” (Paucke 1943: 309-310).

Los indios con los que acabamos de ver que se produce el encuentro resultaron ser abipones con los cuales posteriormente los mocoví de San Javier habrían tenido que luchar a pedido de los misioneros del pueblo de San Jerónimo – también de indios abipones. Luego de tal episodio el padre aclara que: “Desde ahí en adelante pudimos viajar seguros por la naturaleza silvestre” (Paucke 1943: 313). De estas referencias pareciera desprenderse una ausencia de límites territoriales en el sentido que había expresado Jolís. La posibilidad que se desprende de Paucke pareciera corresponderse más al esquema sostenido por Nacuzzi (1991: 121) en el cual no habría derechos de exclusividad sobre los territorios de caza o de apropiación del ganado. Podríamos pensar que las frecuentes alianzas establecidas entre mocovíes, tobas y abipones delineaban sitios de libre circulación en los cuales las actividades de aprovisionamiento se realizaban sin que necesariamente mediaran conflictos o luchas.

El procedimiento que los indios respetaban en cuanto a sus muertos nos brinda otras referencias para analizar la cuestión de la territorialidad. Según Paucke:

“Ellos entierran sus muertos en un lugar [fijo] aunque dista algunas leguas. Si ellos distan más del lugar, entierran entonces el cuerpo en un bosque en dondequiera que fuere. Después del tiempo en que ellos creen que el cuerpo se pudre y sólo quedan los huesos, viajan al sitio, sacan los huesos y los trasladan al lugar donde están sus compañeros de estirpe (...) Cuando los indios parten a un distante lugar español o a un diferente dominio indio para librar allá un combate y tienen que emprender la huída, dejan echados sobre el campo sus muertos (...) luego se ponen en movimiento los amigos de los muertos y viajan por tan largo camino para juntar únicamente los esqueletos de sus compatriotas para transportarlos a su Gólgata” (Paucke 1943: 239).

De esta cita pareciera desprenderse la existencia de sitios de uso exclusivo. Los huesos de los antepasados reposaban en lugares que el jesuita denomina como *propios*. Sin embargo esta afirmación podría responder a una percepción propia del misionero, a una visión etnocéntrica según la cual los huesos debieran reposar en un lugar fijo.

Los trabajos realizados por Nacuzzi (1991 y 1998) para los grupos de Pampa y Patagonia nos serán útiles para acercarnos a la problemática de la territorialidad y movilidad de los mocoví. La autora establece dos variables importantes a tener en cuenta respecto a los asentamientos de los grupos “pampas” y “tehuelches”. En primer lugar, la cantidad de toldos y en segundo lugar, el tiempo de permanencia en cada sitio. La combinación de las mismas resultaba de los tipos de movimientos a realizar, tales como expediciones de caza, de comercio, establecimiento de relaciones con otros grupos, etc. La autora define así cuatro modalidades de asentamiento: los “campamentos base”, los “asentamientos próximos en áreas de aprovisionamiento”, los “asentamientos transitorios durante los traslados” y los “asentamientos múltiples” (1991: 109). Los campamentos base podían llegar a durar varios meses albergando unos cincuenta a cien toldos. En el mismo quedaban las mujeres, niños y ancianos, mientras que los hombres realizaban expediciones de caza, comercio o bandolerismo, las cuales también podían extenderse por varios meses. Los “asentamientos próximos en áreas de aprovisionamiento” eran aquellos que se realizaban en las épocas en las que abundaban determinados recursos. Podían durar unos pocos días y la cantidad de toldos era menor. Los “asentamientos transitorios durante los traslados” se realizaban a lo largo de trayectos mayores y al darse tanto para expediciones comerciales como para movimientos estacionales el número de toldos era variable. Los “asentamientos múltiples” reunían una gran cantidad de toldos de diversas parcialidades. Los motivos de esos encuentros, generalmente políticos y comerciales implicaban que este tipo de asentamiento se realizara entre diferentes grupos.

Como hemos visto, en nuestro caso hemos identificado una serie de movimientos y asentamientos muy similares a los descriptos. Podríamos así trazar una correspondencia entre los campamentos de invierno desde los cuales se realizaban expediciones con los “campamentos base”. Desde los mismos hemos establecido que se realizaban expediciones de caza que podían ser llevados a cabo tanto por unidades domésticas más o menos dispersas como por un grupo de hombres. En estas expediciones que podían durar hasta catorce días, debían usar campamentos similares a los “asentamientos próximos en áreas de aprovisionamiento” y a los “campamentos de traslado”. Finalmente los asentamientos múltiples podrían corresponderse con los campamentos de primavera.

Nacuzzi (1998: 207) propone un acercamiento al tema de la territorialidad a partir de la movilidad. Establece así que “Los movimientos en partidas comerciales o punitivas, necesariamente extensos, no deben confundirnos respecto de la superficie de los ámbitos reconocidos como propios”. De esta manera, si bien las áreas sobre las cuales se desplazaban las agrupaciones eran extensas, estas no se correspondían con áreas de exclusividad sino que más bien constituían lo que podemos denominar como áreas de influencia. Las áreas en las cuales se podría encontrar una territorialidad más marcada quedarían restringidas así a las zonas de los campamentos base. En el caso que nos ocupa creemos que se podría presentar el mismo patrón. Como hemos visto en las fuentes las áreas de caza y recolección no parece estar sujetas a relaciones de exclusividad. Desde esta perspectiva podríamos reinterpretar la descripción de Jolís, la cual podría ajustarse no a una extensión territorial, sino a la delimitación de un campamento base. Asimismo la autora señala la existencia de fronteras menos flexibles (en su caso, el Río Negro) más allá de las cuales los grupos no parecían adentrarse. En el caso de los mocoví, el Salado Chico parecería haber funcionado como una frontera de este tipo en tanto no hemos podido encontrar menciones del contacto con los grupos que habitaban al sur de este río.

Resultaría posible entonces postular, teniendo en cuenta las pautas de movilidad y territorialidad que hemos indagado en las fuentes, que probablemente los grupos mocoví se hubieran movilizado a través de un territorio que reconocían en cierta medida como tradicional. El tipo de relaciones mantenidas con otros grupos tobas y abipones hacía de estos territorios mayores, áreas compartidas.

En cuanto a la movilidad y grado de dispersión de las agrupaciones, de las fuentes se deduce un patrón de dispersión- aglutinamiento dado por el calendario anual y determinado por la alternancia y primacía de las actividades económicas o rituales. A diferencia de los planteos de Saeger (2000) y Paz (2002), quienes establecieron que las fricciones intergrupales se habrían producido por el acceso a los recursos, creemos que los momentos de aglutinamiento de las agrupaciones activaban redes de alianzas y enemistades y podrían haber constituido los momentos de mayor fricción interparcial. La concentración de la población y la efervescencia ritual de la primavera podrían haber permitido la realización de empresas colectivas de mayor envergadura como la guerra, mientras que los períodos de aprovisionamiento en los cuales las agrupaciones se encontraban más dispersas habrían dificultado este tipo de empresas.

## 1.2 La adopción del caballo: el “horse complex” chaqueño?

La adopción del caballo entre los cazadores recolectores es una problemática que ha sido ampliamente estudiada por la literatura antropológica norteamericana. La noción del “horse complex” fue elaborada desde principios del siglo XX como un concepto operativo que dio respuesta a los procesos que tuvieron lugar entre los indígenas de aquellas llanuras. Posteriormente este concepto se generalizó y aplicó a otros grupos de cazadores recolectores en diversas áreas. A mediados de la década de 1980 Palermo remarcó la importancia de reconsiderar la aplicabilidad de este concepto estableciendo la necesidad de la realizar estudios que pudieran dar cuenta de la incorporación de este ganado en sus variantes autóctonas. Criticó así la generalización del “horse complex” interpretado como un conjunto de rasgos específicos asociados al ganado caballar o como el origen de una transformación total de la cultura de los diferentes grupos cazadores- recolectores, es decir como el factor determinante de un modo de vida. Señaló asimismo que la extrapolación del “horse complex” se habría producido principalmente por tres motivos: el desconocimiento de los rasgos orgánicamente asociados a la vida ecuestre, el desconocimiento de los contextos económicos específicos que acompañaron la adopción del caballo en los diferentes grupos y la falta de una discusión que permitiera ahondar criterios y establecer o rechazar la pertinencia de un “complejo ecuestre” para la región sudamericana.

Como hemos señalado en el estado de la cuestión, en el mismo año en que Palermo indicó estas dificultades Schindler realizaba un estudio que podría responder en gran medida las críticas subrayadas por Palermo. Paralelamente autores como Braunstein (1983) y Saeger (2000) siguieron aplicando el concepto de “horse complex” al estudio de los grupos chaqueños. Según Braunstein esta noción de

“los etnógrafos norteamericanos para caracterizar la cultura de los indios de las llanuras de ese subcontinente [fue] concebida como un conjunto de rasgos asociados cuya base es la economía ecuestre. El término se suele extender a otras áreas en las que la introducción del caballo promovió la formación de conjuntos culturalmente semejantes” (Braunstein 1983: 21).

Según Saeger (2000: 7-8) “the horse complemented the Guaycuruans’ warrior ethos, and they developed a ‘horse culture’ similar to that of the Plains peoples of North America or the Mapuche of Chile.”

Si bien la adopción del caballo entre los mocoví se retrotrae a fines de siglo XVI creemos que un análisis de este proceso a partir de las fuentes del siglo XVIII nos podrá aclarar algunas cuestiones relativas al tipo de cambios promovidos desde su introducción. Siguiendo los lineamientos planteados por Palermo, los cuales creemos pertinentes, analizaremos en primer lugar las condiciones bajo las cuales se habría producido la incorporación del ganado caballar teniendo en cuenta el contexto económico y las características de los grupos mocoví para luego analizar el tipo de utilización que habrían realizado de este bien y los cambios y rasgos asociados al mismo.

Los primeros aportes para un estudio de la incorporación del caballo entre los grupos chaqueños se encuentran en Susnik (1981) y Schindler (1985). Ambos autores relacionan directamente la adopción del ganado caballar con las “condiciones vivenciales del ambiente criollo colonial” (Susnik, 1981:8). Según la autora el caballo habría cobrado entre estos grupos una importancia “subsistencial” dentro de un entorno específico y dadas las características “psicoculturales” de los mismos. Siguiendo esta línea, Schindler establece que tanto las dimensiones ecológicas del ambiente chaqueño como las ideológicas e históricas propias de ciertos grupos de la región habrían favorecido su incorporación. En cuanto a las condiciones ecológicas del ámbito chaqueño el autor sostiene que las mismas no habrían favorecido la adopción del ganado caballar para la caza ya que las áreas pantanosas y la densidad de la vegetación dificultaban la práctica de la caza a caballo. Sin embargo, el caballo habría planteado un beneficio en cuanto a la movilidad siendo de gran utilidad para el transporte de las presas, con las consecuentes ventajas derivadas en cuanto al establecimiento de tratos comerciales con diferentes sectores sociales.

Esas ventajas logísticas y económicas derivadas de la adopción de ganado caballar deben analizarse en relación al contexto histórico y económico particular. Según Schindler hacia principios del siglo XVIII todos -o casi todos- los grupos del Chaco poseían ganado caballar. El proceso de diferenciación entre los que se mantuvieron pedestres y los que pasaron a constituirse en los grupos ecuestres fue dado por la cantidad de animales que poseían y la utilización que hacían de los mismos: mientras que los primeros utilizaron principalmente el caballo como ganado de carga y su propiedad parece haber estado más bien restringida, los segundos lo incorporaron en otras esferas de la economía y la vida cotidiana alcanzando su difusión a todo el cuerpo social. La importancia del caballar entre los ecuestres debe entenderse en relación al desarrollo histórico de la economía ganadera colonial: “the cattle-breeding-orientated economy of the Spaniards stands out as the historical factor representing an

important prerequisite for the development of the equestrian cultures of the Gran Chaco.” (Schindler 1985: 457). El ganado caballar fue el factor que dentro de una economía en gran medida ganadera, permitió a estos grupos ampliar su radio de acción para la realización de expediciones más rápidas y sorpresivas. El tipo de difusión que habría alcanzado el ganado caballar entre los grupos guaycurú en general y entre los mocoví en particular se corresponde así con una determinada organización económica propia vinculada a las economías ganaderas circundantes (figura 3). En el caso que estamos analizando, permitió a los cazadores recolectores insertarse a través de la comercialización del vacuno y del mismo caballar dentro de las redes del mercado colonial. Palermo (1985) y Schindler (1985) coinciden en señalar que entre los grupos guaycurú la apropiación del caballo habría estado en relación directa con la del vacuno. Sin embargo, como sostiene el último autor, no todos los chaqueños respondieron en forma similar ante los nuevos bienes y las posibilidades económicas.

Schindler denominará factores “ideológicos” a aquellas características y tendencias sociales que habrían marcado las modalidades de incorporación del caballar entre los guaycurú. En este punto el autor sustenta la formulación de Susnik (1971, 1972, 1981 y 1984) según la cual estos grupos habrían detentado una fuerte tendencia hacia las guerras interparciales. Dadas estas características sociales, el caballo les habría conferido la superioridad militar sobre sus vecinos pedestres así como también la posibilidad de resistir el avance colonizador a través de los intercambios comerciales. La belicosidad que ambos autores caracterizan en términos de tendencia social -que analizaremos en el capítulo V- habría posibilitado la introducción de este bien como un factor económico que habría permitido asimismo la conservación de la autonomía política.

Como sostiene Palermo (1991), la apropiación violenta del ganado fue el reverso de una moneda cuya otra cara era el intercambio. En este sentido, la misma demanda colonial sobre los grupos indígenas -los cuales, como ya hemos visto, se habían posicionado como abastecedores de ganado- alimentaba un circuito de apropiación violenta y comercialización así como también de negociación. El malón y el intercambio permitían así la circulación de diferentes bienes en un circuito que se retroalimentaba constantemente por la demanda de los diferentes agentes. Entre estos bienes no solo debemos mencionar el ganado en pie y elementos materiales -como las armas- sino que también circulaban personas en la forma de cautivos.

El malón también constituía una forma de debilitamiento del otro ya que combinaba las necesidades económicas con las aptitudes y el poderío bélico. Según Boccara, el malón como



Figura 3. Hombres mocoví arreando tropilla de caballos hacia un corral en el bosque.  
Tomado de Paucke 1944: lámina XXXVII.

una forma de guerra posible se cristalizó en un complejo guerrero-económico (1998: 275). En este sentido el malón puede entenderse a partir de dos dimensiones: por un lado, era una forma institucionalizada de abastecimiento e intercambio; por el otro, les habría permitido a los grupos indígenas mantener su autonomía respecto a las presiones coloniales. El malón desde los grupos indígenas perfiló el tipo de relación establecida con la sociedad hispanocriolla en términos de enfrentamiento, de negociación y de mantenimiento de la autonomía política: “A través de la estructuración de este complejo económico-bélico, estos grupos logran escapar a los tres pilares de la empresa colonial, a saber: la sobreexplotación económica, la dominación social y simbólica, la sujeción política” (Boccaro 2002: 92- 93).

La bibliografía especializada nos ha sido útil para retomar hasta aquí los elementos que nos permiten comprender la adopción del caballo entre los mocoví delineando sucintamente el contexto económico en el cual tuvo lugar este proceso. Las entradas que permitían la consecución e intercambio del ganado fueron ligando a los grupos mocoví con diferentes agentes del orden colonial. Los intercambios establecidos fueron introduciendo nuevos productos que generaron cambios en las pautas sociales. Sin embargo aún nos resta analizar cuáles fueron y qué alcances tuvieron estos cambios. Como señaló Palermo (1985), la introducción del ganado caballar había sido interpretada como un conjunto de rasgos asociados o bien como un modo de vida. En la primera acepción se lo ha asociado con la adopción conjunta del hierro, con la ampliación de las pautas de movilidad, con el aumento demográfico y con la cría de animales. Creemos que se impone la tarea de revisar cada una de estas cuestiones en la medida que nuestras fuentes nos lo permitan.

En cuanto a la asociación del caballo con el hierro -utilizado para fabricar puntas de lanzas y de flechas- Saeger establece que éste metal habría sido el único elemento que habría ocupado un lugar similar al del caballo (2000: 8). Palermo (1985), establece para el Chaco que los intercambios económicos frecuentemente incluían artículos de hierro como puntas de lanzas, cuchillos, espadas y hachas. Según el autor la importancia de este metal habría estado dada por la escasez de piedras y maderas duras con las cuales fabricar el armamento. Ambos autores coinciden en afirmar la introducción conjunta del ganado caballar y del hierro apoyando sus afirmaciones en lecturas de fuentes jesuíticas del período reduccional. Creemos que fueron las reducciones y no el caballo las que generalizaron la utilización del hierro.

Las fuentes jesuíticas muestran que grandes cantidades del metal eran introducidas por los mismos misioneros, principalmente para las tareas de labranza. La entrega de cuchillos y hachas

a los indígenas para las labores cotidianas e incluso para la defensa de la reducción podrían haber constituido vías importantes para la difusión del mismo. En Paucke encontramos menciones de que frecuentemente los españoles obsequiaban a los indígenas armas tales como cuchillos:

“Yo estaba sentado a la mesa con mis otros compañeros y misionero; llamaba primero a los caciques y otros indios de buenos méritos y daba a cada uno algo según sus méritos y su conducta. Toda la mesa estaba cubierta por diversas cosas; sombreros, gorros, frenos para caballos, hachas, franelas, lienzos, con dieciocho a veinticuatro docenas de cuchillos, cinco o seis paquetes de agujas de coser, campanillas, tabaco” (Paucke 1944: 17).

Las funciones defensivas a las cuales estaba destinada la reducción hacían que la provisión de armas recayera en la ciudad misma. Estos cargamentos habrían permitido asimismo la introducción buena cantidad de metal:

“Y para que mis *indios* estuvieran provistos tanto mejor de armas suficientes para provecho de la ciudad de Santa Fe y también para su defensa, el *lieutenant* como comandante de la ciudad me envió al pueblo cincuenta puntas de acero [sic] para lanzas y doce sables de los cuales debían hacer uso mis *indios*” (Paucke 1943: 291).

Por su parte Dobrizhoffer señala para el caso de los abipones reducidos en San Jerónimo que los vecinos de las ciudades de Córdoba, Corrientes, Paraguay y Santiago habrían elevado sus quejas ya que “la ciudad de Santa Fe se había convertido en refugio de los bárbaros ladrones y en su emporio; en donde éstos compraban el hierro que usarían para asesinarlos” (Dobrizhoffer 1969: 22-23).

Todos estos indicios nos hablan de la difusión del hierro durante el período reduccional, no obstante nada nos dicen acerca de su importancia durante el período previo. Por esto creemos necesario realizar otra lectura de las fuentes, la cual nos permitirá evaluar el grado de difusión que el hierro habría alcanzado permitiéndonos plantear sus alcances para el período previo a las reducciones. En el escrito de Paucke encontramos pocas referencias sobre la utilización del hierro por parte de los mocoví en su armamento. En la detallada descripción que realiza de los diversos objetos utilizados para la caza y la guerra, el jesuita pone en un mismo nivel las puntas de hueso, las de madera, las de caña y las de hierro. De entre estas las más utilizadas parecen haber sido las de caña capaces de albergar sustancias venenosas así como también las de hueso ya que poseían la cualidad de quedar insertas dentro del cuerpo de la presa o del enemigo (Paucke 1943: 161-164). Según el padre Canelas, las lanzas podían ser confeccionadas al fuego sin colocarles “yerro ni hueso agudo, sino solamente la aguzan y sin más que su aguda punta, hieren, rompen y penetran, transpasan la fiera y el enemigo que acometen” (Furlong 1938: 103).

En el caso específico de la caza de peces y nutrias el autor aclara que las “puntas no tienen sin embargo ni hierro ni hueso, sino que son solamente de madera dura y poseen tijeras [filos] de ambos lados” (1943: 164). Los “dardos” -utilizados tanto en la caza como en el combate- se fabricaban con cuernos de ciervo y las mazas y boleadoras, con piedras y cueros. Como sostiene Palermo (1985), las puntas de los proyectiles durante el período jesuítico no eran fabricadas con piedra. Sin embargo el análisis que hemos realizado refleja que tampoco era el hierro el material más utilizado, sino que otros materiales que abundaban en la región, tales como cañas, maderas y huesos (que permitían la realización de canaletas para introducir venenos), constituían la materia prima en la confección del armamento.

Las fuentes nos informan que en gran medida el hierro fue introducido a partir del establecimiento de las reducciones, por vía del abastecimiento directo o por vía del comercio y robo. Asimismo durante este período las puntas de proyectiles fabricadas con este metal no parecen primar, por su importancia o por su cantidad, por sobre las confeccionadas con otros materiales, a pesar de la intensificación en el intercambio de bienes. Por lo tanto para el período previo, en el cual estos intercambios eran más esporádicos, el volumen del hierro presente entre los grupos indígenas debió haber sido notablemente menor al establecido por los autores citados. Sostenemos así que la introducción del hierro estuvo más relacionada al establecimiento de las reducciones que a la incorporación del caballo, el cual le habría precedido. Además, la importancia del caballo fue mucho mayor que la del hierro entre los mocoví.

Otra cuestión que suele asociarse directamente a la adopción del caballo y que es constitutiva del “complejo ecuestre” es la del nomadismo. Esta cuestión está íntimamente ligada con las pautas de movilidad previas de estos grupos. Las fuentes que hemos estudiado no abarcan el período pre-ecuestre y difícilmente podamos encontrar fuentes que lo hagan por lo cual tropezamos con la dificultad de reconstruir estas pautas previas a la introducción del ganado caballar. Susnik, quien ha indagado esta cuestión desde una perspectiva histórica establece que los grupos Guaycurú en su fase pedestre habrían poseído una alta tasa de movilidad respecto a otros grupos como los lules y vilelas (1981: 8) en su búsqueda de cazaderos. Creemos que, como sostienen Susnik (1981), Schindler (1985) y Palermo (1985), el ganado caballar les habría conferido ventajas en sus movimientos, en cuanto a velocidad y distancias. Sin embargo, más allá de las cuestiones, no sabemos si habría generado una modificación de las pautas de movilidad previas, es decir sobre los tipos de campamentos y los ritmos de movilidad.

En cuanto al aspecto demográfico, generalmente se ha considerado que la mayor posibilidad de sustento generada por el caballo habría producido un aumento en el mismo. Sin embargo para el caso del Chaco, no se han cruzado estos datos con las mortandades producidas por la intensificación de los asaltos y por la propagación de epidemias, las cuales sabemos que se dispersaron entre las poblaciones indígenas de la región durante los años 1732 y 1736. Los estudios realizados en Pampa y Patagonia podrían sernos útiles en tanto en esa zona se habría producido también la propagación de epidemias. Según las estimaciones realizadas por Boschín y Nacuzzi (1979) la adopción del caballo habría producido entre los grupos tehuelches del sur un aumento de la población por un corto período a fines del siglo XVIII. En el caso de los chaqueños, creemos que podría haberse producido el mismo fenómeno de crecimiento efímero de la población de modo que el aumento producido por la adopción del caballo prontamente se habría interrumpido.

Respecto a la cría de animales, no hay evidencias de que antes del establecimiento de las reducciones se hubieran desarrollado instancias de cría del ganado caballar ni del vacuno, lo que tampoco ocurrió durante las reducciones. Creemos que tanto la provisión del ganado para el consumo como el destinado al comercio se realizaba de manera directa (por apropiación o intercambio) sin que mediaran instancias de cría.

Habiendo revisado las cuestiones relativas al “complejo ecuestre” entendido como un conjunto de rasgos asociados, debemos analizar ahora las implicancias de este concepto entendido como un “género de vida”. Como señala Palermo, la utilización del ganado caballar por parte de los indígenas ha tendido a oscurecer el alcance de otras actividades y bienes que tuvieron gran importancia entre los grupos indígenas. Esta concepción ha llevado asimismo a generalizaciones en cuanto a su utilización. Comparando los usos del caballo entre los grupos ecuestres del Chaco y de Pampa podemos advertir que mientras que los primeros lo reservaron para la movilidad y el comercio, los segundos lo introdujeron en su dieta. Como hemos visto, el ganado caballar al menos entre los grupos mocoví no puede aislarse del vacuno, lo que refuerza la imposibilidad de hablar de una cultura exclusivamente “ecuestre” ya que estaríamos dejando de lado una parte fundamental en su economía la cual estaba constituida por el vacuno y que posteriormente -durante el período de las reducciones- se habría complementado con otros bienes y actividades que llegarían a cobrar gran importancia. El “horse complex” entendido como un modo de vida se desdibuja.

Luego de haber realizado este análisis, el cual debería realizarse para todos los grupos del Chaco, sostenemos que se imponen serias dificultades en cuanto a la aplicación del concepto "horse complex" para los grupos mocoví.

## ***2. Dimensiones políticas y sociales***

En el apartado 1.1 hemos analizado la movilidad de los grupos mocoví en términos territoriales y logísticos. En el presente apartado analizaremos la movilidad en sus dimensiones sociales. El sentido que le adjudicamos a la movilidad intragrupal en este trabajo remite a la capacidad de una determinada agrupación, por ejemplo la unidad familiar, de desplazarse dentro de diferentes agrupaciones mayores a través del tiempo y en diferentes ocasiones. Para esto tendremos en cuenta los atributos y la naturaleza del liderazgo político así como también la existencia de otras fuentes de prestigio como la hechicería.

### ***2.1 ¿Unidades políticamente efectivas?***

El liderazgo político entre los mocoví en momentos previos al establecimiento de las reducciones ha sido un punto de difícil acceso en las fuentes. Dado que la mayoría de ellas han sido producidas bajo la estancia jesuítica, la misma interpelación por parte de agentes con una determinada idea acerca del liderazgo -relacionada con las características occidentales del mismo- podría haber distorsionado los atributos propios del mismo. Sin embargo el asombro ante las mismas diferencias que este tipo de contacto suscitó generaron observaciones que creemos interesantes rescatar y que podrían haber permitido que, a pesar de las deformaciones, se mantuvieran en los relatos muchas de las características y cualidades de los líderes.

El problema del liderazgo en los grupos cazadores recolectores está directamente relacionado con el de las unidades sociales. Autores como Clastres (1987), quien ha estudiado el liderazgo entre los grupos guaraní, ha definido a este tipo de sociedades como sociedades refractarias al surgimiento de una autoridad política impositiva. Según este autor el liderazgo no era una constante, sino que se ejercía solamente en los momentos de luchas y estaba fuertemente condicionado por el consenso del grupo acerca de la pertinencia de llevar a cabo una acción bélica. Fuera de los momentos de agitación, el poder de los líderes sobre el grupo se disolvía. Los estudios realizados en Pampa y Patagonia (Bechis 1989, Nacuzzi 1998) han demostrado

asimismo que este tipo de liderazgo estaba fuertemente condicionado por la organización social de las agrupaciones, las cuales no conservaban una estructura homogénea a lo largo del tiempo sino que se caracterizaban por la libre movilidad entre sus integrantes.

Una de las primeras impresiones que nos transmiten los jesuitas acerca de los grupos que habitaban dentro del espacio chaqueño remite a la falta de gobierno político y civil. Así Lozano en su *Descripción Corográfica* establece que: “Generalmente no tienen gobierno alguno civil, ni observan vida política; sólo en cada tierra hay un cacique, a quien tienen algún respeto y reverencia, que solo dura mientras se les da alguna ocasión de disgusto, por el cual fácilmente se separan.” (Lozano 1941: 62). Si bien esta cita posee una carga de subjetividad muy importante que podría estar en relación con la justificación misma de la conquista y con el sometimiento de los pueblos americanos como vasallos del rey, creemos que la misma nos permitirá introducirnos en el estudio de las características del liderazgo político entre los mocoví. La alusión a la falta de un liderazgo político es corroborada por Paucke (1943: 104-105) quien señala que “Sólo en ciertas circunstancias cuando el cacique los invita a cometer un robo o a pelear contra otros o a invadir las estancias españolas y matar los habitantes, entonces todos corren junto a él”. Como hemos mencionado, la asociación entre el liderazgo y la organización de los asaltos fue señalada por la bibliografía específica sobre cazadores-recolectores y pareciera ser aplicable al caso de los mocoví para el período previo al establecimiento de las reducciones.

La guerra era un de los contextos en el cual la retórica, en tanto capacidad de cohesionar a un grupo, se debía complementar con el consenso del grupo. Poco sabemos acerca de los mecanismos de elección de los jefes para la realización de acciones bélicas, sin embargo las fuentes indican que en los líderes confluía el linaje y la valentía, con lo cual creemos que ellos habrían sido los que instaban a la realización de las expediciones de guerra. Al agregarse Nevedagnac a la reducción los indios se habrían referido a él en los siguientes términos: “entre ellos éste era el más famoso en valentía” (Paucke 1943: 77). La documentación así como también la bibliografía consultada indican, en el caso específico de los grupos mocoví, que no cualquier guerrero habría estado habilitado para ubicarse como líder.

Susnik ha definido la organización social de los grupos mocoví como un sistema organizado sobre la preeminencia de un grupo de “cabecillas de linaje” (1994: 129). Según la autora, a diferencia de los mbayá-guaycurú, los mocoví no habrían desarrollado “clases sociales” diferenciadas. En cuanto a la adopción del caballo, señala que la pauta ecuestre habría fortalecido al grupo de líderes de linaje tradicionales frustrando el surgimiento de líderes

botineros – proceso que sí se habría dado entre los abipones. La autora diagrama así una sociedad compuesta por una “estirpe”, un grupo de “comunes” y finalmente un conjunto de “cautivos”<sup>4</sup>. Una pauta que nos podría estar informando acerca de una organización social tal es la existencia de un lenguaje especial utilizado para los grupos de prestigio. Paucke informa sobre la utilización entre el grupo de “nobles” del sufijo –in (1943: 173). Debemos remarcar que esta terminación conjugaba el valor guerrero con la línea de descendencia en tanto se aplicaba también a los hijos varones de los líderes.

Según Susnik (1981) y Saeger (2000) el matrimonio constituía otro medio para el mantenimiento de las distinciones sociales en tanto no se practicaba la unión de personas pertenecientes a diferentes estratos sociales. Si bien la primera autora señala este tipo de restricción en relación al grupo de los cautivos, Saeger niega la realización de matrimonios entre los “nobles” y los “comunes”: “Noble Mocobis avoided marriage with common folk and rejected sex with captives, priding themselves on pure Mocoví descent, wich distinguished them from commoners. Mocovi men and women who had the choice avoided marriage with non-mocobis.” (Saeger 2002: 79). En las fuentes jesuíticas parecería corroborarse esta cuestión. Según el padre Bustillo,

“Los nobles no se juntan con consorte de menor gradación y mucho menos con gente plebeya: celando por decoro el extremo sus familias /Los indios plebeyos toman fácilmente mujer de otra nación: no así los nobles, porque colocan parte de su nobleza en no mezclarse con sangre extraña [...] Loado un indio noble su linaje, no produjo otra prueba de su nobleza que ascender solo de mocobíes, sin que se divisase en toda su ascendencia sangre extraña. Tanto prevalecía en su juicio esta pureza. Y era indio en la realidad tal a quien nadie le disputaba su nobleza y todos le respetaban por ella” (Furlong 1943: 90).

En las fuentes esta endogamia entre los linajes de prestigio parece corroborarse para el período reduccional, sin embargo debemos tratar de indagar en las pautas previas. Según la información que nos brinda Paucke (1943) los tres líderes -Aletín, Cithaalín y Nevedagnac- que habrían tomado la representación al momento de agregarse a la reducción mantenían relaciones de parentesco de sangre y político que podrían ubicarlos en un mismo estrato sociopolítico. Aletín declaraba ser pariente de Nevedagnac<sup>5</sup>. En efecto, Cithaalín, Nevedagnac y Aletín se hallaban emparentados ya que el primero habría contraído matrimonio con una hermana de cada

<sup>4</sup> Dentro del grupo de los cautivos podemos encontrar dos clases de personas: aquellos que eran efectivamente cautivos provenientes de otros grupos, así como también aquellos mocoví que habiendo sido cautivados por otros grupos o por los mismos españoles habrían retomado al grupo de origen. En el capítulo VI problematizaremos el tema de los cautivos.

<sup>5</sup> Según Paucke Aletín se habría referido de la siguiente manera a Nevedagnac, quien se había comprometido a establecerse en la reducción: “¡Haces bien así, mi primo!(ellos eran parientes)”. La palabra ‘primo’ denotaría algún grado de parentesco, aunque no podemos afirmar que este término precisara con exactitud una relación de primos.

uno de los otros dos. Otros líderes importantes también estaban emparentados con estos personajes. Tal es el caso de Nalangáin que era hermano de Nevedagnac. Asimismo ya en la reducción esta pauta de endogamia parece haberse continuado a través de los hijos de estos líderes. Paucke (1944: 46) da noticias del matrimonio celebrado entre Sebastián, hijo de Cithaalín y Estefanía, hija de Nevedagnac<sup>6</sup>.

En primer lugar parecería observarse una endogamia relacionada con el grado de preeminencia social. Sin embargo nos resta aún interrogarnos acerca de la capacidad de liderazgo de cada uno de estos personajes, es decir, investigar si realmente pertenecían a linajes de prestigio o si cabría la posibilidad de que no fuera así. Respecto a esta cuestión Paucke establece una diferencia importante en cuanto al número de seguidores que habría acercado cada líder a la reducción. Mientras que Nevedagnac y Cithaalín parecen haber sido los líderes con mayor capacidad de movilizar a la población, Aletín y Nalangáin aparecen en un segundo plano. La primera referencia que hace Paucke a este tema refiere el caso de Aletín, quien se había agregado a la reducción con un grupo de dieciocho familias de nueve integrantes cada una, es decir un total de 162 individuos<sup>7</sup> (1943: 18). La segunda referencia está relacionada con la figura de Cithaalín, quien ingresa a la reducción con trescientos individuos, es decir casi el doble que la banda de Aletín. Nevedagnac ingresará por último a la reducción con “cuarenta ‘familias’ de su parcialidad” (Paucke 1943: 108), casi trescientas sesenta personas.

Podríamos pensar que desigualdades numéricas tan grandes podrían esconder diferencias en cuanto a los alcances del liderazgo. Sin embargo encontramos dos evidencias que parecerían demostrar que estos líderes presentaban una jerarquía similar al momento de entablar relaciones con los jesuitas. La primera es la queja presentada por Aletín al padre Burgés por haber dispuesto más animales para el grupo de Cithaalín que para el suyo:

“Ante esto *Aletín* sacudió la cabeza y acudió corriendo ante el misionero con las preguntas si acaso los recién llegados carnearían todos los días mientras ellos que habían llegado con él desde el comienzo a la *reducción*, tendrían que contentarse con obtener carne recién a los tres días, pues ellos no eran menos sus hijos y encomendados que los nuevos llegados ¿o acaso quería más a ellos que a él con sus

<sup>6</sup> Según Paucke entre los mocoví no se celebraba el matrimonio hasta el sexto grado de parentesco. Al respecto, no parece ser que Sebastián y Estefanía hayan sido primos entre sí ya que los líderes tenían más de una mujer.

<sup>7</sup> La fiabilidad de la fuente en este caso es bastante dudosa ... este es el grupo que primero acepta la reducción, con lo cual la descripción está acompañada de una enumeración rigurosa de las cantidades de ganado recibidas y la forma en la cual el mismo debía ser carneado; por otro lado el misionero no se hallaba aún presente en la reducción al momento en que Aletín con su gente se acercaron. Asimismo en la reconstrucción que realiza Furlong de los escritos del P. Burgés no se halla referencia al número de individuos. Ver en los documentos que transcribí si dice el n.º de agregados con Cithaalín.

compañeros? El [Pater] debía saber que **también él era un cacique y que era igual al Cithaalín**" (Paucke 1943: 27, negrita nuestra).

La propia percepción del liderazgo en este caso podría estar indicándonos que efectivamente ambos personajes compartían una posición social. Esta percepción de la equivalencia en el grado de prestigio de ambos líderes es corroborada al expresarse a través de Cithaalín quien reprocha al misionero la entrega de yerba mate a Aletín diciendo "que él también era cacique como *Aletín* y también tenía su gente y buenos amigos a quienes querían dar de beber" (Paucke 1943:95). Si interpretamos que ambos líderes percibían sus posiciones como equivalentes, las diferencias en cuanto al número de seguidores podrían relacionarse con otras cuestiones. Entre ellas podríamos pensar que Aletín, al ser el más joven, recién comenzaba a elaborar sus estrategias y trazar sus relaciones como líder o que probablemente Aletín hubiese ingresado solo con una parte de su grupo en la reducción, lo que sucedió frecuentemente en las tres efímeras reducciones jesuíticas establecidas en la provincia de Buenos Aires (Querini 1750).

Otro punto que podría estar indicando una diferencia en cuanto al alcance de los liderazgos que estamos analizando es la existencia de una jerarquía de "caciques" conectados entre sí por relaciones de subordinación. Según Paucke, Nevedagnac y Cithaalín habrían tenido un grupo de caciques menores "subordinados" a ellos, mientras que Aletín y Nalangain no (Paucke 1943: 110-111). Creemos que posiblemente esta visión sobre relaciones de subordinación resultó de la transposición de los atributos occidentales del poder y la jerarquía. Como veremos más adelante la concepción misma del poder de mando implícita en la relación de subordinación era ajena al liderazgo de los grupos mocoví, al menos para el período que estamos estudiando.

La posesión de varias mujeres también era una pauta que se habría restringido a los linajes de prestigio. Tanto los líderes como sus hijos tenían varias mujeres como esposas, mientras que los demás hombres si bien tenían una esposa, podían tener algunas concubinas. Podemos diferenciar las concubinas de las esposas ya que mientras que las primeras residían en su unidad de origen, las segundas formaban sus propias unidades familiares:

"Mientras los indios son hombres jóvenes, quedan con una sola mujer, excepto los hijos de los caciques o los que ya antes en sus años de jóvenes son valientes y animosos; pero cuando son hombre en sus mejores años toman una o dos concubinas pero por lo general él vive con una [sola] la que él tiene consigo en su choza; las otras quedan con sus padres" (Paucke 1943: 221).

La obtención de un consenso dentro de la agrupación también limitaba el ejercicio del poder político. El acercamiento a una reducción o la realización de una incursión constituían, entre

otras, actividades que no eran impuestas por el líder sino que debían ser aceptadas por el grupo. Este mecanismo de toma de decisiones colectivas puede ejemplificarse en las acciones emprendidas por los líderes antes de establecerse en las reducciones. Luego de haber recibido los regalos correspondientes y habiéndoseles ofrecido la fundación de un pueblo, debían volver a la selva a reunir a los suyos y consultar con ellos el acercamiento a los españoles. El padre Burgés cuenta que

“habiendo llegado a su toldería y habiendo propuesto lo que había tratado con el Teniente de Santa Fe acerca de ponerse en pueblo y de hacerse cristiano él y su gente, le afearon las viejas su determinación diciéndole que si no sabía que en años pasados habían hecho los españoles con sus parientes que habiéndolos juntado en pueblo cerca de Esteco con dos Padres, a poco tiempo se echaron sobre ellos y los repartieron entre sí; que quizás esto mismo querían hacer con él y con los suyos, y que no pensase en semejante determinación, ni cumplierse la palabra que había dado al Teniente” (Furlong 1938: 24).

La elocuencia que desplegaban los líderes en sus discursos era fundamental para la consecución del consenso. En la obra de Paucke la importancia del manejo de la retórica se pone de manifiesto no solo a través de los largos discursos que realizaban los líderes sino también en la existencia de un lenguaje gestual que estos debían saber interpretar. El trato amable, el volumen bajo de las peticiones y el reconocimiento de los signos de disgusto entre las personas ante las cuales estaban llevando a cabo discursos eran elementos que los líderes debían saber manejar. En este sentido, ellos mismos adoctrinaban a los misioneros sobre cómo conducirse con los indios. Asimismo el manejo de la oratoria los posicionaba, como sostiene Bechis (1989), como transmisores y receptores de información. Para el caso que estamos estudiando es muy significativo que las negociaciones con las ciudades siempre hayan recaído sobre los líderes. Estos debían volver con sus agrupaciones y transmitir la información. En torno al inicio de las negociaciones con Aletín, Paucke señala que el mismo “recabaría informes” sobre las intenciones de Cithaalín de reducirse y que luego de haber vuelto al campo donde “había recogido pronto la nueva” (1943: 18) decidió acercarse a la ciudad.

Los líderes también actuaban como mediadores en ciertas circunstancias. Sus chozas constituían lugares de refugio dentro de los cuales ningún indio podía ejercer venganza sobre otro. El ser albergado e incluso la compañía misma de un líder se consideraba como una salvaguarda (Paucke 1943: 203).

Otra característica del liderazgo mocoví era la práctica constante de la redistribución:

“Ningún *cacique* se distingue de entre ellos por su vestimenta, su casa o su ajuar. Entre ellos, nobles y villanos, tienen un exacto uniforme que uno no puede reconocer

un cacique ni distinguirlo de un *indio* ordinario si uno no está informado de antemano. En frecuentes veces el traje de un *cacique* es peor que el de un ordinario. La causa se encuentra en que ellos tienen la costumbre de no negar nada de lo que otros, sean quienes fueran, soliciten de ellos. Cuántas veces los he vituperado por este despilfarro pero sin resultado pues ellos no pueden aguantar de modo alguno que se diga de ellos ser mezquinos lo que en su lengua denota: Acimatcacet. Para que entonces no les sea reprochado, entregan todo cuanto se les pide” (Paucke 1943: 154-155).

El poder de los líderes es definido por Saeger para la etapa pre-misional como proporcional a los logros guerreros y a su poder de oratoria, más que a su poder económico (Saeger 2000: 114). Es decir que si bien los jefes obtenían prestigio a partir de la realización de asaltos, sus beneficios económicos no tenían por qué superar a los de los demás participantes. Si bien no hemos encontrado referencias al reparto del botín, probablemente se aplicarían las mismas pautas que regían el reparto de las presas de caza que beneficiaban al cazador directo.

La pertenencia a un linaje de prestigio, la capacidad bélica, la elocuencia y la práctica redistributiva eran constitutivas del liderazgo político y, si bien habilitaban para su ejercicio, no lo determinaban. El liderazgo debe entenderse así como una posibilidad y no como una imposición. Concordamos con la postura de Bechis (1989) quien establece que el liderazgo estaba caracterizado por la ausencia de un poder coercitivo, por las capacidades de mediación del líder y por el manejo y la administración de la información. También concordamos con Nacuzzi (1998: 168-184) quien establece, para los líderes tehuelches, aucas y pampas del norte de la Patagonia durante el siglo XVIII, que más allá de poseer un manejo de la palabra que les permitiera conciliar, negociar y persuadir, debían pertenecer a linajes de prestigio.

En el escrito de Paucke hemos encontrado alusiones a una movilidad que se daba a un nivel intragrupal, es decir, una circulación de individuos y unidades domésticas dentro de un entramado de relaciones coyunturales. En una de estas alusiones el misionero relata que en ocasión de mudar la reducción -dadas las continuas hostilidades de los indios salvajes- se produjo un enfrentamiento entre los caciques Cithaalín y Aletín. Mientras que el primero estaba respaldado por el comandante de Santa Fe, el segundo contaba con el apoyo del padre Burgés. El interés del comandante y de Cithaalín era el de permanecer en el paraje original -muy probablemente por las necesidades defensivas de la ciudad; sin embargo los misioneros preferían mudar la reducción. Ante este enfrentamiento la mayoría de los indios reducidos que habían ingresado originalmente con Cithaalín se decidieron a seguir a Aletín en la mudanza del lugar:

“Cithaalín, tal cual lo había prometido al *comandante*, no quiso resolverse a abandonar este lugar junto con Aletín y el *misionero*, pero cuando vio que la mayoría

de los *indios*, bajo dirección del *cacique Aletín* siguieron al *misionero* y no se preocuparon mayormente de él, aunque varias veces le habían requerido a ello, comenzó finalmente a moverse también y siguió con toda su gente a dicho lugar y sitio” (Paucke 1943: 41).

La resolución de acompañar a Aletín no habría acarreado ningún tipo de reprimenda por parte de Cithaalín sobre “su gente” ya que, como hemos visto, el mismo no poseía autoridad de mando por sobre sus seguidores.

La posesión de ciertos artículos en manos de un líder brindaba la posibilidad de atraer a la gente “de otro”. Los mismos misioneros habían comprendido la importancia de las pautas de redistribución y frecuentemente las utilizaban, a través de la figura de algún líder, para obtener la atención de los *indios*. La entrega de yerba mate a un determinado líder les permitía a los jesuitas acaparar la atención de la gente que había ingresado originariamente a la reducción con otro. Para ejemplificar este movimiento intragrupal nos valdremos nuevamente de un ejemplo de Aletín y Cithaalín. Ante la dificultad de inculcar los hábitos del trabajo agrícola sobre Cithaalín y sus seguidores Paucke habría actuado de la siguiente manera:

“Yo me empeñé en cuanto pude en llevar a buen camino a *Cithaalín* pero esto costaba trabajo y paciencia. ¿Qué hice yo? Emplé el siguiente medio: como *Aletín* tenía una buena manera de tratar a los *indios*, le induje a que poco a poco hiciere buenos amigos con él a algunos que estaban de parte de *Cithaalín*, especialmente de los más principales y que a los que fueren gustosos de trabajar los invitara a ello para que estuvieren de su parte. Él lo hizo con gran habilidad y trató de atraerse algunos amigos de *Cithaalín*. Pronto tuvo a tres de éstos que ya no visitaban tanto como antes a *Cithaalín* que a él. A mi pedido el *P. Burgés* entregaba también más yerba *paracuaria* para que éste pudiese obsequiar a sus amigos; ellos abandonaron a *Cithaalín* porque veían que al lado de *Aletín* eran obsequiados tan amablemente [...]. Ellos ya querían resolverse a desocupar sus chozas y agregarse a la parcialidad de *Aletín*” (Paucke 1943: 106).

El linaje, la oratoria y la capacidad redistributiva deben entenderse en relación al carácter lábil de las agrupaciones. La movilidad intragrupal condicionaba el ejercicio del liderazgo como también el carácter del mismo. La autoridad de los líderes se restringía a los momentos de agitación bélica en los cuales podía congregarse a sus seguidores. Sin embargo, esta autoridad no debe entenderse en términos impositivos. Según Bechis (1989), quien ha estudiado los lideratos políticos entre los grupos del área araucopampeana la principal característica de los mismos era el ejercicio del poder a través de la persuasión, entendida como un resultado de las características del líder en consonancia con los requerimientos de las agrupaciones que ocasionalmente los sostenían. La autora diferencia al “poder”, ejercido a través de la puesta en práctica de sanciones negativas e instituido sobre un cargo o una determinada posición social preexistente, de

“autoridad”, ejercida sin la interferencia de este tipo de sanciones y como resultante de las cualidades carismáticas personales de un líder. Esta imposibilidad del poder de imponerse sobre las personas puede evidenciarse a través del siguiente fragmento:

“Ha de saberse que los indios no obedecen a su cacique cuando ellos quieren; [él] no puede obligarlos a nada pues cada uno es amo de su casa y gobierna su familia como quiera sin que el cacique se atreviere a estorbarle. El cacique no debe tampoco ordenarle nada sino pedirle muy cortésmente cuando quiere obtener algo de él” (Paucke 1943: 104-105).

Respecto a las agrupaciones sociales de los chaqueños en general, Paz establece para el siglo XVIII “su adscripción a las denominadas sociedades de jefatura” (2002: 386). Creemos que al menos entre los grupos mocoví nos encontramos frente a otro tipo de organización social: las unidades de agrupación no pueden entenderse como unidades fijas que adherían a un jefe. En efecto, no podemos reconocer a las agrupaciones mocoví como unidades políticamente efectivas ni socialmente estables. Las agrupaciones se desplazaban y disgregaban en los diferentes períodos del año y según la coyuntura. Este desplazamiento y dispersión podían resultar en el acercamiento a diferentes referentes, dadas las promesas y posibilidades que pudieran ofrecer. Por lo tanto, si bien el liderazgo parece haber estado limitado a un grupo de prestigio, no debe entenderse como una autoridad efectiva sobre los seguidores.

## ***2.2 El poder de los hechiceros***

La cosmología mocoví es probablemente el plano que más dificultades presenta para ser abordado desde las fuentes sobre todo para el período previo al establecimiento de las reducciones. La causa principal de esta dificultad radica en el hecho de que como los misioneros jesuitas estaban interesados en mostrar una pronta conversión de los indios reducidos, sus escritos tendieron a censurar las pautas relacionadas con las creencias y rituales tradicionales. En cuanto a los documentos revisados que no pertenecen al ámbito jesuítico, debemos mencionar que carecen de todo tipo de referencia a las cuestiones rituales y míticas dado que el interés principal de estos agentes coloniales estaba guiado por cuestiones estratégicas políticas, militares y comerciales.

Las fuentes parecen indicar que el rol de hechicero y el del líder político no confluían en una misma persona. La figura de los hechiceros y hechiceras estaba presente en diferentes momentos de la vida de los individuos y de la sociedad mocoví tales como el nacimiento, el ingreso a la

vida adulta, la enfermedad, la muerte y las guerras entre otras.. A diferencia del liderazgo político, en el liderazgo religioso no hemos encontrado referencias a la existencia de linajes que habilitaran su práctica sino que frecuentemente los hechiceros fueron identificados por los misioneros por su pertenencia al grupo de los hombre y mujeres de más edad.

Los ancianos eran quienes otorgaban los nombres: “Pero ni bien ha nacido una criatura, ya se le adjudica un nombre. Únicamente las *indias* viejas o *indios* viejos que se encuentran en el rango de hechiceros o brujos reparten los nombres” (Paucke 1943: 175). Eran las hechiceras y los hechiceros quienes se ocupaban de precidir los rituales y de realizar los tatuajes en el momento de ingreso a la vida adulta (figuras 4 y 5). En el caso de las mujeres, cuando se reestablecían de los tatuajes, recibían una red tejida por las ancianas que les serviría para tapar sus rostros en el momento de enviudar (Paucke 1943: 139-141).

La enfermedad y la muerte eran concebidas como consecuencias nefastas de un mal provocado por algún hechicero o hechicera. Los rituales fúnebres incluían así un procedimiento especial por el cual se intentaba devolver el mal a quien lo hubiera causado:

“no bien ha fallecido alguien, fuere grande o chico, joven o viejo, conciben en seguida la sospecha contra un brujo o hechicera, piensan en venganza y tratan de matarlos. Si ellos no pueden hacerles nada acuden a la ayuda de otro hechicero el que despachará al asesino de la vida a la muerte lo que él efectúa de la siguiente manera: él hace llevar al cuerpo del fallecido al campo libre y colocarlo sobre paja seca, enciende la paja y quema el cuerpo por un costado; le tira una o dos flechas por la garganta; la tercera al corazón. Junto con eso el hechicero pronuncia en secreto algunas palabras y deja estar yacente el cuerpo muerto; después lo llevan a sepultarlo. Los hechiceros dicen que mediante este procedimiento el matador debe perecer pues las flechas que él hace pasar en el cuerpo por el corazón debían a la vez transpasar la garganta y el corazón del matador y matarlo fuere quien fuere” (Paucke 1943: 236).

Las *indias* viejas tenían un rol central en los rituales mortuorios. Mientras que la entrada a la casa del difunto estaba prohibida para los hombres, las ancianas acudían al momento del deceso y se instalaban allí por cuatro días. Durante estos días entonaban canciones y lamentos y luego de transcurrido este tiempo se realizaba la sepultura. Si bien las fuentes no nos proporcionan referencias que nos permitan indagar la significación de los cantos ni tampoco algún tipo de descripción de lo que sucedía en el interior de la casa del difunto, creemos que estos rituales podrían relacionarse con la despedida del muerto, la separación del mundo de los vivos y el ingreso a otra vida. La demolición de las casas de los difuntos luego de estos rituales constituía

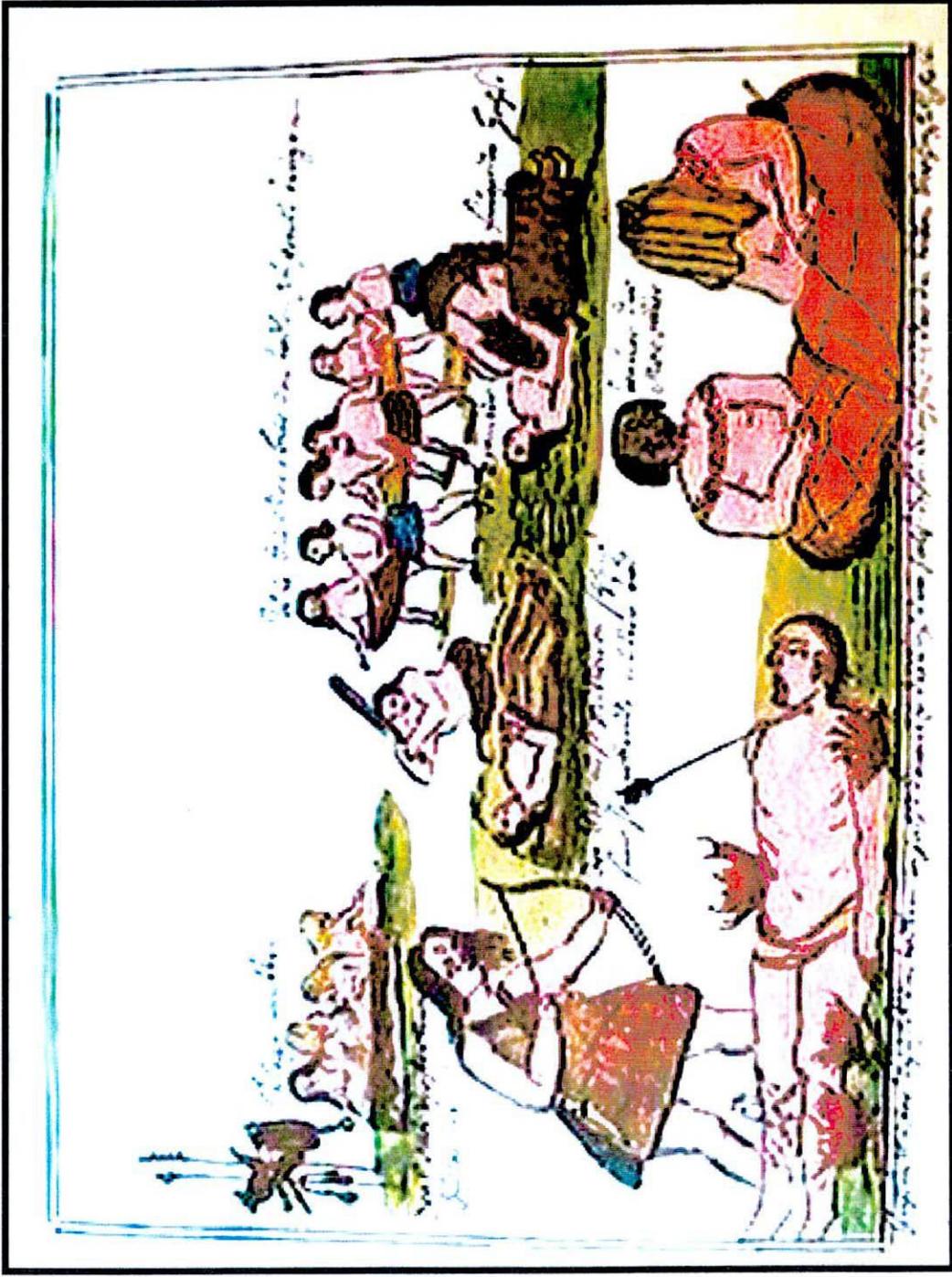


Figura 4. Diversas actividades relacionadas con la enfermedad y la muerte. Arriba izquierda: sepultura de un indio con sus armas; arriba derecha: transporte de un difunto a su sepultura; centro: diversas prácticas terapéuticas; abajo izquierda: hechicero actuando sobre un muerto; abajo derecha: viudas con una red cubriendo sus caras. Tomado de Paucke 1943: lámina XXXVI.

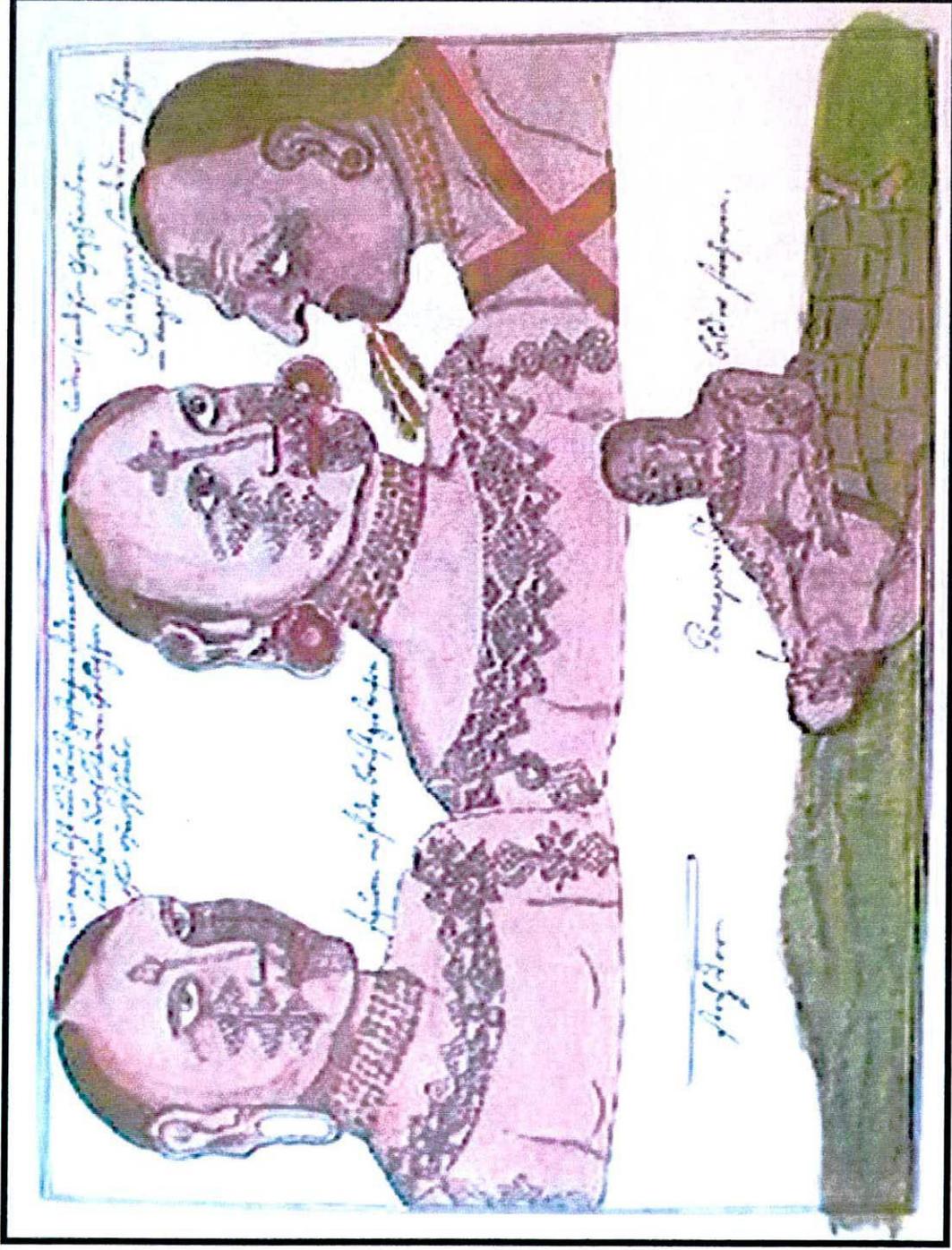


Figura 5. Diversos tatuajes utilizados por los mocoví. Abajo: anciana realizando el tatuaje. Tomado de Paucke 1943: lámina XV.

así un medio por el cual los mocoví se aseguraban que la muerte no afectaría a los que habían quedado vivos (Paucke 1943: 237).

Dentro de las creencias mocoví la muerte era concebida como el ingreso a un nuevo plano en el cual se reencontrarían con sus antepasados. Este plano era imaginado a semejanza del espacio chaqueño y las actividades que se desplegaban en él. Los adultos eran enterrados así con sus armas y sus caballos para que pudieran abastecerse mientras que los niños eran enterrados con los bracitos fuera de la tierra para que sus padres pudieran alimentarlos.

Los hechiceros también tenían conocimiento acerca de la cura de enfermedades, práctica que se realizaba mediante la extracción-succión del mal del cuerpo del enfermo (Paucke 1943: 248). Durante el tiempo que llevara la cura y una vez finalizada, el hechicero recibía alimentos y objetos tales como caballos o vacas. El poder sobre la vida y la muerte de las personas les confería a estos personajes un prestigio que podía llegar a rivalizar incluso con el de los líderes políticos. Según Paucke en el caso que un cacique o un hijo de cacique hubiese muerto la culpa recaía en un hechicero el cual probablemente fuera muerto por los familiares y amigos del fallecido y no a través de la magia (Paucke 1943: 249).

La importancia de los hechiceros también se desplegaba en la vida de la sociedad mocoví. Como hemos señalado, la primavera constituía el momento de mayor agitación ritual en el cual se concretaban las actividades bélicas. Las ancianas con rango de hechiceras se encargaban entonces de la preparación de las bebidas alcohólicas y podían participar de las borracheras. Durante estas borracheras los hombres contaban sus hazañas y mediante el discurso desafiaban a sus pares. Este desafío implicaba una competencia verbal en la cual se desplegaban las hazañas bélicas realizadas y una competencia física en la cual los hombres se enfrentaban cuerpo a cuerpo. Dado que los períodos de aglutinamiento posibilitaban las empresas guerreras, las hechiceras entonaban cantos y practicaban danzas antes de la realización de las expediciones. Estos cantos se complementaban con los discursos realizados por los líderes creando un clima de exaltación. Cuando regresaban los hombres victoriosos con sus botines de guerra, también eran recibidos con cantos y clamores.

La hechicería se constituía en un poder que podía llegar a rivalizar con el liderazgo político y que tenía una gran influencia en la vida de los mocoví ya que así como estaba asociada a la cura, también lo estaba a la enfermedad y la muerte.

## *Capítulo IV*

### *La fundación de las reducciones*

Luego de la ofensiva tucumana de 1710 los grupos mocoví se volcaron hacia las márgenes del Paraná, estableciendo sus asentamientos principalmente sobre las áreas de influencia de las ciudades de Asunción y Santa Fe. Las posibilidades que brindaba el ganado cimarrón así como también el de las haciendas aledañas a las ciudades se constituyeron en los principales factores de la economía indígena, como bienes de consumo y de intercambio. La nueva disposición del espacio así como también esta búsqueda del ganado contribuyeron a intensificar la dinámica interétnica no solo hacia adentro del Chaco sino también hacia sus márgenes.

La frontera santafesina no presentaba la misma estructura que la del Tucumán. Sus cuerpos de defensa eran notablemente más vulnerables viéndose dificultada cualquier tipo de empresa ofensiva e incluso defensiva, hecho que queda ejemplificado en las sucesivas mudanzas de la ciudad. Las relaciones entre las ciudades se habían constituido en un campo de negociación oscuro. El apoyo que una ciudad pudiera brindar a otra se veía limitado no solo por las dificultades que esto ocasionara a su defensa, sino también por posibilidades económicas ocultas. El beneficio que para una ciudad podía significar el intercambio de bienes con ciertos grupos indígenas implicaba que otra ciudad se hubiera convertido en campo de saqueo para la realización de este tráfico. En el caso específico de Santa Fe, esto se traducía en una fragilidad frente a los ataques indios a los cuales no podía dar respuesta. La política de establecer reducciones constituyó así una vía para zanjar este problema. Se trataba de acordar paces lo más duraderas posibles con los indígenas, evitando las incursiones sobre sus estancias. Paralelamente esta política contribuiría al establecimiento de un frente defensivo basado en los pueblos de indios y en el seguro abastecimiento de una serie de bienes. En otros ámbitos esta política de establecer un cordón defensivo con poblaciones indígenas también fue aplicado; Roulet (2002) describe así el caso de los pehuenches en la frontera de Mendoza.

Desde el lado indígena también hubo diversas causas que favorecieron el establecimiento de los pueblos o reducciones. Las misiones implicaron para ellos un seguro económico que les

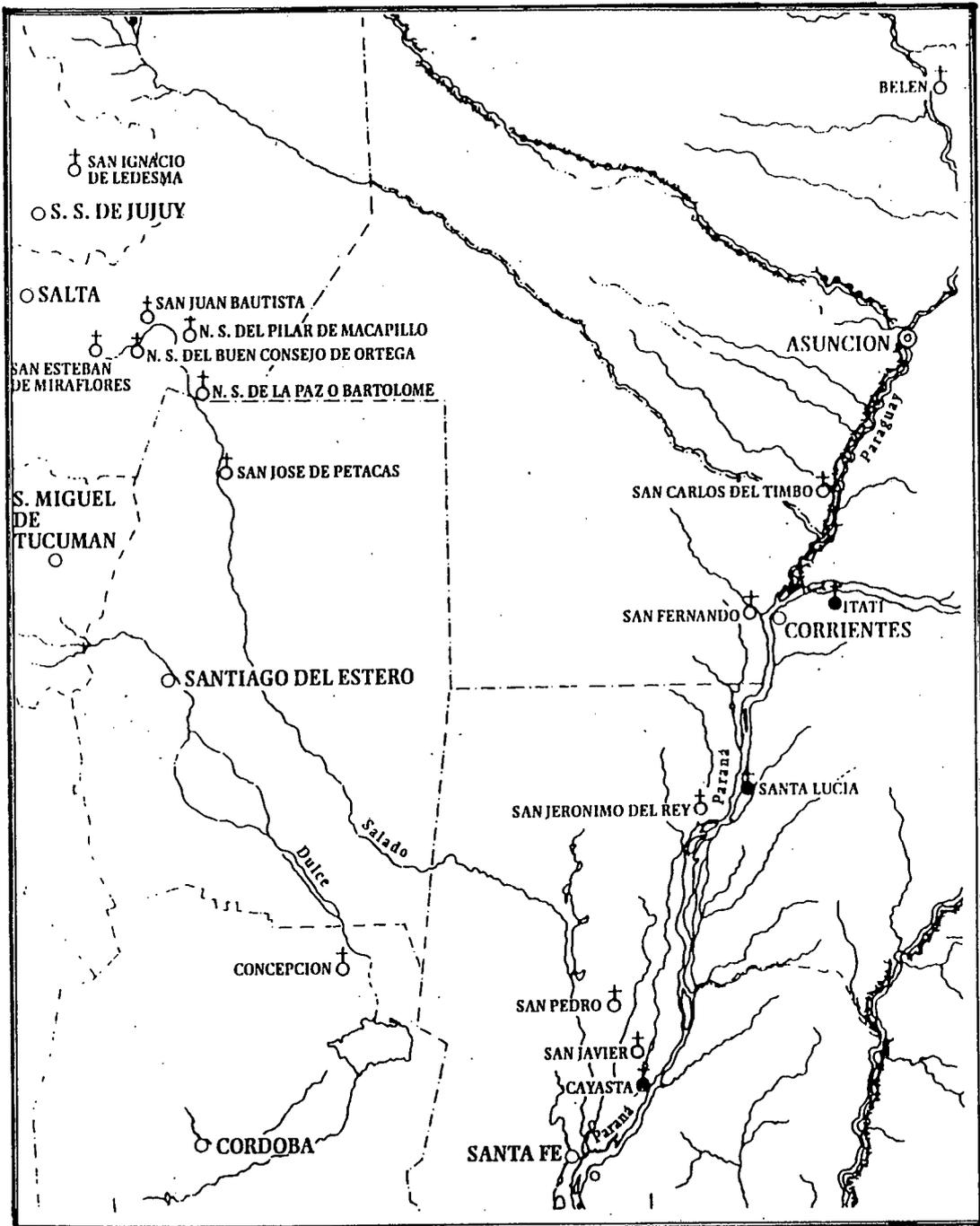
permitió resolver problemáticas que se habían comenzado a producir como consecuencia de la reducción de sus territorios, así como también por la presión ambiental derivada de la demanda colonial sobre ciertos recursos naturales. Esta pauperización de las condiciones ambientales en el Chaco que se manifestaba en la extinción de diferentes especies animales y vegetales, se sumó la dispersión de una epidemia de viruela entre 1732 y 1736. Según Saeger (2000: 20-25), la utilización de armas de fuego por parte de los españoles fue un factor de debilitamiento importante de las comunidades. Sin embargo, la utilización de armas de fuego tenía ciertas restricciones en esta área, por ejemplo: el cruce de los ríos ocasionaba dificultades para mantener la pólvora seca. Asimismo las armas de fuego no podían dar respuesta a la dinámica de los combates con los grupos indígenas. Esto lo habría expresado Ariacaiquín -un líder mocoví- a los españoles: “Con su fusil no puede dañarnos tanto como nosotros con nuestra arma arrojada, pues antes de que lo cargue con bala, nosotros hemos enviado doce flechas contra él.” (Paucke 1943: 11)

### *1. Características generales*

Las primeras aproximaciones al estudio de las reducciones fueron realizadas por Susnik a partir de la década de 1970 desde el Paraguay. Sus trabajos remarcan el potencial económico de las mismas para los grupos que se asentaban. La autora definió a las reducciones como “asientos seguros” desde los cuales los grupos indígenas buscaban establecer relaciones comerciales a la vez que les permitían replegarse luego de la realización de sus incursiones:

“Los Mocovíes y los Abipones buscaban cautivos, caballar y ganado como medios esenciales del trueque ventajoso; no intentaban ocupar las tierras despobladas” [...]“necesitaban un asiento seguro, cercano al ambiente hispano, protector para cuando volvían de sus recorridas por las estancias vecinas” (Susnik 1971: 166-167).

Estos asientos habrían facilitado el saqueo sobre otras ciudades mientras que la ciudad bajo la cual los grupos se habían reducido era reservada para el comercio. Esta perspectiva acerca de las reducciones estaba íntimamente relacionada con el modo en el cual la autora concibió a los grupos Guaycurú caracterizados por su “ethos belicoso”. Los pueblos de indios fueron concebidos en relación a este “ethos” y de allí que los cambios promovidos en ellos hayan generado, según la autora, una desintegración “psicomental”. La pervivencia de los grupos es planteada solamente a través del abandono de las reducciones (Susnik 1981: 32-35).



Mapa 2. Misiones jesuíticas en el Chaco austral. Tomado de Maeder 1999.

El trabajo realizado por Saeger en el año 2000, si bien tiende a profundizar el trabajo de Susnik, cambia la perspectiva de análisis. Las reducciones ya no serán concebidas como espacios de paso y comercio sino que serán estudiadas como espacios que permitieron el establecimiento de relaciones mucho más duraderas resultando más estables de lo que Susnik reconoció. En cuanto a los cambios operados en las reducciones, el autor establece que muchos ellos fueron continuadores de aquellos que habían sido promovidos por la adopción del caballo y del hierro (Saeger 2000: 109).

Nos proponemos analizar en qué medida las reducciones se constituyeron en espacios de paso o en poblaciones más estables, cuáles fueron los cambios que tuvieron lugar entre los grupos reducidos y si estos pueden trazarse desde la adopción del caballo o, si por el contrario, se fueron gestando en relación a la propia dinámica que tuvo lugar en estos espacios.

### *1.1 San Javier de indios mocoví*

En el año 1743 tuvo lugar el establecimiento de la primera reducción de indios mocoví bajo la jurisdicción de Santa Fe como corolario de un largo proceso de negociaciones. El gobernador Francisco de Echagüe y Andía, quien asumiera el gobierno de esta ciudad en 1733 comenzó el proceso de paces con los indios en 1734. No obstante, harían falta nueve años más de negociaciones para que se llegase a acordar la reducción.

Las negociaciones que darían lugar a San Javier comenzaron con el diálogo entre el jefe mocoví Ariacaiquín. Luego de agasajarlo junto a toda su familia en Santa Fe, el líder había prometido consultar con sus coterráneos acerca de la posibilidad de establecerse en las cercanías de la ciudad bajo el amparo de los padres jesuitas. En el interín este jefe fue muerto por los españoles cuando realizaba un ataque contra la ciudad de Córdoba. Según relata Paucke, su hermano Cithaalín en busca de venganza habría arremetido contra las ciudades de Tucumán, Santiago del Estero, Córdoba y nuevamente contra Tucumán. Siendo sorprendido por los españoles en esta última entrada se habría dirigido hacia Santa Fe donde sabía que su hermano había comenzado las negociaciones. Una vez llegado a esta ciudad y luego de haber sido agasajado junto a su familia se retiró con la promesa de regresar en tres meses para establecerse en el pueblo; durante este período se internaría en el interior del Chaco para convocar a los suyos.

A los pocos días de la partida de Cithaalín el gobernador murió, siendo reemplazado por Antonio de Vera Muxica quien, según el jesuita, habría intentado apresurar el acuerdo enviando un escuadrón de soldados. Éstos se habrían encontrado con el jefe Aletín, quien ante la noticia del establecimiento de Cithaalín en un poblado, habría resuelto seguir sus pasos. Al poco tiempo se acercó a Santa Fe con su familia y un conjunto de doce indios más de su parentela resuelto a asentarse. Pasados los tres meses otorgados a Cithaalín, y durante los cuales el grupo de Aletín permaneció en la ciudad siendo alimentado y atendido, se decidió proceder a la fundación de la reducción en el sitio en el que había estado emplazada la primera ciudad de Santa Fe, distante dieciocho leguas de la nueva ciudad sobre un brazo del Paraná. Pasados tres meses de este establecimiento se presentó Cithaalín con su gente y se agregó al pueblo. Finalmente se agregó Nevedagnac con un grupo de gente similar al de Cithaalín.

En cuanto a los misioneros que participaron en la reducción debemos decir que todos debieron aprender el idioma de los nativos. El primer doctrinero que estuvo a cargo de la reducción fue el padre Francisco Burgés, quien permaneció en la misma alrededor de ocho años –entre 1743 y 1751. El padre José Cardiel participó también en la fundación pero se retiró luego de cuatro meses. En 1744 llegó el padre Jaime Bonenti. Ante su muerte fue reemplazado por el padre Miguel de Cea quien luego llegó a ser procurador de las misiones de indios mocoví y abipones y, posteriormente, rector del Colegio de Santa Fe. Según Furlong (1938: 26) durante su estancia se comenzó a implementar la producción agrícola. En el año 1747 arribó el padre Francisco Nabalón, sin embargo en junio de 1748 fue destinado a San Jerónimo. Lo sucedió el padre José García quien habría comenzado a organizar la enseñanza de las letras entre los mocoví (Furlong 1938: 27). En 1749, año en que se efectuó la primera mudanza de la reducción, llegó el padre Manuel Canelas quien luego de retirarse volvió en el año 1760 en momentos en que una epidemia asolaba al pueblo. Luego de ayudar en el cuidado de los enfermos se retiró. En 1750 se produjo la segunda mudanza por los inconvenientes que había producido la crecida del Paraná. Ese mismo año llegó Florian Paucke, quien se haría cargo de la reducción hasta la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767. Este misionero además de continuar con la enseñanza de las letras impartió estudios musicales y de diversos oficios entre la población (herrería, carpintería, fabricación de ladrillos, etc).

El acercamiento de nuevos grupos mocoví generó la necesidad de implementar una nueva reducción. El padre Puole, quien había acompañado a Paucke unos años en San Javier ayudó en la fundación de San Pedro alrededor del año 1764, haciéndose cargo de la misma. Lo ayudaron en esta empresa los padres Wittermayer, Antonio Bustillo y José Lechman.

San Javier contaba con una plaza central en la cual se había erigido una iglesia. En un principio la misma era una especie de toldo de cueros pero, después de la última mudanza, se edificó, con la ayuda de los indios reducidos, una de ladrillos. A un costado se hallaba el cementerio. Detrás de la Iglesia estaba la casa del misionero y sus huertos. Dentro del radio del pueblo, a medida que pasaron los años, se habrían ido construyendo las casas de los líderes, también rodeadas de árboles frutales. Finalmente hacia los márgenes de la reducción se encontraban las casas de los cuidadores del ganado de la reducción y los corrales particulares de los líderes, también con sus cuidadores. En los márgenes de la reducción se agregaban frecuentemente los indios no reducidos (figura 6).

Los objetivos que sustentaron la fundación de la reducción reunían una serie de intereses de los diferentes actores implicados. Desde el lado de los indígenas estaba la posibilidad de sostenerse a través del ganado de la reducción, así como también la de establecer puntos estratégicos desde los cuales comerciar ganado y otros bienes. Los jesuitas esperaban obtener un resultado similar al de las reducciones de indios guaraníes, logrando una pronta adopción de los hábitos del trabajo agrícola y ganadero para la consecución del ideal de autosuficiencia a partir del abandono del nomadismo. En el plano religioso, esperaban la rápida conversión al cristianismo y el abandono de las creencias y los rituales “paganos”. Las conversiones generalmente eran masivas y si bien en el caso de los líderes se realizaban siguiendo un procedimiento aparentemente más riguroso en cuanto a la aceptación de la doctrina cristiana, el bautismo de los indios que no eran considerados de prestigio se realizaba de manera casi compulsiva en el mismo momento en que sus líderes se bautizaban. Asimismo, los jesuitas planteaban la necesidad de mantener separados a los indios de los colonos argumentando que el contacto entre ambos sectores llevaría los mayores vicios a los indígenas. La fundación de San Javier y de las demás misiones se había llevado a cabo por el establecimiento de acuerdos verbales entre los indios, los misioneros y las autoridades de la ciudad, plasmados en las actas fundacionales de las reducciones. Estas actas establecían las condiciones y deberes de cada una de las partes implicadas. La provisión del ganado para el sustento por parte de los vecinos de la ciudad constituía el eje central del cuerdo. De esta manera, para los sectores coloniales el nuevo pueblo de indios permitiría no solo establecer paces y relaciones comerciales con determinados grupos, sino que también les posibilitaba establecer una suerte de contención militar frente a los “salvajes” que habitaban dentro del gran Chaco, a cambio del ganado acordado, sal, tabaco y yerba. Además, las múltiples relaciones que se establecieron en las reducciones también hicieron

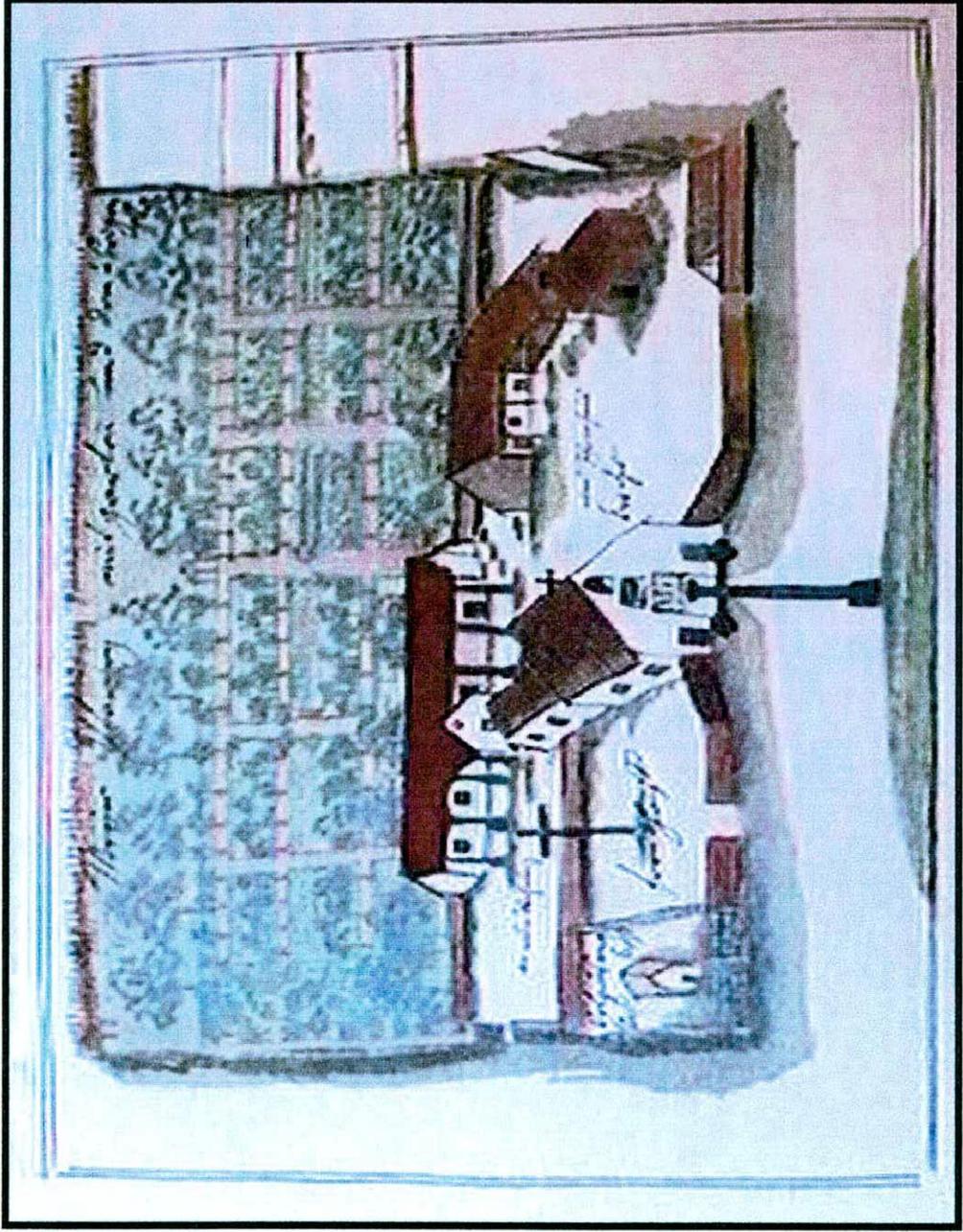


Figura 6. Iglesia y casa del misionero con sus huertos (atrás) y el cementerio (a la izquierda).  
Tomado de Paucke 1944: lámina XL.

de ellas espacios de paso de grupos que venían desde el interior del Chaco buscando diversos bienes.

De este modo las negociaciones contractuales y los objetivos ideales se fueron modificando dadas las contradicciones internas que los mismos planteaban. El asentamiento definitivo de los indígenas chocaba con las necesidades de abastecimiento que demandaban los colonos. Asimismo, el incumplimiento por parte de la ciudad respecto al stock de ganado que debía aportar recaía tanto en la Compañía de Jesús (que debía hacerse cargo del aprovisionamiento vacuno) como también en las mismas actividades de caza y comercio de los indios (las cuales se pretendía erradicar). Estas actividades que permitían salvar el déficit ganadero frustraron el ideal de autosuficiencia. Detrás de la buscada separación indígena-hispanocriolla se escondía la competencia entre la reducción y los colonos por el trabajo y los bienes indígenas. La continuidad de los lazos comerciales también contribuirían a postergar la consecución de la autosuficiencia.

San Javier (1743) y San Pedro (1754) de indios mocoví y San Jerónimo (1748) de indios abipones fundadas bajo la jurisdicción de Santa Fe y San Fernando (1750) de abipones y San Francisco Solano (1765) de indios mocoví bajo la jurisdicción de Asunción, constituyeron espacios en los que confluyeron múltiples intereses. Plantearon asimismo la construcción de un nuevo esquema interétnico variable y complejo que en algunos casos mantuvo estable una serie de pautas y relaciones previas mientras que en otros casos activó una serie de cambios.

### ***1.2 Importancia defensiva de la reducción***

Uno de los puntos centrales que habían llevado a concebir el emplazamiento de San Javier había sido el de la seguridad. Si bien Santa Fe tenía un cuerpo de jinetes españoles, los blandengues, los cuales sostenidos a través del erario público cumplían funciones de vigilancia y contención frente a los grupos indígenas, el mismo no había significado una solución frente a los ataques de los grupos no reducidos (Dobrizhoffer 1968). Esta imposibilidad de ejercer una defensa eficaz por parte de la ciudad llevó a que sobre las reducciones recayeran funciones militares defensivas para la contención de los grupos considerados salvajes.

Este tipo de prestación que debía ofrecer la reducción a la ciudad ayudó a configurar en gran medida el carácter de la misma. En este sentido, el emplazamiento mismo de la misión guardaba

una estrecha relación con su función defensiva. Tanto los indígenas como los jesuitas buscaban un paraje que tuviera agua potable, campos de pastoreo y maderas. Para los vecinos la necesidad de mantenerse resguardados mediante la reducción era el factor que más pesaba en la elección del sitio. Paucke da cuenta de esta cuestión al referirse a los conflictos surgidos frente a la elección del sitio donde se establecería San Pedro:

“también recomendé al *Comandante* que tuviera bien en vista tres asuntos que eran sumamente necesarios para una reducción: primero agua buena y permanente para la bebida, extensos campos de pastoreo para el ganado y la leña en la cercanía; si faltaba uno de estos [elementos] no era conveniente ni para las gentes ni el ganado establecer una aldea. A la vez este era el paso más habitual de los *indios salvajes*; ¿a caso era el objeto de que nosotros nos batiéramos de continuo con ellos para que la ciudad de ‘Santa Fe’ estuviere en tranquilidad continua?” (Paucke 1944: 59).

En el caso de San Javier, las causas de su mudanza no se debieron solamente a cuestiones climatológicas como argumenta Paucke, sino que también tuvieron que ver con la expansión que la misma había permitido a las estancias aledañas a la ciudad de Santa Fe y a las posibilidades de crecimiento derivadas de la seguridad ofrecida por la reducción. Según el padre Burgés:

“De allí a poco fue menester mudar el pueblo más al norte, porque con la paz tan deseada iban los de Santa Fe, recobrando sus tierras, y poblando sus antiguas haciendas, se iban acercando a nuestra estancia. Por eso determinamos mudar el pueblo como a siete leguas más arriba, sobre el río Dulce” (Furlong 1938: 28).

Esta prestación defensiva tuvo implicancias también sobre el tipo de adoctrinamiento posible en el pueblo. Era necesaria la conservación de la pauta guerrera, y esto implicó una contradicción con los ideales generales de pacificación de los ecuestres. La guerra entre los grupos guaycurú constituía un elemento central en la organización y en la reproducción de las redes sociales que abarcaba desde el nivel de la unidad familiar hasta el nivel interétnico. La preparación de las tropillas solicitadas por los españoles generaba una reactivación de los rituales asociados con la guerra, los cuales permitían alimentar el prestigio de los líderes. Paucke señala que en vísperas de los enfrentamientos se organizaban los cantos y exhortaciones de las viejas:

“Ya todos habían vestido sus corazas de cuero de buey y estaban [pintados] en la cara y por todo el cuerpo como vivos fantasmas diabólicos. Ahí yo hubiera deseado que mis señores compatriotas hubieran oído y visto este aparato, la ferocidad de los *indios* en armas, el sonido de las cornetas, trompas *indias* y de otros diversos pífanos, el griterío desaforado, pues me es imposible describirlo tan vivamente como lo fue” (Paucke II: 301).

La demanda por parte de los españoles de un cuerpo indígena que les prestara ayuda militar fue un hecho frecuente que puede haber llevado a la reconfiguración del panorama étnico. De este asunto nos ocuparemos en el capítulo V.

El fomento de las actividades bélicas implicaba también el suministro de armamento por parte de los santafesinos. Entre los instrumentos que se entregaban podemos mencionar puntas de acero, sables y armas de fuego. El reparto que se hacía de estos bienes obedecía a las jerarquías sociales y a la actuación en la contienda. Asimismo el empleo de los mocoví para las tropas santafesinas podía ser remunerado con dinero. Según Paucke, esta ayuda militar fue prestada aproximadamente en treinta y cinco oportunidades.

La ayuda militar prestada por la reducción poseía un asidero contractual. Como hemos visto la fundación de la misma había implicado el establecimiento de ciertos requisitos que debía cumplimentar cada una de las partes. El abastecimiento económico constituía la contraparte de las prestaciones militares. Sin embargo, los acuerdos nunca llegaron a cumplirse de la manera pactada. En relación a este incumplimiento Susnik advirtió para el caso de San Francisco Solano, ubicada frente al pueblo de Remolinos, que los “indios soldados” se abstendían de realizar asaltos sobre las “estancias de la provincia del Paraguay, lo que no impedía la venta de caballar a los criollos, generalmente robando en otras provincias vecinas” (1981: 28). Se establecía así un “pacto tácito” (Lucaioli y Nesis 2004) que les permitía a los indios reducidos, ante la falta del ganado prometido por los españoles, volcar sus incursiones sobre otras jurisdicciones.

## **2. Economía de los grupos reducidos**

Las prácticas económicas que fueron desarrollando los mocoví en las reducciones plantean en muchas esferas una continuidad con las prácticas previas. Algunas de estas prácticas estaban relacionadas con el intercambio comercial con los agentes coloniales de la provincia de Santa Fe principalmente. Como hemos mencionado en el capítulo anterior, las relaciones comerciales habrían ligado a la sociedad indígena con la hispanocriolla a través del intercambio de diversos bienes que fueron adquiriendo cada vez más importancia. La economía de los grupos mocoví, para ese entonces ya planteaba una diferenciación de las esferas de subsistencia y de comercialización. Dentro de este esquema las reducciones facilitaron la comercialización de algunos productos (ganado en pie, cueros, miel, plumas) a la vez que permitieron el desarrollo de nuevas actividades comerciales y productivas (tinturas, mantas de lana, algodón, trigo, etc).

Diferenciándonos de Saeger, quien establece que las reducciones habrían funcionado como catalizadores y potenciadoras de una serie de transformaciones que se venían dando desde la adopción del caballo, creemos que estos espacios abrieron el camino a nuevas producciones y articulaciones cuyos orígenes no pueden rastrearse sólo en la adopción del caballo.

## 2.1 Ganado caballar y vacuno

En un trabajo previo (Lucaioli y Nesis 2004) analizamos la existencia de diferentes stocks de ganado dentro de las reducciones. Las fuentes nos permitieron identificar el ganado de la reducción, el ganado particular y el ganado que estaba destinado al intercambio. Estos tres tipos de ganado circulaban alimentando un circuito económico regulado por las condiciones regionales, es decir por las demandas del mercado y por el estado de las relaciones intra e interétnicas.

El ganado de la *reducción* estaba principalmente compuesto por vacunos que pastaban en los alrededores. Este ganado era marcado con el sello de San Javier y se había designado para su custodia un cuidador indígena (Paucke 1943: 270 y 62) Este ganado había actuado inicialmente como atracción y seguro para los grupos a reducirse sirviendo de sustento a los indios con el fin de apartarlos de la vida errática. Sin embargo la provisión del mismo no había seguido el camino trazado, es decir que, como hemos mencionado, los vecinos no llegaron a cumplimentar las entregas reguladas. Ante la falta del ganado que daría sustento a los neófitos los doctrineros debieron establecer vías complementarias de abastecimiento. Una de ellas recaía en la Compañía de Jesús que entregaba reses desde los pueblos de indios guaraníes:

“El ganado disminuía y cada día su cantidad fue más escasa. El misionero informó todo al P. Provincial, también exhortó a los Españoles que mantuvieran su promesa y completaran las tres mil cabezas de las cuales él había recibido trescientas. La respuesta fue que no había existencia de ganado, que él viere de donde obtenerlo. Al misionero le pesaba abandonar el pueblo; por eso él escribió una carta al Superior de las misiones guaraníes y pidió que con asenso de los *indios* hiciera un aporte con algo de alimento desde las reducciones a esta fundación. Con el asentimiento de los indios él [superior] resolvió ayudar por lo pronto con quinientas cabezas de ganado astado; pero para otros años con lienzo que importaría quinientos pesos fuertes” (Paucke 1943: 32).

La otra vía de aprovisionamiento recaía en los mismos indios reducidos, los cuales continuaban realizando incursiones para obtener el ganado necesario. Este ganado no se integraba dentro del de la reducción, sino que pasaba a formar parte del stock *particular* en manos de los mismos mocoví. El mismo podía ser utilizado para el aprovisionamiento o podía integrarse a las redes comerciales. En cuanto al ganado caballar, su propiedad parece haberse generalizado a toda la población (Paucke 1943: 237). Respecto al vacuno, si bien hemos encontrado referencias a su caza en expediciones colectivas, el mantenimiento de vacunos no parece haberse extendido a toda la población, sino que pareciera haber sido un bien restringido a los hombres de prestigio: “Algunos de los nobles habían levantado no lejos de la aldea en su derredor unas chozas donde vivían los cuidadores de sus caballos y vacas o también los guardas de sus cultivos” (Paucke 1943: 210) La propiedad del vacuno podía establecerse mediante su señalización con marcas propias (Paucke 1943: 270). Para el cuidado de estos vacunos los líderes designaban cuidadores entre sus hombres de confianza. Este ganado particular se habría insertado dentro de las pautas de prestigio y redistribución y brindaba a los líderes la posibilidad de organizar expediciones de caza y/o malones, aunque también debemos señalar la posibilidad de que estas expediciones se realizaran sin la mediación del líder. El intercambio de este ganado permitió el abastecimiento de otros bienes tales como yerba, tabaco, telas, hierro, etc, elementos que también se podían integrar dentro de las redes de redistribución con lo cual se establecían como complementarios del prestigio de los líderes. Así como este ganado se insertó como un elemento de prestigio, también se constituyó en un factor de vulnerabilidad de la autoridad política de los líderes. En este sentido el hurto de este tipo de ganado podía presentar no solo una significación económica sino también política. La siguiente cita refiere al robo de ganado asociado al debilitamiento militar de los grupos indígenas:

“y aunque no se hay logrado por las armadas castigar al enemigo o quitarles sus caballadas para debilitarles sus fuerzas con sólo haberle pisado sus tierras sus dos armadas, se han visto en apuro” (AGN IX 3-3-6).

Finalmente, podemos apreciar que este ganado particular se había constituido en un factor de enriquecimiento y de prestigio social en tanto a partir de las reducciones parece haberse convertido en un bien heredable. Entre las pautas previas que se observaban luego de la muerte de una persona no hemos encontrado ninguna alusión a este tipo de herencia. Por el contrario, Paucke relata que para el período pre-rreduccional que los caballos que eran propiedad de los individuos eran muertos luego de producirse el deceso. El muerto era enterrado con sus pertenencias (1943: 237). Para el año 1760, en el cual se propaga una epidemia, esto parecería

haber cambiado. En su lecho de muerte, Joaquín, hijo de Quevachín, indio noble que había ingresado a la reducción junto con Cithaalín, dispuso de sus bienes de la siguiente manera:

“A vos, mi padre, regalo mis caballos, excepto los tres mejores que debe heredar el Santo *Xaverius* y vosotros los arrearéis para entre los caballos de la *reducción*. Tengo cuatro vacas, dos se dan a vos, madre, y las otras dos a mi mujer junto con las ovejas que también regalo a mi mujer (no hacía seis meses que él se había casado); lo que concierne a lo demás, recado y bridaje del caballo, dadlos a mis hermanos, quedaos bien todos y tratad de que todos nos reunamos al lado de Dios” (Paucke 1944: 36-37).

La existencia de una herencia nos está informando sobre el crecimiento del patrimonio “privado”. La muerte del hijo de Nevedagnac que habría sido seguida de un reparto similar nos informa que su padre dispuso de ocho ovejas que debían ser destinadas “a los pobres” así como también “repartió en este día del entierro de su hijo más de cuatro fanegas de trigo entre los pobres del pueblo” (Paucke 1944: 34). Creemos que en este sentido la entrega de ganado a los “pobres” podía estar relacionada con la redistribución y el prestigio así como también con la instauración de una “donación piadosa”, lo que estaría promovido por el adoctrinamiento de los jesuitas.

La obtención del ganado para el *intercambio* se realizaba en función de las demandas del mercado e implicaba la realización de vaquerías o malones para su consecución. El ganado obtenido era canjeado siguiendo las paces establecidas con las ciudades de referencia (bajo cuya jurisdicción se había establecido la reducción). Esta actividad no incluía instancias de pastoreo y cría y seguía los movimientos de la demanda (Susnik 1981: 17). Como hemos mencionado, las relaciones entabladas con esas ciudades implicaban el mantenimiento de una paz, paz que no regía para otras ciudades. Susnik retoma a Sánchez Labrador quien habría comprendido la dinámica por la cual la realización de malones sobre otras ciudades permitía el abastecimiento de la ciudad a la que “pertenece” la reducción y para el caso de Timbó de indios abipones asegura que su fundación “se debía a los intereses de algunos criollos asentados en la cercanía, quienes fueron siempre los potenciales compradores del caballar, del mular y de la yeguada, botín traído por los abipones después de sus hazañas incursionistas sobre los campos santafesinos y correntinos” (Susnik 1981: 17). Al respecto también hemos hecho referencia en el capítulo anterior a las quejas que Dobrizhoffer (1968: 22-23) señala que habían elevado Córdoba, Santiago y Tucumán al verse perjudicadas por los ataques de los indígenas que habían concertado paces con la ciudad de Santa Fe con los indígenas.

Estos ganados se interrelacionaban en un circuito que podríamos intentar describir de la siguiente manera: el incumplimiento de los pactos fundacionales según los cuales las reducciones debían brindar asistencia militar a cambio de ganado llevó a la necesidad de que el aprovisionamiento recayera en la Compañía de Jesús así como también en los mismos indios reducidos. Ahora bien, en el proceso de aprovisionamiento las paces acordadas con la ciudad de Santa Fe hacían que las incursiones se desviarán sobre otras áreas. En este sentido la ausencia del ganado prometido generaba una suerte de “pacto tácito” (Lucaioli y Nesis 2004) que habría permitido encauzar las incursiones y malones sobre las jurisdicciones de otras ciudades. Incluso las mismas demandas por parte de los vecinos de Santa Fe habrían generado una intensificación de las presiones de estos grupos sobre las otras jurisdicciones. En cuanto a la circulación interna del ganado, todo indica su inserción dentro de las redes de redistribución y prestigio. El ganado de la reducción también se integraba dentro de estas redes de prestigio y redistribución en tanto los mismos misioneros lo entregaban a los líderes en ciertas ocasiones. Finalmente, este ganado de la reducción también pasaba a formar parte de los circuitos mercantiles ya que, luego de ser hurtado, podía ser comercializado.

## ***2.2 La cría de ovinos***

Susnik (1971) y Vitar (2001a) han estudiado la introducción de este ganado en torno a los cambios que habría producido sobre las actividades y el rol de las mujeres. Si bien la primera autora también señaló la participación de las manufacturas textiles producidas en las reducciones en las redes comerciales, el tema no ha sido abordado en profundidad. La cría de ovinos fue una novedad introducida en las reducciones que dio origen a múltiples actividades relacionadas con su ulterior comercialización. La adopción del mismo, por lo tanto, tiene otras implicancias que el ganado caballar y vacuno: hubo una nueva lógica en cuanto a la inserción mercantil así como también nuevas condiciones para su reproducción ya que este animal doméstico debió provocar un cambio en los ritmos de movilidad que no requirieron los caballos ni las vacas.

La entrada del ovino dentro de la sociedad mocoví fue acompañada de la enseñanza de diversos oficios entre el sector femenino de la población. Entre ellos podemos mencionar el trasquilado, el teñido, el hilado y finalmente el tejido de la lana. El trasquilado de las ovejas según datos del padre Burgés ya se había iniciado para el año 1746 (Furlong 1938: 32). El

misionero da cuenta de que se conocía el tejido de la lana para la fabricación de ropas entre las mujeres mocoví, quienes la adquirían en la ciudad de Santa Fe. Sin embargo, esta actividad para ese entonces no parecía superar los niveles de producción para la propia utilización. Luego de la llegada de Paucke esta actividad tomó un nuevo rumbo. Con el objetivo de emplear a las mujeres en el trabajo “para la comuna” el padre distribuyó lana entre las jóvenes. Nombró como maestra a una india de la familia de Nevedagnac y realizó las edificaciones necesarias para preparar un taller. El buen funcionamiento del mismo habría instado a las mujeres a establecer sus propios talleres (figura 7): “Basta saber que en un año [fue] conseguida toda una *fábrica* de mantas y que las más de las mujeres y niñas ya habían erigido su instalación de tejer delante de sus chozas” (Paucke 1943: 274). La falta de alusiones a la exclusividad de los rebaños en manos de los grupos de prestigio nos podría estar indicando que su propiedad se podría haber generalizado.

El tejido de alfombras bajo la atención de Paucke logró exceder la escala de la subsistencia llegando a una cantidad que pudo insertarse en el mercado. Según su relato, el mismo había remitido alrededor de trescientas mantas a Asunción, las cuales fueron pagadas entre seis y treinta y cinco pesos fuertes. Esta recepción de los tejidos mocoví en el mercado actuó en las unidades domésticas como un incentivo para la adopción del ovino en forma privada permitiéndoles participar en el mercado como productores particulares. De esta forma, la provisión de la lana que en un principio se realizaba a través de los rebaños de la reducción o mediante su compra en la ciudad de Santa Fe, fue controlada por las mismas unidades domésticas. El intercambio de las mantas habría seguido un camino que no parece interesante recuperar, aunque no sabemos si estas transacciones se realizaban en el pueblo de la reducción o si los indios debían acercarse a la ciudad para comerciarlas:

“Todos en el pueblo estuvieron regocijados sobre esta institución, porque vieron qué provecho tenían de ella. Ellos se hicieron hacer también mantas, no por dinero, sino por ovejas; yo debí ser el intermediario para que no fueren engañados por los Españoles; ellos obtuvieron frecuentemente por una manta dieciséis o veinte y aún más ovejas; también trocaban caballos contra ovejas” (Paucke 1943: 274).

Se evidencia aquí que la adopción del ovino fue un proceso complejo el cual no solo implicó una modificación en cuanto al tipo de actividad que sustentaba el intercambio con la sociedad hispanocriolla sino que llevó aparejada una reducción de las pautas de movilidad territorial ya que debían atender los rebaños. En relación a la primera cuestión creemos que es interesante analizar las implicancias del proceso de producción textil entre los mocoví reducidos en una relación de complementariedad con las actividades de caza y recolección. La producción de textiles y las actividades de caza y recolección y el comercio derivado de las mismas podrían

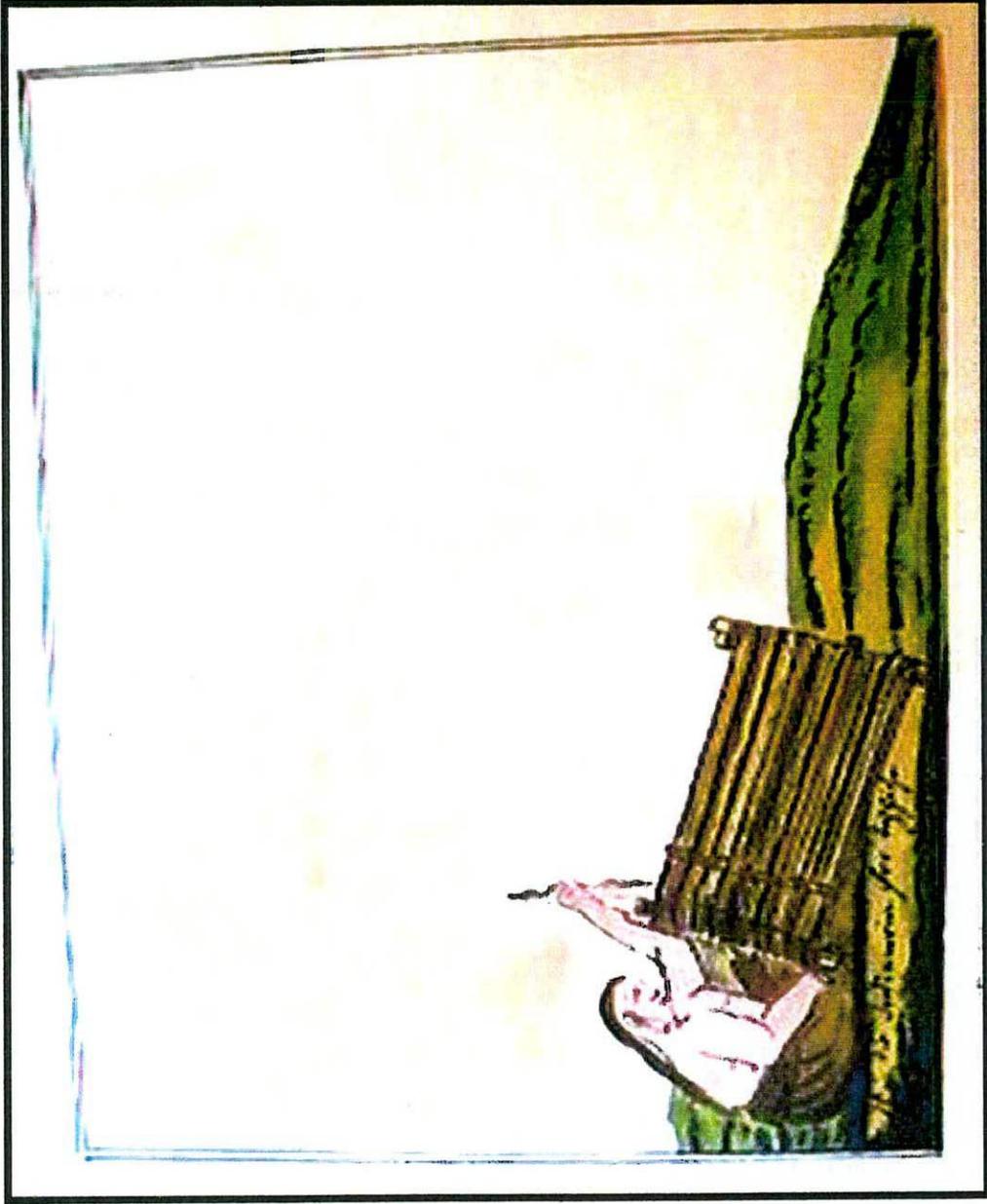


Figura 7. Mujer mocoví tejiendo una manta. Tomado de Paucke 1943: lámina XXVII.

haberse complementado en un ciclo anual. Dado que el momento del trasquilado de las ovejas es el verano, probablemente durante el mismo las unidades quedaban en pueblo. En el invierno las actividades de caza eran retomadas, pero en el pueblo debían quedar algunas personas para hacerse cargo de los rebaños. La primavera generaba la reunión de las agrupaciones en la reducción y nuevamente comenzaba el ciclo.

El hecho de que el misionero no haga alusiones a la propiedad del ovino en manos de los líderes podría indicar que a través de estas ovejas –cuyo costo era menor al de los caballos y reses– las unidades se habrían podido insertar en el mercado colonial. Según Susnik esto habría brindado a las unidades domésticas la posibilidad de “independizarse” de los líderes (1981: 33). Sin embargo, como veremos más adelante, esta suposición está fundada en una percepción de ciertos atributos del liderazgo que, al menos durante el período jesuítico, no hemos podido corroborar.

### 2.3 Agricultura y horticultura

En este apartado analizaremos un tema que no ha sido estudiado previamente. La organización de la agricultura como producción para el autosostenimiento de la reducción tal como se había logrado entre los grupos guaraníes no llegó a plasmarse en las reducciones de indios guaycurú durante el siglo XVIII. Como hemos visto las bases económicas que los sustentaron estuvieron principalmente ligadas al comercio del ganado caballar y vacuno. Sin embargo más allá de esta actividad notamos que a medida que pasaban los años dentro de las reducciones comenzaron a difundirse ciertos hábitos agrícolas, las más de las veces como consecuencia de la constante insistencia de los misioneros.

Encontramos así en primer lugar un tipo de *producción comunal* que servía para el consumo dentro de la reducción o que era comercializado. La primera referencia a la producción agrícola es la del Padre Burgés, quien establece que al momento de mudar la reducción en el año 1749 él mismo había esperado junto a un grupo de mocovíes recoger la siembra de trigo de ese año luego de lo cual se unió al pueblo establecido en el nuevo paraje (Furlong 1938: 28). En los escritos de Paucke encontramos más referencias a este cultivo y a su preparación, desde las modalidades de rotación de los suelos hasta el trillado y limpieza del mismo (Paucke 1944: 176 y figura 8). Las actividades de cosecha se realizaban por medio de una contraprestación. El misionero debía proveer a sus trabajadores del alimento necesario durante las jornadas que les ocupara el trabajo

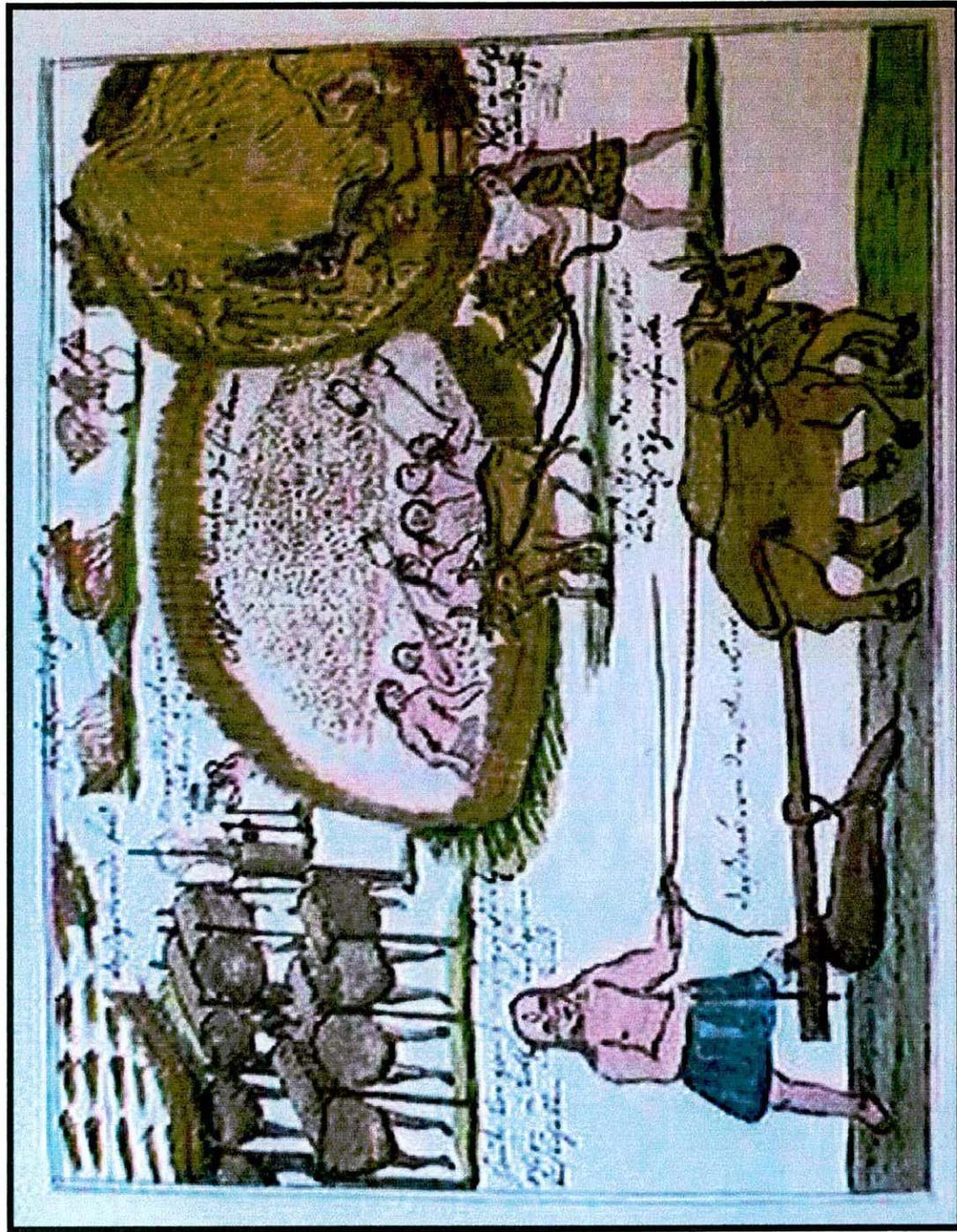


Figura 8. Actividades agrícolas de los mocoví. Abajo: arando la tierra; arriba izquierda: campo cercado con plantación de trigo y el empaquetado y almacenamiento de los productos; arriba centro: transportando la cosecha; arriba derecha: trillado y limpieza del trigo. Tomado de Paucke 1944: lámina XXXVI.

así como también un permiso adicional para cazar durante el mismo tiempo que hubiese insumido la tarea: “Durante el tiempo de la corta los indios tienen suficiente carne y legumbres para comer” (Paucke 1944: 176). Además:

“A la noche se les daba otra vez la cena, alrededor de las ocho o las nueve según lo exigía el tiempo; el tomar te o la yerba paracuaria no cesaba durante el día y la noche. Había bastante tabaco para mascar y fumar como también sal, lo que todo se les repartía abundantemente. Esta cosecha se prolongaba a veces hasta por catorce días. [...] Todo estaba tan bien organizado que una cosa movía a la otra y a la hora del trabajo nadie podía estar ocioso. Temprano cuando mis *indios* ya estaban metidos en pleno trabajo, cabalgaba yo a la aldea para leer la santa misa después de la cual regresaba hacia mi gente. Cuando un retazo de campo de labranza ya había sido cortado, venían otros niños desde la aldea y podían respigar el rastrojo para ellos, pero los muchachos bajo el *comando* de un *indio* anciano y respetable, las niñas con una *india* respetable en el otro campo. Al anochecer los niños volvían con sus superiores otra vez a la aldea. En total todo lo que había que hacerse, tenía sus obreros determinados y capataces; cuando uno comenzaba a trabajar, todos estaban en movimiento. [...] Lo que se había gastado durante la corta lo calculaba yo en un *cen*’ (quintal) de tabaco, dos *cent* de yerba o *té*, treinta y más bueyes que ellos –si mucho– habían consumido en catorce días. Terminada la cortada yo les daba permiso de cazar con sus *caciques* caballos cimarrones por tantos días como ellos había pasado durante la corta. Ellos preferían esto a cualquier otro pago” (Paucke 1944: 176-177).

Otro cultivo que encontramos es el de algodón que en el pueblo de San Pedro alcanzaba para “alimentar los *indios*, vestirlos, proporcionarles lo necesario y pagar al Rey el *tributo* por ellos y en su lugar” (Paucke 1944: 216). Según el misionero este cultivo había alcanzado para cubrir tales requerimientos apenas un año después de fundada la reducción. Como podemos apreciar, el trabajo agrícola de la comunidad habría llegado a funcionar bastante bien, aunque sin haber alcanzado un notable desarrollo.

Las dificultades para inculcar entre los indios los hábitos agrícolas son señaladas constantemente por el misionero a pesar de que, como hemos visto, en la práctica y bajo su insistencia se llegó a producir en cantidad. Según el jesuita la distribución de herramientas de labranza, el reparto de semillas y la utilización del arado tirado por bueyes no habrían sorteado las dificultades ofrecidas por la falta de voluntad individual, causa que él relacionaba con la escasa capacidad de previsión de los indígenas:

“Yo les señalé grandes campos [de cultivo] para que uno plantara para sí sólo *curucus*, sandías y melones; les dejaba cuatro meses de tiempo para labrar; cada uno tenía dos bueyes, hachas para hacer los arados y carros para conducir estos desde el bosque. Todo lo necesario fue entregado a cada uno. Yo los repartía al *cacique* con el cual querían tener su cultivo debajo de un solo cerco. Cada parte debía ayudar a la otra para que el campo de cada uno se cultivara debidamente. Ellos aprovecharían todo el fruto

para sí y en cuanto quisieren; sólo deberían conservar de ahí la semilla para el año futuro. Pero no fue posible que fuera de los *caciques* hubiera habido uno solo para conservar la semilla hasta el año siguiente, pues todo tuvo que ser comido hasta el último resto. Si al tiempo de la siembra yo quería que mis *indios* cultivaran de nuevo el campo para ellos, tenía que yo que darles otra vez la semilla para esto; de otro modo quedaban tan contentos sin cultivo de campo y sin fruto como si estuvieran conformes de todo” (Paucke 1944: 222).

Las alusiones constantes sobre la imposibilidad de inculcar los hábitos agrícolas en la reducción podrían deberse a un intento del misionero por sustraerse al pago del tributo el cual luego de diez años de establecida la reducción se debía cumplimentar. En cuanto al tributo, hemos visto en una cita anterior que la reducción de San Pedro lo pagaba aunque solo duró dos años. Creemos que probablemente habría pagado el tributo ya que se había fundado como una extensión de San Javier. En todo caso, lo más remarcable es que la producción de una reducción de tan corta data haya permitido no sólo satisfacer las demandas del tributo, sino que también permitió conseguir un excedente para el intercambio.

Más allá del desinterés que señala Paucke, del cual excluye a los caciques, esta última cita nos permite reconstruir otro sistema bajo el cual se habría organizado la agricultura, un sistema de *huertos colectivos* en el cual los indios trabajaban bajo la custodia de un líder. Hasta el momento no hemos encontrado referencias que nos permitan determinar de qué manera se realizaba el reparto del producto de estos huertos.

Finalmente la documentación menciona otro tipo de huertos. Según el misionero: “Algunos de los nobles habían levantado no lejos de la aldea en su derredor unas chozas donde vivían los cuidadores de sus caballos y vacas o también los guardas de sus cultivos” (Paucke 1943: 210).

De esta cita pareciera desprenderse que los líderes en algún momento habrían desarrollado *huertos propios*. Si esto fuera así la existencia de personas especialmente empleadas en la guarda de los cultivos de los líderes nos estaría indicando el surgimiento dentro de las reducciones de un nuevo tipo de relación entre éstos y su grupo. Como habíamos mencionado, para el período previo al establecimiento de San Javier no existía ningún tipo de poder que habilitara a los líderes a apropiarse de los productos obtenidos mediante la caza y el saqueo por su gente. El líder no disponía del trabajo ni de los productos de sus acompañantes, sino que su autoridad estaba ligada a la capacidad de movilizarlos. Si en el caso de la agricultura se hubiese establecido el vínculo deducido a partir de la cita anterior, la relación entre los líderes con sus seguidores se habría invertido de manera tal que los primeros habrían logrado disponer del trabajo de los segundos, lo cual se extendería para el caso del cuidado de las reses y los caballos.

Dentro del radio de las viviendas encontramos la plantación y el mantenimiento de *árboles frutales*. Los mismos estaban reservados a los personajes principales como los caciques y sus hijos. Paucke relata cómo la construcción ordenada por el padre Canelas de una casa de ladrillos provista de huertos para un hombre llamado Bartholomeus Citai, que no pertenecía a “la condición de cacique”, había causado la irritación de los jefes:

“El Pater le hizo construir tras la reducción pero en inmediación al pueblo en ladrillos sin cocer una casita provista en su derredor con un angosto corredor y colocar también un cercado que debía servirle de jardín como también le había proporcionado desde Santa Fe para este mozo vacas, caballos y ovejas e hizo con su *Bartholomé* tales preparativos que yo temí en realidad que los ‘caciques’ del pueblo con razón se resentirían. Sin embargo ellos callaron aunque yo noté un descontento en todos ellos. Mi *Sebastián*, un hijo de *Cithaalín*, también se había casado en el interín y eligió para su esposa la hija del cacique *Domingo* llamada *Estefanía*. ¿Qué hizo *Domingo*? Con ayuda de sus *indios* erigió inmediatamente su choza para *Sebastián*, una construcción aún más larga con dos puertas, una hacia la aldea, la otra al huerto al cual él había rodeado con varillas de cerco. Pronto se encontraron allí durazneros, manzanos, granados, *citrones*, limones, naranjos e higueras como si fuese en oposición al ‘Pater?’” (Paucke 1944: 45-46).

Podemos advertir que no solo la posesión del ganado constituía una cuestión de estatus, sino que también lo era la posesión de una casa circundada por huertos de árboles frutales. Desconocemos sin embargo la finalidad de los mismos, es decir si sus frutos eran redistribuidos en ocasiones especiales y formaban parte de fórmulas de sociabilidad o si eran destinados al consumo interno de la unidad doméstica de los líderes. En ambos casos el mantenimiento de estos frutales habría permitido fortalecer las diferencias sociales entre el grupo de los líderes y el resto de la comunidad.

Finalmente, y muy probablemente en relación a la iniciativa de los padres, había en el marco de la reducción una serie de especies que eran usufructuados bajo el patrón de *recolección* como los granados (Paucke 1944: 233). El tipo de explotación que se realizaba de los mismos semejaba el patrón tradicional de la recolección: descansaba en manos de las mujeres y su apropiación era individual. Dada su utilización, podían ser empleadas en la reducción en la producción de tinturas, o vendidas en el mercado:

“De ahí guardan para ellos [una cantidad] para teñir y venden lo que resta. La libra se les paga en un peso o ‘harten Thaler’. Yo recuerdo que mis ‘indios’ habrían reunido con trabajo de un año treinta y siete ‘stein’ [fanegas] que pesaron nueve ‘Cent’ [quintales] sin [contar] aquella grana que cada ‘india’ guardaba para su uso y tintura. Estos nueve quintales y veinticinco libras se entregaron por separado a mí para que yo los enviara en provecho de ellos al ‘Procurator’ de la ‘misión’ y fuere pagado lo que cada ‘india’ pedía por ello” (Paucke 1944: 202).

La agricultura en San Javier nunca alcanzó un nivel tan importante como el de las actividades ganaderas ni en el plano comunal, ni en el de la iniciativa privada. Sin embargo su estudio se había visto minimizado en la literatura específica a un nivel tal que ni siquiera constituía un tema de estudio. Creemos que su análisis es de gran importancia no solo en relación a las posibilidades económicas, sino principalmente en cuanto a las relaciones sociales asociadas a su práctica. La información acerca de que los productos agrícolas no constituían objetos de saqueo (Paucke 1944: 178) nos brinda una clara visión de la importancia económica que podría tener para estos grupos. Las relaciones asociadas a la práctica agrícola y la modificación de las pautas de movilidad que debieron implicar, podrían haberse desarrollado a un nivel mínimo. Esta práctica pudo haber desaparecido luego de la expulsión de los jesuitas. Sin embargo, las modificaciones sociales que pudieron haber generado y los alcances de las mismas aún deben ser estudiadas en detalle.

En la bibliografía especializada no hemos encontrado ningún tipo de referencia a la producción agrícola de las reducciones. Creemos que la razón principal que ha oscurecido su existencia radica en que la visión de los Guaycurú como ecuestres y belicosos, en abierta resistencia a las imposiciones de la sociedad occidental parece ser incompatible con la aceptación de ciertos hábitos agrícolas. Si bien se concibió una articulación comercial, esta sólo fue planteada a través del ganado caballar y vacuno y a través del tráfico de hierro y armas. Sin embargo las fuentes nos hablan de la producción lanera y agrícola. Creemos que debemos prestar más atención sobre este punto.

#### *2.4 Comercio e introducción de nuevos bienes*

La adopción del ganado caballar y vacuno así como el establecimiento de lazos comerciales con la sociedad hispanocriolla habían generado modificaciones en diferentes esferas de la vida de los grupos mocoví. El establecimiento de las reducciones permitió afianzar los vínculos comerciales. Las nuevas posibilidades económicas generaron modificaciones no solo en relación a la producción de nuevos bienes, sino que también favorecieron la introducción de otros provenientes de la sociedad colonial los cuales, si bien habían irrumpido en las sociedades chaqueñas desde hacía por lo menos un siglo, cobrarían mayor importancia a partir de las reducciones en las pautas de sociabilidad y prestigio. Entre ellos podemos mencionar principalmente la yerba mate, la sal, el tabaco y el hierro.

Cabe aclarar, sin embargo, que en el abastecimiento de estos productos muchas veces confluían diferentes vías de aprovisionamiento. Entre estas vías podemos mencionar el comercio directo, la entrega por parte del misionero a partir de la venta de los productos de la reducción o el envío directo por parte de las autoridades de la ciudad y la Compañía de Jesús.

La yerba mate fue introducida por iniciativa de los jesuitas como un sustituto de las bebidas alcohólicas tradicionales. Sin embargo la erradicación de las borracheras tradicionales no podía realizarse completamente. Estos rituales, como hemos visto, permitían la congregación de las agrupaciones, el establecimiento de alianzas y la confirmación del prestigio de los líderes. Por lo tanto constituían un canal de comunicación de suma importancia no solo entre los indios reducidos, sino también con aquellos que llegaban desde la “selva” y constituían potenciales agregados a la reducción. Si la práctica de estas reuniones era cortada de raíz, los jesuitas perderían una forma de convocatoria importante. Por lo tanto tendieron a intentar modificar las formas y a establecer hábitos de moderación, los cuales no siempre llegaron a alcanzar los resultados esperados. Según Saeger aunque los misioneros señalaron una merma muy significativa de las borracheras, en la práctica estos hábitos habrían disminuido muy poco (Saeger, 2000: 99). La yerba mate fue el sustituto que los padres quisieron imponer frente a las bebidas tradicionales. El reparto de la yerba estaba a cargo de los misioneros. Éstos la entregaban a los líderes quienes convidaban a sus seguidores. De esta forma la yerba mate se integraba dentro de las redes de redistribución de los líderes que habían sido especialmente designados por los misioneros a tal fin:

“Yo me empeñé en cuanto pude en llevar a buen camino a ‘Cithaalín’ pero esto costaba trabajo y paciencia. ¿Qué hice yo? Empleé el siguiente medio: como ‘Aletín’ tenía una buena manera de tratar con los ‘indios’, le induje a que poco a poco hiciera buenos amigos con él a algunos que estaban de parte de ‘Cithaalín’, especialmente de los más principales y que a los que fueren gustosos de trabajar los invitara a ello para que que estuvieren de su parte. El lo hizo con gran amabilidad y trató de atraerse algunos de los mejores amigos de ‘Cithaalín’. Pronto tuvo a tres de éstos que ya no visitaban tanto a como antes a ‘Cithaalín’ que a él. A mi pedido el ‘P. Burges’ entregaba también más yerba ‘paracuaria’ para que éste pudiese obsequiar a sus amigos; ellos abandonaron a ‘Cithaalín’ porque veían que al lado de ‘Aletín’ eran obsequiados tan amablemente” (Paucke II: 106).

La falta de yerba mate dentro de los bienes que eran distribuidos por los líderes implicaba consecuentemente una merma en su autoridad. Paucke relata así cómo Cithaalín se habría quejado en los siguientes términos ante la entrega de yerba a Aletín: “que él también era ‘cacique’ como ‘Aletín’ y también tenía su gente y buenos amigos a quienes quería dar de beber” (Paucke 1943: 95). Asimismo los misioneros empleaban la entrega de la yerba para atraer a los

indios al trabajo y a la iglesia valiéndose de la autoridad de los líderes. En los períodos de trabajo agrícola, su convite constituía una suerte de contraprestación que, como hemos visto anteriormente, se calculaba incluso dentro de los costos de la producción. En estos casos el reparto parece haber estado tanto a cargo de los líderes como del misionero.

Según Saeger el aguardiente habría sido otro elemento que los mocoví requerían de la sociedad colonial:

“By the late 1770’s, enough Guaycuruans drank aguardiente to contribute significantly to rural crime around missions. The thirst for spirits also inflamed the inter-mission wars of the 1770’s, because men from San Pedro de Mocobis, San Jerónimo de Abipones, and San Javier de Mocobis raided one other in part for horses to sell so they could buy Spanish liquors” (Saeger 2000: 100).

Si bien el autor en este extracto hace referencia a un proceso de recrudescimiento de las relaciones interétnicas que es posterior a la expulsión de la Compañía, creemos que el consumo de alcohol no podría haber estado ausente por completo durante la tutela jesuítica. La falta de menciones a este consumo en las fuentes que hemos estudiado podrían estar relacionadas con el intento de los jesuitas por demostrar los logros de las reducciones. Saeger establece que las implicancias más importantes de la adopción de este tipo de bebidas se encontrarían en el plano social y político en tanto las instancias de preparación y consumo colectivas que acompañaban a las borracheras rituales habrían estado ausentes en este caso. Según el autor éstas eran consumidas de manera individual o en pequeños grupos y el reemplazo gradual de las bebidas tradicionales por el alcohol habría resultado en la pérdida de las connotaciones rituales y sociales características de la bebida.

Otro elemento que se integró rápidamente dentro de las pautas de sociabilidad de los mocoví de San Javier fue el tabaco. Según Paucke este bien era introducido a través de la reducción: “En nuestras ‘misiones’ donde aún no se planta tabaco, es una cuestión difícil mantener el pueblo con tabaco porque durante todo el año se gastan muchos ‘Cent’ [quintales] y los ‘indios’ y también las ‘indias’ lo apetecen con avidez.” (Paucke 1944: 212 y 213). Sin embargo en Lozano (1941: 42) hallamos referencias a su cultivo por parte de grupos Abipones. Más allá de las dudas que nos genera la alusión a este cultivo entre los abipones antes del establecimiento de las reducciones, la alusión nos podría indicar que el tabaco fuera un cultivo conocido con anterioridad y al cual de alguna manera los guaycurú habrían accedido. De todos modos, la expansión de este cultivo en manos de los jesuitas en Miraflores y en el Brasil le habría conferido un volumen mucho mayor dentro del mercado. La sal misma con la cual se mezclaba

el tabaco pertenecía al circuito del mercado colonial, con lo cual su difusión y consumo deben haberse incrementado con el establecimiento de redes comerciales especialmente a partir de las reducciones.

El tabaco principalmente se mascaba, aunque también se fumaba y era preparado por las mujeres de la casa, especialmente las más ancianas. En ocasión de realizar visitas, el invitado era convidado con una porción de tabaco:

“Cuando un indio visita a otro, éste le obsequia con un pedazo de tabaco mezclado que ya una vieja, ya la misma dueña de casa, mascan, aliñan con sal, la mezclan con él en la mano, escupen varias veces sobre él y lo amasan bien; reparten luego a los visitantes que enseguida lo meten en la boca” (Paucke 1944: 212).

El misionero también explica que era frecuente que en ocasión de encontrarse dos indios se convidaran tabaco. Sin embargo no hace referencia a que esto tuviera algún tipo de implicancia en términos de prestigio y movilización social.

En cuanto a la sal, la misma era un bien requerido, no obstante podía frecuentemente reemplazarse con salitre que es más ácido que la sal. La sal no se utilizaba en la preparación de alimentos sino que se mezclaba con el tabaco. Paucke relata la organización de expediciones desde las reducciones con el fin de procurarse sal, ya que en el mercado era más costosa (1943: 307-310).

Respecto al hierro ya hemos comentado en el capítulo anterior que a través de las reducciones habría alcanzado una difusión mayor. No obstante no habría llegado a reemplazar a los materiales tradicionales en la confección del armamento.

En cuanto a la comercialización de productos desde la reducción -tanto bienes comunales como transacciones particulares- ya hemos analizado los circuitos ganaderos, textiles y agrícolas. Sin embargo, nos resta estudiar la producción y comercialización de otros bienes derivados de las actividades de caza y recolección. Esta comercialización se retrotrae al período previo a las reducciones. Entre ellos encontramos cueros de ciervo y venado y plumas, que eran comerciados por el Paraná con los pueblos guaraníes. A cambio de los mismos obtenían ropas como camisas y calzoncillos (Furlong 1938: 29). Las actividades de caza parecen haber seguido los patrones tradicionales en cuanto a su organización y distribución. El padre Bustillos señala así que

“Al primero que hirió la caza, sea de la calidad que fuere, le dan a escoger lo que más quiere de allá, sin que ninguno, aunque sea cacique, le quite este derecho. [...] También cuando se juntan muchos para ir a cazar por algunos días, todos van sujetos a aquel que primero convidó para ella, aunque éste sea joven y los demás ancianos; yendo todos sin réplica al lugar que él señale, y volviéndose al pueblo cuando él determine” (Furlong 1938: 106).

Las pieles de tigre también eran muy requeridas en el mercado colonial. Este animal podía ser cazado con lazos, de modo que su cuero no resultara dañado. En caso de que resultara dañado, era utilizado por los mismos indios en sus recados, para la confección de las corazas de guerra o también podía ser obsequiado (Paucke 1944: 338).

Finalmente en cuanto a los animales domésticos tales como las aves pequeñas (gallinas), las mismas parecen no haber sido aceptadas para el consumo.

### ***2.5 La esfera del comercio y los circuitos de redistribución***

Como hemos visto, las reducciones ampliaron las posibilidades económicas derivadas del comercio del ganado. Asimismo abrieron nuevas posibilidades a las actividades agrícolas, hortícolas y a la producción de manufacturas. Sin embargo si bien muchos artículos se insertaban en el mercado colonial, otros se reservaron dentro de la esfera de la reducción.

Según Vitar (2003), el abastecimiento del ganado para la subsistencia dentro de las reducciones en manos de los misioneros habría provocado una merma de las actividades de caza y recolección tradicionales. Según la autora, esta merma habría repercutido en el poder de los líderes, los cuales desplazados de sus actividades de organización y dirección de las partidas de caza habrían buscado recuperar su prestigio a través del respaldo de la sociedad colonial. Sin embargo, el análisis que hemos realizado en torno al ganado y a las actividades bélicas en el ámbito de las reducciones, nos llevan a presentar otro enfoque. En cuanto al ganado introducido por los vecinos y las misiones guaraníicas, el mismo no habría alcanzado a satisfacer las necesidades de una población que no había adoptado la cría del vacuno, lo que sí hubiese sucedido si hubiesen criado al vacuno. Esta necesidad de ganado para la subsistencia así como también las demandas del mercado colonial habrían fomentado la realización de expediciones para su consecución. Finalmente las funciones militares reservadas a las reducciones también habrían animado la organización para obtener caballos y se podían equiparar a las antiguas acciones bélicas.

Del mismo modo que las reducciones mantuvieron activas las pautas tradicionales de prestigio asociadas a la organización de expediciones de caza y de guerra dentro de un nuevo marco caracterizado por las alianzas establecidas con los vecinos de la ciudad de Santa Fe, las pautas de redistribución fueron recreadas en un nuevo escenario. Para el área pampeana Mandrini ha establecido que “un complejo sistema de intercambios vinculaba a las distintas unidades entre sí y con las poblaciones más allá de las fronteras” (1985: 216). Según el autor el “circuito del comercio” vinculaba a las unidades con la sociedad mayor mientras que el “intercambio” seguía las pautas de la reciprocidad. En el caso de los grupos mocoví, las fuentes también nos permiten delinear dos circuitos económicos, cada uno de ellos regidos por diferentes lógicas<sup>1</sup>, que podemos caracterizar como el *circuito comercial* y el *circuito de la redistribución*. Al respecto debemos aclarar que no hemos identificado dentro ni fuera de las reducciones circuitos de reciprocidad, es decir el intercambio de prestaciones que se consideran material o simbólicamente equivalentes (como en el caso de las sociedades andinas). Sí hemos encontrado pautas de redistribución entre los grupos mocoví. Como hemos visto en el capítulo anterior, los líderes debían obsequiar y convidar a sus grupos para mantenerlos leales.

El *circuito comercial* se establecía hacia el exterior de la reducción. Este circuito es el de la venta de manufacturas y abastecimiento del ganado, el de la introducción de la yerba y del tabaco. En el mismo las transacciones seguían las formas del intercambio monetario o del trueque y podían establecerse a través del misionero o individualmente. En las fuentes hemos encontrado varias referencias a las transacciones llevadas a cabo por particulares así como también disposiciones destinadas a reglamentar y en algunos casos a impedir el comercio entre los indígenas y los pobladores españoles (Paucke 1943: 87-88). El circuito de la *redistribución* se daba dentro de la esfera de la reducción. Este circuito seguía las pautas de redistribución según las cuales el líder debía brindar bienes constantemente para conservar el apoyo de sus seguidores. Entre otros bienes, la entrega de yerba mate y ganado a los que ya nos hemos referido pueden ejemplificar este circuito.

## 2.6 Movilidad espacial y territorialidad

Las actividades económicas que se fueron desarrollando en las reducciones fueron acompañadas por modificaciones en las pautas de movilidad y territorialidad. Como señaló

---

<sup>1</sup> Ambos circuitos no deben entenderse como mutuamente excluyentes, es decir que no podemos descartar la

Susnik (1971, 1981), las reducciones tuvieron una gran importancia como “asientos” en tanto permitieron a los grupos reducidos establecer contactos comerciales con las ciudades bajo cuya jurisdicción habían sido establecidas. Las posibilidades de saqueo sobre otras áreas permitieron a su vez hacer de los pueblos de indios espacios protegidos que garantizaban en cierta forma que no serían atacados por las tropas militares de otras jurisdicciones –sobre las cuales habían realizado las entradas. Asimismo a la ciudad, a los estancieros y vecinos de Santa Fe les aseguraba el abastecimiento del ganado caballar y vacuno<sup>2</sup>.

Sin embargo este modelo *ganadero* de las reducciones ha tendido a minimizar y ocultar las consecuencias de otras actividades que se fueron desarrollando y que, a nuestro entender, podrían haber tenido importantes consecuencias sobre los ritmos de movilidad y las pautas de territorialidad. El estudio de las prácticas asociadas a la producción lanar -que implicaba el mantenimiento de rebaños de ovinos- y a la agricultura nos permitirán adentrarnos en estas modificaciones.

Tanto el mantenimiento de rebaños como el de los sembrados y huertos plantearon novedades en cuanto a las modalidades de movilidad previas de los grupos mocoví que se establecieron en las reducciones. Creemos que las instancias de cría en un caso y los tiempos de siembra y cosecha en el otro, podrían haber reducido notablemente los ritmos de movilidad. La construcción misma de casas de material para los líderes podría haberse derivado de este proceso que habría afectado asimismo las tradicionales pautas de prestigio.

Las consecuencias de esta reducción de los ciclos de movilidad pueden evidenciarse asimismo en las expediciones de caza las cuales, si bien podían llegar a extenderse por varios meses, implicaban siempre el retorno al pueblo de las reducciones. Paucke señala así que en frecuentes ocasiones había viajado con sus “*indios* por dos o tres meses en las soledades” (1943: 181) para la caza o para la consecución de otros recursos como la sal o el salitre. Asimismo hemos visto que se organizaban expediciones de menor duración instituidas a modo de recompensa luego de los trabajos agrícolas (Paucke 1944: 177). Creemos además que la realización de este tipo de

---

existencia de transacciones comerciales dentro de las reducciones.

<sup>2</sup> Respecto a este punto es interesante establecer una comparación con el área pampeana en cuanto a los circuitos de comercialización del ganado. Los estudios sobre este área nos informan acerca de la existencia de una “especialización” (Bechis 1989 y Nacuzzi 1991, 1998) de los subgrupos étnicos a partir de la articulación de diferentes actividades relacionadas con el comercio del ganado, lo que habría resultado en una interdependencia de estas unidades. Para el caso del Chaco las fuentes trabajadas no nos han permitido identificar un tipo de articulación semejante, no obstante creemos que sería interesante indagar en el futuro a través de otras fuentes si pudo haberse dado un proceso similar en tanto habría tenido importantes repercusiones sobre las pautas de movilidad y territorialidad.

expediciones no siempre debieron haber contado con el beneplácito de los misioneros. En el caso de la recolección, las mujeres seguían realizando salidas al campo abierto (Paucke 1944: 239). Las reducciones se había constituido en importantes centros a los cuales los grupos no reducidos acudían por períodos que podían prolongarse hasta por seis meses. Durante estos meses los visitantes, generalmente emparentados con los reducidos, solían ser convidados con el ganado de la reducción con el objetivo de acercarlos a las mismas (Paucke 1943: 69, 136 y 210).

Las posibilidades económicas derivadas de las reducciones al haber producido una disminución de la movilidad habrían condicionado también las pautas de territorialidad. Según Susnik (1971, 1981) estos espacios al haber estado relacionadas con la provisión de ganado y su ubicación en el mercado, se habrían constituido en sitios estratégicos disputados por diferentes grupos. La ocupación de los mismos habría planteado así un seguro respecto a las posibles intromisiones de otras agrupaciones. En el caso de San Javier es muy significativo que en un período relativamente corto -que podemos calcular menor a cuatro años- tres agrupaciones importantes en cuanto al número de personas que las integraban hayan tomado la iniciativa de acercarse. En este contexto creemos que las sucesivas oportunidades económicas y la interdependencia establecida en torno a diversos bienes con la sociedad hispanocriolla debieron haber fortalecido los lazos de los grupos indígenas con el territorio. Según Von Bremen (1994), quien analizó la movilidad de los grupos no sedentarios del chaco paraguayo, la territorialidad en términos de asentamiento y derechos de exclusividad debe entenderse como consecuencia de las políticas coloniales. Al respecto creemos que las políticas coloniales no deben percibirse como el origen de las nuevas pautas de movilidad y territorialidad sino que las mismas interactuaron y se articularon con las pautas tradicionales que los grupos indígenas rápidamente “adaptaron”.

En este marco creemos que la reducción se convirtió en una especie de gran campamento base cuya duración se prolongó en el tiempo. Desde él se realizaban expediciones de mayor o menor duración que permitían la consecución de artículos para la subsistencia y para el comercio. Paralelamente se constituyeron en centros estables de producción de manufacturas.

### ***3. La sociedad mocoví dentro de las reducciones. Cambios y continuidades***

El acercamiento a las reducciones no solo proporcionó beneficios en términos económicos, sino que también planteó ventajas asociadas al prestigio y al poder político. De la misma manera en que diferentes bienes fueron introducidos en la esfera comercial, en el plano político y social

el acercamiento a los misioneros y la obtención de respaldo por parte de las autoridades de las ciudades permitieron a los líderes obtener otros bienes de carácter simbólico que produjeron modificaciones en diferentes planos de la vida de los grupos reducidos.

Respecto a estas modificaciones, hemos hallado dos posturas en la bibliografía consultada. La primera fue elaborada por Susnik entre las décadas de 1970 a 1980. Si bien esta postura refiere más específicamente al pueblo de Remolinos de indios mocoví -bajo la jurisdicción de Asunción- debemos retomarla para ver sus alcances y limitaciones para el caso de San Javier. La autora señala que como consecuencia del establecimiento en los pueblos de indios, los grupos mocoví habrían comenzado a sufrir un proceso de desintegración social. Las nuevas posibilidades comerciales brindadas a través de las actividades económicas habrían conferido a las unidades domésticas una mayor autonomía por encima de la figura del líder tradicional. Este proceso habría sido acompañado por el surgimiento de nuevos líderes cuyo prestigio ya no se basaba en el poderío bélico, sino en la capacidad de negociación y articulación con los sectores hispanocriollos:

“Con la nueva pauta de ‘los Remolinos’ inició también la fragmentación social mocoví; el predominio de los líderes tradicionales, jefes de las bandas patrilineales, cedió frente a los intereses de los grupos con cabecillas hábiles y exitosos en adquisición de los bienes considerados de ‘valor’ por la comunidad” (Susnik 1981: 32).

Este proceso que la autora denomina de “fragmentación social” (Susnik 1981: 31,32) habría generado una convulsión dentro de los grupos asentados en términos de modificación de los atributos del liderazgo y multiplicación de los conflictos interparciales. Dentro de este proceso habrían ocupado un papel central el ganado (como objeto de saqueo y debilitación) así como también el control de las rutas y asientos comerciales (en tanto posibilidades económicas y de relación con la sociedad colonial).

Por su parte, Saeger (2000) señala que dentro de las reducciones tuvo lugar la conversión del “liderazgo” en “cacicazgo”. Este proceso remitiría, según él, al fortalecimiento de la autoridad política como consecuencia del apoyo prestado por las autoridades españolas. Asimismo este apoyo habría ido acompañado por la promoción de una jerarquía entre los mismos “caciques” dada la concepción de la autoridad, propia de la sociedad colonial. El autor señala que la tendencia respecto a la promoción de los “caciques” se habría establecido en torno a aquellos que fuesen capaces de adaptarse a los nuevos atributos promocionados por los mismos españoles en términos de poder de mando sobre sus seguidores (Saeger 2000: 110 y ss.). Este proceso es

interpretado por el autor como una continuación de los cambios surgidos desde la adopción de caballo. Como hemos visto, su postulado fundamental hace énfasis en las reducciones como catalizadoras de una serie de cambios ocurridos desde la adopción del caballo.

En ambos planteos encontramos una similitud: el poder de los nuevos líderes promovidos o surgidos en las reducciones ya no seguiría solamente las vías tradicionales. Sin embargo, en el plano de la organización social las explicaciones expuestas por los autores se contraponen. Mientras que Susnik (1981) sostiene la desintegración de las agrupaciones y la fragmentación social como consecuencia del proceso de autonomización de las unidades domésticas, Saeger señala el incremento de la autoridad de los “caciques” sobre estas agrupaciones. La diferencia entre estas posturas estaría así planteada en términos de fragmentación o fortalecimiento de las estructuras sociales.

Estas posturas nos llevan a plantearnos diferentes interrogantes en el abordaje de las fuentes. En primer lugar, nos preguntaremos acerca del surgimiento de nuevos líderes. En segundo lugar analizaremos los alcances del “fortalecimiento” de la figura de estos líderes. Finalmente trataremos de analizar los alcances de los postulados de desintegración - fortalecimiento de las agrupaciones sociales.

### *3.1 ¿Surgimiento de nuevos líderes o nuevas oportunidades para viejos líderes?*

Al iniciarse el proceso de acercamiento entre la sociedad colonial y diferentes agrupaciones mocoví para el establecimiento de las reducciones los líderes se constituyeron en voceros de las agrupaciones. Sin embargo, como hemos analizado en el capítulo anterior, esta posición privilegiada como portadores de información e interlocutores poseía importantes restricciones en cuanto a la toma de decisiones. El consenso fue lo que llevó a los grupos que así lo eligieron a acercarse a los pueblos de indios y no una decisión impuesta por la autoridad política. Sin embargo, en el momento mismo en que empezaron a tener lugar las negociaciones, los españoles establecieron diálogos con los jefes, lo que los posicionó en un nuevo plano. Lo que nos interesa estudiar aquí son los efectos de esta interpelación y los cambios en la percepción del liderazgo entre los grupos reducidos.

La primer cuestión que analizaremos refiere al surgimiento de nuevos líderes. En cuanto a la pertenencia a un linaje que habilitara al poder político, Saeger (2000) establece para los

Guaycurú en general que el establecimiento en misiones habría posibilitado el surgimiento de “caciques” guerreros por sobre los tradicionales líderes de linaje dado que los agentes coloniales no habrían sabido distinguir el liderazgo de cuna del guerrero. En este sentido el autor afirma que esta confusión habría llevado a los hispanos a promover a aquellos guerreros ambiciosos que deseaban establecer alianzas con los criollos:

“Partly because Spaniards did not differentiate war leaders from hereditary chiefs, and partly because they used mission offices as a tool to promote acculturation, they frequently promoted ambitious war leaders who were willing to accommodate Europeans interests over more independent-minded traditional chiefs. Thus, Spaniards frequently undermined rather than reinforcing aboriginal hereditary leadership”(Saeger 2000:122).

En cuanto a la pauta guerrera como fuente de prestigio que según Saeger habría elevado a nuevos líderes, las fuentes no mencionan la existencia de tales nuevos líderes sino que, por el contrario, los mismos personajes que habían iniciado las negociaciones con los vecinos son los que se mantienen durante el período jesuítico. En nuestro caso particular pareciera ser que los misioneros trataron de ratificar a los líderes que ya gozaban de prestigio en vez de apoyar el surgimiento de nuevos liderazgos que basaran su autoridad en la guerra o en el comercio. La sociedad colonial tendió a confirmar entonces a los líderes tradicionales a través de la introducción de diferentes bienes materiales y simbólicos destinados a diferenciarlos del resto de la población. Entre ellos podemos mencionar el nombramiento de corregidores, la entrega de la vara de mando, el apelativo “Don”, el establecimiento del padrino de un vecino influyente en el momento de su comunión y la entrega de ropas especiales y objetos de valor. Estos bienes de prestigio posibilitaron la identificación del apoyo español en ciertos personajes. Sin embargo, debemos preguntarnos si estos bienes fueron significativos en cuanto a la relación establecida con la gente, o si más bien fueron importantes en cuanto a las relaciones establecidas con los diferentes agentes de la sociedad hispanocriolla.

El manejo de la información y las entregas de bienes para su posterior redistribución podrían comenzar a delinear una respuesta para este interrogante. Como hemos visto, la entrega de bienes por parte de los misioneros tendía a aglutinar a la gente alrededor de aquellos líderes que habían sido escogidos. En cuanto al manejo de la información, hemos visto que los líderes tradicionales cumplían un importante papel en su procesamiento y difusión. El hecho de que los españoles hayan escogido de entre los líderes a sus interlocutores habría fortalecido el manejo de la información y la redistribución. Si bien podemos constatar que la entrega de bienes y el

manejo de la información: se centralizó en la figura de los líderes tradicionales, aún debemos preguntarnos si esto habría reforzado sus atributos de autoridad.

Según Saeger (2000), la interpelación descrita por parte de la sociedad colonial habría resultado en el surgimiento de los “caciques” y, en este proceso, los líderes habrían ido ganando “poder de mando” sobre sus seguidores: “Caciques also gained limited powers of coercion. Their once merely persuasive oratory became more forceful” (2000: 123). El autor ejemplifica este proceso a través de la figura de Aletín quien, en su opinión, habría acrecentado su poder sobre los indios reducidos explotando las atribuciones del poder político aportadas por los actores coloniales. Al respecto, creemos que si bien en diferentes oportunidades Aletín habría logrado atraerse los allegados a Cithaalín, esto sólo fue posible a través del mantenimiento de las pautas de redistribución, liberalidad y por el ejercicio de la oratoria y el consenso. Como hemos visto, la movilización de los seguidores de Cithaalín por parte de Aletín se había realizado mediante una entrega considerable de yerba mate. El movimiento inverso por el cual Cithaalín recupera su gente, retirándose finalmente de la reducción con cuatrocientos hombres (Paucke 1944: 74), nos lleva a pensar en términos del mantenimiento de la movilidad intragrupal por sobre el fortalecimiento del poder de mando. Asimismo dentro de las reducciones siguieron vigentes los largos discursos que debían emplear los líderes: “Aletín llamó a todas sus gentes y les hizo a su manera una larga plática. Todos callaron y se alejaron cada uno a su casa. En algunos esta plática les había hecho una mayor impresión que si el Pater les hubiera pronunciado un largo sermón” (Paucke 1943: 25)

En relación al poder de mando, el Padre Canelas señala que éste se habría dado a modo de excepción. Por ejemplo, según Canelas, de Quevachín, indio “noble” y cuidador del ganado de la reducción se esperaba “fidelidad y vigilancia de su parte, pero no dominio para mandar ni espíritu para reprender a los que pasan la juventud, pues aún a los caciques respecto de sus vasallos no se encuentra este señorío, reduciéndose en especie de mando a un débil ruego o voluntariamente ejecutado o impunemente desobedecido” (Furlong 1938: 170). Creemos que la excepcionalidad de este caso nos informa sobre la regularidad y el mantenimiento del liderazgo en términos tradicionales.

Las relaciones comerciales y el enriquecimiento podrían haber influido asimismo en la promoción de nuevos líderes. Sin embargo, tampoco hemos podido hallar ningún indicio de que este fenómeno haya tenido lugar. La naturaleza de las transacciones comerciales no habría dado lugar a la emergencia de nuevos líderes ya que las mismas parecen haber seguido las iniciativas

individuales sin ningún tipo de centralización ni en cuanto a la obtención de bienes, ni en cuanto a su comercialización.

Como señaló Bechis (1989) en el caso de los grupos de la región arauco-pampeana, la riqueza no implicaba prestigio, aunque mayormente el prestigio iba acompañado de riqueza. Como hemos visto, en el caso en el cual el padre Canelas construyó una casa de material provista de huertos frutales para un indio del común, es muy notorio como los mismos líderes lo percibieron como un desafío a su posición: La diferenciación a través de los bienes de prestigio fue probablemente buscada por los líderes, pero no por esto los liberó de las prácticas redistributivas, del manejo de la elocuencia y de las urgencias que les imponían los grupos.

Finalmente hay un punto que no ha sido analizado por los estudiosos del área -ya que está relacionado con las prácticas agrícolas- y que, a nuestro entender, podría haber sido el más significativo en cuanto a las modificaciones producidas en la estructura política y social de los grupos que estamos analizando. Nos estamos refiriendo a la capacidad desarrollada por los líderes de disponer, en una escala muy baja, del trabajo de sus seguidores en un momento en el cual se abrían constantemente nuevas perspectivas económicas que posibilitaban la libre articulación de las unidades productoras con el mercado. Este problema nos plantea varios interrogantes.

En primer lugar nos preguntamos quiénes eran los que trabajaban para los líderes. Una posibilidad que podríamos barajar es que la misma unidad doméstica se ocupara de los cultivos. Sin embargo hemos visto que los hijos de los nobles residían en el pueblo al igual que sus padres mientras que las estancias se hallaban ubicadas en los alrededores de la reducción. Si bien podría haber sido posible que la unidad doméstica se trasladara continuamente, la fuente es muy precisa al indicar que “los nobles tenían los guardas de sus ganados y sus cultivos” (1943: 210). Si los cuidadores de los cultivos particulares hubiesen tenido las mismas características que los del ganado de la reducción, entonces podríamos concluir que eran personas emparentadas o personas de confianza de los líderes (Paucke 1943:33). Aunque cabría la posibilidad de que fueran indios comunes. Sin embargo aún nos queda preguntarnos por qué en un determinado momento un conjunto de personas puso a disposición del líder su trabajo o, desde otro ángulo, en qué momento y por qué motivo un sector habría expandido sus atribuciones sobre el trabajo de otros. Respecto a esta pregunta solamente podemos insinuar que las causas podrían haber estado relacionadas con el prestigio que podría haber conferido el hecho de trabajar para un líder ya que, como hemos mencionado, los indios reducidos no habrían sufrido una contracción en cuanto

a sus posibilidades económicas sino que por el contrario, éstas se habrían multiplicado. También debemos mencionar que no pesaba sobre ellos en forma particular -es decir per cápita- ninguna carga tributaria que, como en el caso de los grupos de la región andina<sup>3</sup>, podrían haber condicionado que las unidades menos productivas debieran emplearse al amparo de las que tenían mayor capacidad para asegurar su subsistencia y posibilitar el pago del tributo. Restaría evaluar la posibilidad de que se haya producido un fenómeno de pauperización entre ciertos indios dado que Paucke menciona la existencia de “pobres” (1944: 36, 36) entre la población, aunque estos “pobres” podrían haber vuelto al Chaco. Al respecto creemos que el término pobreza podría estar teñido por las nociones occidentales de la riqueza y la pobreza.

En este sentido creemos que, si tuvo lugar un proceso de fortalecimiento de la figura de los líderes, este estuvo relacionado con la promoción de una serie de actividades propias de las reducciones: en este punto planteamos un desacuerdo con Saeger, quien establece que las reducciones solo intensificaron una serie de cambios operados a partir de la introducción del caballo. La facultad de disponer del trabajo de otros, el manejo casi monopolístico de la información y finalmente la importancia de la riqueza y algunos símbolos de prestigio habrían estado relacionadas con el asentamiento, con la reducción de la movilidad y con la introducción de nuevas prácticas económicas y productivas ajenas al ganado caballar y vacuno y a la caza, actividades en las cuales se seguían observando las tradicionales reglas en cuanto al reparto de las presas.

### *3.2 ¿Fragmentación o fortalecimiento de las agrupaciones sociales?*

Durante el período previo al establecimiento en San Javier una de las características de la organización social de los grupos mocoví era la movilidad intragrupal. La composición de las agrupaciones era variable y condicionaba el ejercicio del liderazgo político. Durante el período jesuítico reconocemos algunas modificaciones sustanciales que hemos mencionado y que analizaremos detalladamente tratando de evaluar si las opciones teóricas en términos de fragmentación o fortalecimiento de las agrupaciones sociales pueden ser aplicadas al caso.

La primer cuestión es la que refiere a la posibilidad de los líderes de disponer del trabajo de algunos seguidores. Si bien las fuentes no nos brindan demasiada información acerca de este

---

<sup>3</sup> Como ya hemos aclarado, las reducciones estuvieron eximidas del pago del tributo durante los primeros diez años. La única referencia al pago del mismo se encuentra en San Pedro, pero parece haber sido algo inusual.

tema, podríamos pensar que en torno a estas actividades se habrían fortalecido de alguna manera las relaciones en términos de lealtades o dependencias. La falta de más referencias hasta el momento no nos permite seguir adentrándonos en la cuestión.

En cuanto al fortalecimiento de la autoridad de los líderes, hemos visto que no se habría transformado en una personas con poder de mando. La pervivencia de la movilidad intergrupala se evidencia en los continuos movimientos de las personas según los beneficios que uno u otro líder pudiera ofrecer.

Finalmente, Sunik (1981) señala que en las reducciones las unidades domésticas habrían adquirido la capacidad de sustentarse por fuera de la influencia del líder. Si bien la autora no lo dice expresamente, al establecer esta posición está postulando un contraste entre un momento previo y un momento posterior al establecimiento de los pueblos jesuíticos. Si la autonomía económica habría sido una modificación generada a partir de las reducciones, el momento previo debería caracterizarse entonces por la ausencia de esta autonomía, es decir por una capacidad de subsistencia mediada a través del líder.

Sin embargo, como hemos analizado en el capítulo anterior, antes de la fundación de misiones el tipo de movilidad espacial e intergrupala determinaban que el aprovisionamiento no se diera a partir del líder, sino que las unidades podían disponer, dentro de un ciclo estacional, sus propios recursos. Las pautas de redistribución que debían observar los líderes estaban relacionadas con convites destinados a mantener un grupo aglutinado, pero este líder en ningún momento había actuado como centralizador de la producción para su posterior redistribución. La misma preponderancia de las actividades de recolección por sobre las de caza en la dieta de los cazadores-recolectores (como explicamos en el capítulo III) da cuenta de la descentralización productiva. Como hemos visto las actividades de caza y recolección podían llegar a producirse hasta en el nivel familiar. En este sentido creemos que las múltiples inserciones mercantiles que pudieron ser aprovechadas por las unidades domésticas no podrían haber generado una desintegración de la sociedad mocoví al menos para el período jesuítico en tanto para el período previo no hemos encontrado referencias a una unidad social ni en términos económicos ni en términos políticos.

El interrogante que permanece abierto es por qué algunos grupos habrían decidido quedarse en la reducción y otros en la selva. Hasta el momento, la única respuesta que podemos ensayar refiere a cuestiones económicas y de prestigio.

## Capítulo V

### Componentes étnicos

El plano de los límites étnicos y de las identidades es probablemente el que mayor dificultad nos ha presentado al momento de ser abordado. En las fuentes no hemos encontrado referencias a que los grupos a los cuales estudiamos se hayan reconocido a sí mismos como mocoví. Como estableció Nacuzzi (1998), quien reconstruyó el panorama étnico de los grupos que habitaban en el norte de la Patagonia, para los misioneros no debió ser común encontrar que un indio mencionara su pertenencia étnica cuando el trato era tan frecuente. Esto pudo haberse dado en el momento del primer contacto, del que no tenemos una noticia pormenorizada. Asimismo encontramos otras identificaciones étnicas como la de abipón, vilela, y toba. En todos los casos las fuentes parecen nombrar con seguridad los grupos a los que hacen referencia y en algunos casos indican asimismo el nombre de los líderes. Así hemos encontrado que “dos indios mocobíes de tierra adentro que dijeron ver la armada de Salta, penetrando el monte grande abriendo camino hasta ponerse de esta parte del monte, en donde encontró una toldería de Indios de la Nación Toba, que de ellos dejaron colgados tres, llevándose consigo la tropa toda las demás presa a su vecindad.” (Corrientes IX 1759). Sin embargo debemos advertir que los criterios de clasificación utilizados por los diferentes agentes en diferentes oportunidades no siempre se corresponden con el mismo grupo (aunque utilicen el mismo gentilicio). Revisaremos brevemente los criterios de clasificación utilizados por los jesuitas.

El primer criterio de clasificación que encontramos en las fuentes es el lingüístico. Este criterio fue desarrollado por los jesuitas. Más allá de acordar o no con este criterio de clasificación, vemos que las unidades a las que refieren no son idénticas. Lozano y Jolís acuerdan acerca de la aplicabilidad de este criterio pero identifican una serie distinta de conjuntos lingüísticos. De esta manera, Lozano “contaba como Naciones distintas (como hoy también es costumbre) cada tribu o poblado que pertenece a una misma nación” (Jolís 1973: 251). A su vez, Jolís distingue un nivel “tribal” del de la “nación”; mientras que “nación” estaría

refiriendo al grupo étnico, “tribu” haría referencia al “poblado”. Jolís expone además un segundo criterio que según él valida la clasificación que propone. Este sería el de la autoadscripción. Según él, ante sus preguntas, consiguió que los grupos se *identificaran*:

“Las naciones que realmente subsisten en el Chaco son los Chiriguanos, los Matacos, los Mataguayos, los Tobas, los Vilelas, los Mocoibés, los Abipones, los Lules, los Matarás, los Yapitalugas, los Mbayás, o sea los Guaycurúes, los Guanás y los Payaguás. [...]. Yo consideraré como Naciones diferentes solamente a aquellas que hablan diferente lenguaje, si no del todo, al menos notoriamente, y que por tales son consideradas entre ellas” (Jolís 1972: 252).

Sin embargo, dentro del estudio que realiza luego de establecer la existencia de estas “tribus”, nos encontraremos con nomenclaturas que no habían sido incluidas en la lista. Por su parte, Paucke también utiliza el criterio lingüístico para clasificar a los pueblos del Chaco (Paucke 1943: 133) al cual se le suma la posibilidad de realizar una clasificación basada en los rasgos somáticos: “También se podía deducir más o menos de la forma de la cara de qué nación es el indio”(Paucke 1943: 139). En esta clasificación el misionero reúne los rasgos físicos con las marcas, tatuajes, perforaciones y deformaciones usadas por cada grupo (Paucke II: 146). Establece así, como se muestra en la figura 9, la posibilidad de reconocer la adscripción étnica a través de estas prácticas. Según Dobrizhoffer los trabajos sobre el cuerpo (tatuajes, perforaciones, adornos con plumas, huesos, etc) estarían delimitando grupos étnicos: “Aquellas pinturas y punciones son familiares entre los abipones para distinguirse entre unos y otros pueblos y respetan las costumbres de sus mayores” (1968: 44).

El resultado que arroja este primer acercamiento demuestra que, a pesar de que los jesuitas establecieron el criterio lingüístico (y otros) como parámetro para la clasificación de los pueblos, el mismo no llegó a aplicarse uniformemente sino que, por el contrario, se superpusieron y multiplicaron los nombres de las agrupaciones.

### ***1. Por qué un abordaje desde las identidades étnicas***

Los estudios que analizan las relaciones de los grupos indígenas entre sí y con la sociedad criolla presentan diferentes opciones para evaluar la interacción entre ambos grupos.

Una perspectiva que ha abordado el problema de las reconfiguraciones étnicas, aunque no de manera explícita, fue el desarrollado en la década de 1970 por Susnik. Reconociendo la

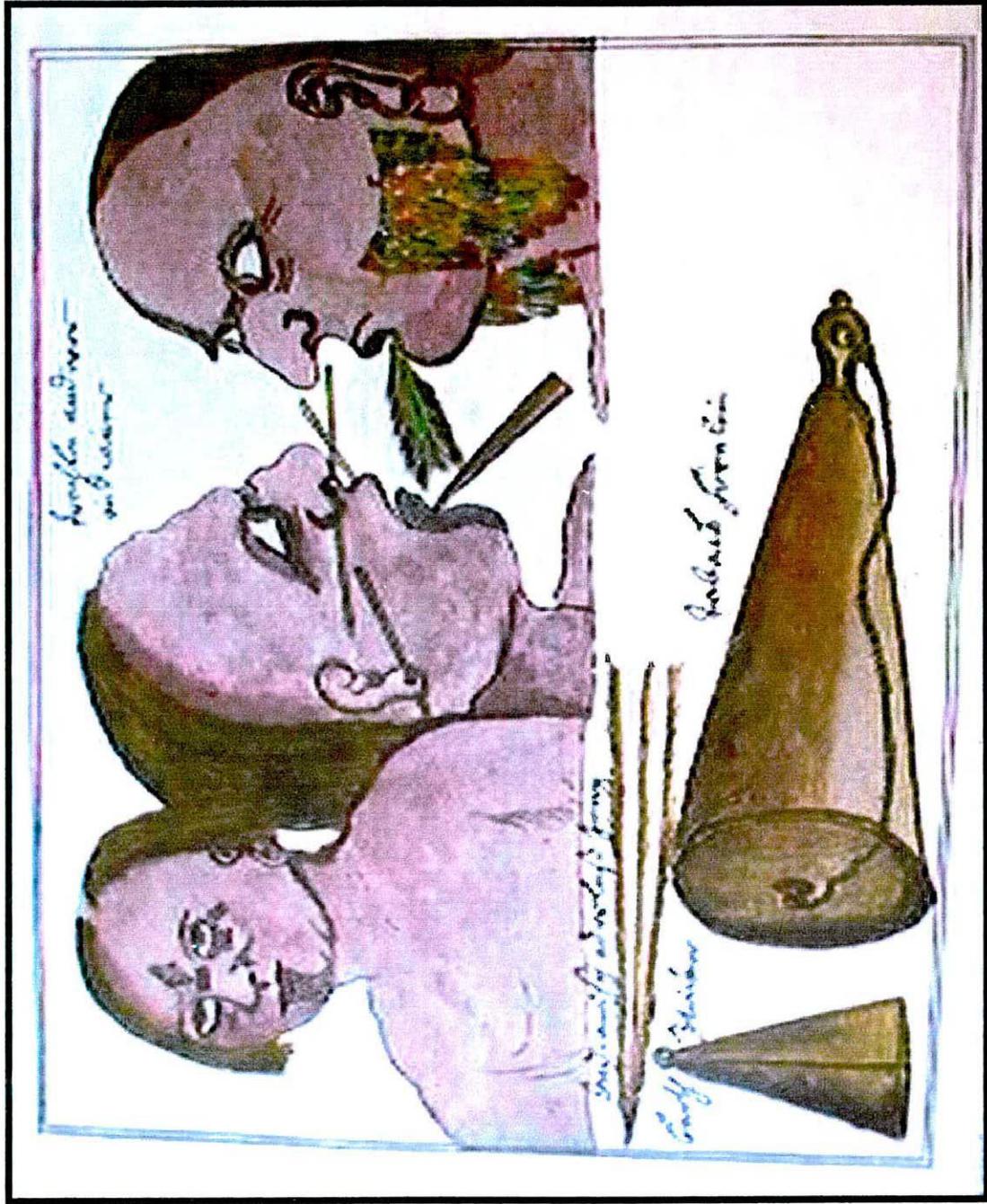


Figura 9. Indios mocoví (en los extremos) e indio abipón (en el centro). Se diferencian por los adornos y tatuajes faciales. Tomado de Paucke 1943: lámina XIV.

multiplicidad étnica, concibe a las agrupaciones como totalidades dotadas de unidad y coherencia. Sus trabajos tienden a reificar al “grupo étnico” desconociendo los mecanismos de segmentación y cohesión así como también los procesos de mestizaje y etnogénesis que tuvieron lugar a lo largo de la historia de estos pueblos. Si bien reconocemos que esta autora ha sido la que con más seriedad ha estudiado a los pueblos del Chaco, creemos que el marco teórico que prevalecía en el ámbito antropológico y desde el cual abordó sus estudios la llevaron a concebir a los grupos étnicos como unidades portadoras de un “ethos”, es decir de rasgos característicos esenciales. Las posibilidades de asimilación, mestizaje, adaptación creativa y cambio quedaron oscurecidas. El cambio en la identidad fue concebido por la autora en términos de “desintegración psicosocial” (1981: 34), entendida como la desaparición de una esencia propia de “los mocoví”, como una disolución completa de sus rasgos característicos.

Más recientemente, desde una rama de los estudios regionales, se ha postulado la imposibilidad de reconstruir los límites étnicos estableciendo la necesidad de abordar este tipo de relaciones en términos sociales. Este enfoque se centra en una separación de la sociedad indígena en oposición a la sociedad colonial y explícita (Santamaría 1999 y 2000), o implícitamente (Paz 2002) estudia las relaciones entre *una* sociedad colonial y *un* sector indígena en términos de oposición. Según Santamaría la dificultad de acceder a las propias categorías nativas y, dada la naturaleza de las agrupaciones, la opción consiste en “entender las masas aborígenes del período español como un sector amplio de la población, con rasgos sociales, económicos y culturales diferentes de la población de origen europeo. Pero de esos rasgos participan todos los indios, por la comunidad de su origen y porque las relaciones de dominación y aculturación que los españoles traban con ellos tienden a homogeneizarlos”(Santamaría 2000: 186). Esta postura presenta, a nuestro entender, dos dificultades. La primera de ellas reside en el hecho de trazar una línea divisoria entre dos conjuntos sociales que se suponen homogéneos en su interior. Creemos que esta perspectiva oscurece una multiplicidad de estrategias desplegadas por diferentes agentes a niveles mucho más específicos. Por ejemplo, entre los pueblos indígenas los niveles de las agrupaciones, de las parcialidades, de las mismas unidades domésticas. La importancia de reparar en estos niveles reside justamente en las características propias de las sociedades que estamos estudiando.

Asimismo de este tipo de planteos se desprende una segunda dificultad que consiste en la disolución de la categoría étnica en la social. La forma en que Santamaría titula el apartado al cual hemos hecho referencia: “El indio ¿Configuración étnica o social?” (2000: 184) es representativa de la opción teórico metodológica que propone. La concepción según la cual las

relaciones entre los grupos indígenas y la sociedad hispanocriolla se entiende a través del plano de las relaciones sociales y no de las relaciones interétnicas pierde, a nuestro juicio, solidez y capacidad explicativa. Las fuentes no presentan una bipartición o polarización indígena-criollo, sino que despliegan una serie de denominaciones mucho más ricas al identificar a los “mocabies”, a los “abipones”, a los “tobas”, a los jesuitas, a los mestizos, a los vecinos, al gobernador, etc. Las identificaciones, muchas veces “impuestas” (Nacuzzi 1998), nos informan que desde el sector colonial las relaciones con los grupos indígenas no eran concebidos solamente en términos económicos, políticos o sociales. Por el contrario, estas relaciones implicaban el reconocimiento de una alteridad que desbordaba aquellos términos y que, a nuestro entender, refiere a lo étnico, aunque las identificaciones étnicas, muchas veces no se correspondieran con la autoadscripción del propio grupo. Creemos que el tipo de postura sostenida por Santamaría (2000) disuelve el componente de marcación e identificación étnica que estuvo presente en las relaciones entre la sociedad hispana y los grupos indígenas durante la historia colonial y nacional. Concebir estas relaciones como sociales lleva a desconocer una serie de acciones que solamente pueden explicarse a través del componente étnico y racial que caracterizó tanto a los discursos oficiales como a las acciones y reivindicaciones indígenas desde el pasado hasta el presente.

Desde la década de 1970 y a un nivel mundial, se venía abriendo una tendencia que confería gran importancia a los estudios de las relaciones interétnicas y de las reconfiguraciones identitarias. Estos estudios abordan la construcción de la identidad como un proceso en el cual confluyen las propias adscripciones con las identificaciones externas y con límites que son reconocidos por los unos y por los otros. Barth (1976) sostiene que los grupos étnicos deben entenderse como “categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por lo tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos”, lo que no implica que la interacción siempre sea del mismo tipo o en el mismo sentido (1976: 10, 11). En este sentido, entendido el grupo étnico como adscriptivo y de identificación, su permanencia quedará sujeta a la conservación de un límite socialmente construido, el cual puede modificarse a través del tiempo. El establecimiento de los límites étnicos dependerá así de las diferentes definiciones que se pongan en juego -por parte del grupo y por parte de los agentes externos- para delimitarlo y no de un contenido cultural monolítico. Los límites étnicos son pensados así como espacios en constante construcción y redefinición.

En los estudios locales este tipo de abordajes ha tenido un gran desarrollo en los últimos años. Boccara retoma la perspectiva étnica concibiendo las formas de identificación identitaria como

un proceso dialéctico de negociación y reformulación en el que confluyen las formas de definición internas de los mismos grupos y las categorizaciones externas (2002: 90 y 91). Los procesos de etnificación y etnogénesis inmanentes a cualquier situación de contacto generaron así entre los grupos mocoví una serie de redefiniciones de las configuraciones identitarias. Sin embargo, como lo advirtiera Barth, no todas las esferas de la vida social reaccionan de la misma forma ante estas reelaboraciones sino que algunas se mantienen más cerradas al cambio.

En el caso particular que estamos estudiando el establecimiento de estos límites étnicos en tanto refieren a una “organización socialmente efectiva” (Barth 1976) supone una primera aclaración. Como hemos venido analizando, el “grupo étnico” en nuestro caso no se corresponde con las unidades de agrupación social. El estudio de estas reconfiguraciones será abordado entonces teniendo en cuenta las cuestiones que hemos analizado en los capítulos anteriores relativas al tipo de organización política y social de las agrupaciones. De esta manera tomaremos como unidades de análisis los subgrupos étnicos identificados a partir de las fuentes bajo la denominación “mocoví”. La guerra, los cautivos y el matrimonio constituyen áreas fértiles que nos permitirán abordar las dinámicas de la identidad y a las relaciones intra e intergrupales.

### *1.1 La guerra*

En el estado de la cuestión hemos señalado dos posturas teóricas relacionadas con el valor de la guerra en los grupos guaycurú. En primer lugar, Susnik concibió la guerra entre los grupos Guaycurú como un pauta ligada a la propia dinámica de organización, producción y reproducción social de estos grupos. Esta pauta se retrotraería al momento previo a la adopción del caballo.

Según Susnik los mocoví, al igual que los otros grupos guaycurú, habrían detentado en su fase pedestre -antes de la conquista española- un “ethos campero agresivo”. Este “ethos” habría estado íntimamente relacionado con la búsqueda de cazaderos y recursos para la subsistencia (Susnik 1971, 1981: 8 y 1984: 52). El ethos es definido por esta autora como una “tendencia existencial” u “orientación psicocultural” característica de cada grupo étnico. Este “ethos” configuraba y regulaba las actitudes y conductas adoptadas por los grupos en diferentes situaciones de la vida social, en situaciones de contacto con otros grupos y en situaciones críticas. Esta “tendencia” según la autora está contenida en la ideología mítico religiosa y es independiente de las condiciones de organización de los recursos materiales (1984: 32).

Santamaría se opone a este planteo sosteniendo que la guerra habría sido “un recurso *extremo* que los indios sólo emplean en graves circunstancias contra quienes dominan el alimento” (2000: 193 cursiva nuestra). El autor propone así que la guerra por el ganado debía cumplir tres requisitos: 1) la posibilidad de obtener un volumen de recursos que justifique la pérdida de hombres del grupo de los guerreros, 2) que esta pérdida no afecte la capacidad de reproducción interna del grupo y 3) “que graves condicionantes ecológicas (hambrunas, epidemias, sequías) o sociales (disputas esporádicas por cazaderos o pescaderos) tornen necesaria la apropiación violenta de esos recursos” (2000: 193). A través de esta postura el autor intenta deconstruir el modelo rígido del “ethos” belicoso con el cual se caracterizó a estos grupos desde la literatura específica.

Creemos que estas dos posturas sobre el valor adjudicado a la guerra para estas sociedades generan una simplificación sobre la concepción de las actividades bélicas. Desde la postura expuesta por Santamaría, la guerra parecería ser una actividad de emergencia desprovista de significados sociales. Esta interpretación se desprende de una imagen estereotipada del cazador-recolector errático, abandonado a las inclemencias del tiempo en un medio hostil. Como hemos analizado en el capítulo III, las fuentes nos brindan suficientes elementos para pensar que estos grupos llevaban una vida organizada, tenían capacidad de previsión y almacenamiento. Asimismo, hemos establecido que las actividades bélicas no se efectuaban durante el período de caza, es decir que las mismas no se correspondían con el aprovisionamiento, sino que se realizaban durante la primavera, cuando las agrupaciones se congregaban. Desde la perspectiva de Susnik, la guerra se constituye en el valor principal de estas sociedades con un carácter esencialista. Esto la llevará a postular que la declinación de esta pauta, como consecuencia del establecimiento en las reducciones y de la inserción mercantil, habría producido una desintegración “psicosocial” de lo que la autora percibe como un “grupo étnico.”

La guerra podría ser estudiada, como propone Boccara (1998), desde una perspectiva que señale sus dimensiones de apertura y que indague sus implicancias y connotaciones sociales teniendo en cuenta el proceso de interacción y de reconfiguración de las identidades étnicas que tuvo lugar durante el siglo XVIII. En cuanto a los datos que podemos relevar en la documentación, diferentes autores que han abordado fuentes para períodos previos han dado cuenta del carácter belicoso de estos grupos (Schindler 1985, Vitar 1995 y Saeger 2000). En las fuentes jesuíticas que hemos analizado en este trabajo hemos podido identificar la presencia de rituales y ceremonias que dan cuenta de la importancia de la guerra y la valentía para el siglo XVIII. Entre ellas podemos señalar la realización de ceremonias y bailes previos a los

enfrentamientos -en los cuales tanto los viejos y viejas con rango de hechiceros como los hombres guerreros desempeñaban un rol central- y la existencia de trofeos de guerra tales como cabezas, skalps, orejas, narices, así como también una antropofagia ritual.

Según Lozano las naciones del Chaco hacían la guerra “con bárbara crueldad”. Las descripciones que realiza Paucke también resaltan las dimensiones bélicas. Así, Nevedagnac fue caracterizado por sus cualidades guerreras: “Los otros *indios* me dijeron que entre ellos éste era el más famoso en valentía” (Paucke 1943: 77). En cuanto a la práctica de rituales relacionados con la valentía, hemos encontrado en Paucke diferentes referencias. En primer lugar podemos mencionar la realización de tatuajes en el momento en el cual los varones ingresaban en la vida adulta, la escisión de la lengua por medio de una espina de raya, la unción corporal con la sangre derramada de este acto y el consumo grupal de la misma (Paucke 1943: 170). Según el misionero todos estos rituales se realizaban para demostrar la capacidad de soportar el dolor y la valentía. Debemos notar que estas acciones se realizaban generalmente en las épocas de mayor aglutinamiento en las cuales se celebraban las borracheras. Además, como ya hemos mencionado, los hombres realizaban retos que comenzaban verbalmente en los cuales rememoraban sus hazañas como guerreros (Paucke 1943: 199). Otro elemento que nos permite evaluar la importancia de la guerra es la existencia de rituales en torno a las acciones bélicas y victorias. Antes de la realización de una incursión, en el campamento, los líderes arengaban con discursos a sus seguidores. De esta manera comenzaba a crearse un clima de exaltación en el cual las hechiceras realizaban sus danzas que acompañaban con cantos y gritos:

“Ya todos habían vestido sus corazas de cuero de buey y estaban [pintados] en la cara y por todo el cuerpo como vivos fantasmas diabólicos. Ahí yo hubiera deseado que mis señores compatriotas hubieran oído y visto ese aparato, la ferocidad de los indios en armas, el sonido de las cornetas, las trompas indias y de otros diversos pífanos, el griterío desaforado, pues me es imposible describirlo tan vivamente como lo fue.”

Las indias “viejas” bailaban detrás de los indios formados:

“El baile era tan abominable como el canto en el cual ellas habían arreglado el texto contra el enemigo. De pronto silbaban como las víboras; de pronto hacían movimientos supersticiosos con las manos contra el enemigo; de pronto alentaban sus hijos y sus nietos que se hallaban entre los armados. Delante de la línea cabalgaban en línea ida y vuelta los caciques Cithaalín y Aletín, animaban por una proclama el pueblo y les daban la orden de cómo debían manejarse en la pelea” (Paucke 1943: 301 y 302).

El regreso de las expediciones victoriosas también planteaba una serie de festejos en los cuales circulaban los trofeos de guerra obtenidos. Entre ellos encontramos los trofeos cabezas, los “skalps” o cabelleras, las narices y las orejas. Cuando los hombres volvían a sus tiendas victoriosos regalaban las cabezas de los vencidos a sus mujeres, quienes las colocaban en el frente de sus chozas. Los trofeos hechos con orejas y narices también eran comunes y constituían importantes signos que marcaban la superioridad bélica.

También hemos encontrado referencias a la práctica de una antropofagia ritual. Esta antropofagia aparece en diversas fuentes como Lozano, Jolís, Paucke y Dobrizhoffer. Según Lozano, los mocoví eran “caribes”, es decir “comedores de carne humana”:

“Al tiempo que los varones de noche se ocupan de asar al fuego las carnes de sus enemigos, para darles sepulcro racional en sus brutales vientres, suelen estar las viejas, que son ordinariamente hechiceras, y las veneran como sacerdotisas, cantando toda o casi toda la noche los triunfos contra sus enemigos” (Lozano 1941: 85).

El relato de la antropofagia que realizan Dobrizhoffer y Paucke contrasta en cierta medida con la descripción de Lozano. Siguiendo las alusiones que hacen estos autores, el consumo del cuerpo de los vencidos parecería haber tenido lugar inmediatamente después de la batalla, sin mencionarse la participación de otros personajes como los hechiceros, niños y mujeres. Si bien esto nos podría estar indicando que el consumo de los enemigos estaba reservado a los hombres guerreros, creemos que este tema posiblemente haya constituido un tabú para los misioneros, quienes no podían comentar la práctica de tales rituales en el ámbito de la reducción.

La existencia del tipo de prácticas descritas nos podría estar informando sobre la importancia de la guerra en los grupos mocoví. Boccara (1998), quien ha analizado las prácticas asociadas a la guerra entre los Reche, desarrolla un análisis en el cual da cuenta de la importancia de estas prácticas en la conformación de la organización social y en las pautas de relación intra e intergrupales. La ingesta ritual del cuerpo de los vencidos respondía, según el autor, a las posibilidades de incorporar las fuerzas de aquellos que se temen o se tienen en alta estima (1998: 142). En este sentido es muy significativo que los principales trofeos de guerra hayan sido de los líderes: “Al tercer día volvieron mis *Mocobíes* de la batalla con cuatro cabezas enemigas cortadas que eran las cabezas de los *caciques* salvajes más principales que se habían mostrado los más valientes en el combate” (Paucke 1943: 312). Siguiendo la propuesta del autor, los rituales que acompañaban esta ingesta estaban destinados a acaparar las fuerzas de modo que lo que quedaba constituía un cuerpo inerte, desprovisto de fuerzas.

Según Boccara: “la dynamique guerrière participa à la reproduction des espaces sociopolitiques interne et externe ainsi qu’à la construction d’une identité ouverte, en perpétuelle redéfinition” (1998: 164). En el caso de los mocoví, los trofeos de guerra con los que los guerreros volvían a sus campamentos instituían una dinámica que configuraba una red de relaciones y jerarquías sociales. Otorgaba prestigio a los guerreros corroborando la posición de los líderes de linaje que habían organizado la expedición. Asimismo los trofeos activaban una dinámica en la cual se retroalimentaba la efervescencia guerrera. Podemos pensar así que la guerra era una dimensión constitutiva de la identidad mocoví.

Siguiendo el planteo de Boccara, el autor establece que la guerra constituiría un espacio de apertura, un ámbito que permitía la redefinición de la propia identidad. La guerra, desde su perspectiva, no solo planteaba la posibilidad de marcar los márgenes sociales estableciendo los límites de la alteridad, sino que también se instituía en el ámbito en el cual se hacía posible la introducción de los elementos ajenos. En el caso de los mocoví es muy significativo el hecho de que las fiestas del Santo Javier reactivaran la circulación de los trofeos de guerra:

“Al lado de la iglesia estaban parados a ambos lados todos los niños de la aldea; de un lado los varones, del otro las niñas, pero las mujeres esperaban la entrada en el centro de la plaza, en parte con calabazas huecas en las cuales tenían granos de cucurus [maíz] y hacían un ruido; en parte con las cabezas de sus enemigos muertos en la mano o sobre varas, bailaban en derredor de la entrada y cantaban victoria en su lengua” (Paucke 1944: 14)

Esta descripción que nos ofrece Paucke posee un gran valor ya que nos permite percibir cómo la guerra y la victoria se redefinían en contextos nuevos como la fiesta del patrón de la reducción.

### *1.2 Los cautivos y el matrimonio*

Los cautivos y el matrimonio marcan un límite a la apertura descrita hasta aquí. La documentación nos informa que existía una tradición de toma de cautivos entre los mocoví. Según Lozano los mocoví mataban “en el primer encuentro a cuantos pueden haber a las manos, excepto a los muchachos, que reservan para criarlos conforme a sus costumbres y aumentan así su nación casándolos con sus hija, y si de las mujeres adultas dejan alguna con vida, es para venderlas después a otras naciones, a quienes sirven de criadas” (Lozano 1941: 73). Sin embargo, esta descripción contrasta con las prácticas que señalan los jesuitas que participaron en

la reducción de San Javier respecto al tratamiento de los cautivos. Paucke establece que los cautivos constituían un grupo aparte dentro de la sociedad el cual no era integrado con los demás sectores. Formaban parte de este grupo no sólo aquellos que habían sido cautivados por los mocoví, sino también los mismos mocoví que hubiesen sido cautivados por españoles y habían podido regresar:

“Tampoco se casa ningún indio con una Española cautiva aunque ella fuera hermosa cual una imagen; antes él se uniría con una india de facha haragana que con una Española cautiva. En igual manera una india verdaderamente honesta no se casará con ningún Español cautivo o indio forastero, aunque fuere el hombre más hermoso. Ahora cuando en un pueblo [había] indios [o indias] que alguna vez fueron cautivados por Españoles y luego dejados en libertad o Españoles o Españolas que habían sido cautivos de los indios, éstos debían casarse entre ellos o la Española recibía por favor para esposo uno de los indios peores y más abyectos” (Paucke 1943: 230).

Si esto fuera así, los cautivos pertenecían al escalón social más bajo. Hallamos así un límite a la integración de los elementos foráneos. Los cautivos eran aceptados en la sociedad mocoví, sin embargo no podían forjarse una posición importante dentro de ella. Lozano hace referencia a un caso que fecha alrededor del año 1670 en el cual un indio llamado Alonso

“que siendo muchacho había recibido el santo bautismo, y vivido algunos años cristiano, como también su mujer llamada Bárbara, con la cual se pasó después a vivir como gentil entre los Mocovíes, y por su valor se hizo en breve cacique de los más célebres. Sabía la lengua de los Mocovíes, la Quichua general del Perú y la Castellana, y teniendo conocimiento de las tierras, haciendas y casas de los españoles, era el que mejor podía acaudillar a los dichos Mocovíes, y a otros infieles para todo género de hostilidad” (Lozano 1741: 208).

Esta cita parecería mostrar una vía alternativa al ejercicio del liderazgo la cual habría sido aprovechada por un indio que por haber vivido entre españoles pertenecería al grupo de los cautivos. Sin embargo la misma nos remite a los últimos años del siglo XVII, con lo cual podría estar haciendo referencia a un proceso que posteriormente se podría haber interrumpido. Incluso podemos cuestionarnos acerca de la normalidad o excepcionalidad del caso. En cuanto a los atributos que Lozano señala como el valor, el conocimiento de diferentes lenguas y terrenos, las misiones plantearon estas mismas posibilidades para los líderes tradicionales y sus hijos.

El matrimonio también puede interpretarse como una pauta cerrada. Según el padre Bustillo:

“Los indios plebeyos toman fácilmente mujer de otra nación: no así los nobles, porque colocan parte e su nobleza en no mezclarse con sangre extraña: y algunos se desdeñan de ella por buena que sea su calidad. Loando un indio noble su linaje, no produjo otra prueba que descender solo de mocobíes, sin que se divisase sangre

extraña. Tanto prevalecía en su juicio esta pureza. Y era indio en la realidad tal a quien no se le disputaba su nobleza y todos le respetaban por ella” (Furlong 1938: 90).

Podemos señalar así una gradación de apertura al “otro”: mientras que los líderes basaban parte de su prestigio en una estricta conservación de la “pureza” mocoví, los indios comunes en algunas ocasiones podían casarse con personas de otras naciones (creemos que preferentemente tobas y abipones). Finalmente, el matrimonio como pauta de apertura hacia los españoles y hacia los que hubiesen residido entre ellos constituía una dimensión cerrada.

Tratando de reconstruir las diferentes dimensiones de la identidad mocoví durante el siglo XVIII y hasta la expulsión de los jesuitas, podemos plantear que la misma poseía diferentes esferas: una planteaba una apertura y otra una clausura hacia la “otredad”. La guerra y la adopción de ciertas creencias puede ser identificadas como las esferas receptoras, mientras que en el plano social de la integración concreta de otro pero vivo, no se refleja esta apertura.

## *2. Reconfiguración de las relaciones intra e interétnicas*

Desde la literatura especializada el problema de las reconfiguraciones étnicas a partir del establecimiento en las reducciones ha sido abordado por diferentes autores. Vitar establece que las reducciones habrían dado lugar al surgimiento de “jefaturas intervenidas”. Desde su perspectiva, las reducciones habrían conllevado el trazado de relaciones de fidelidad entre los grupos reducidos y los españoles. La reconfiguración del panorama étnico podría pensarse entonces como una divisoria trazada entre indios reducidos- indios no reducidos en base a un tipo de relación establecida con los españoles: “no sólo se utilizaba el influjo de los caciques para ‘juntar’ a los de sus parcialidades tras acordar las paces, sino que también eran captados, aislados y manipulados en aras de mantener su fidelidad, prolongándose esta acción con sus descendientes a fin de lograr la tan ansiada ‘afición al español’ ” (Vitar 2003: 32).

En cambio, Saeger establece que las demandas españolas no se instauraron como determinantes de las relaciones intergrupales: “For people in missions, pressures from Spaniards –a company of troops stationed between the villages, for example- might relive or intensify antagonisms, but the antagonisms themselves were largely traditional and preexisting” (Saeger 2000: 112).

La reconstrucción de las relaciones a un nivel intra e interétnico es un campo complicado por las dificultades que se nos presentan al tratar de identificar las pertenencias étnicas detentadas por los mismos grupos dados los criterios variables que hemos encontrado en las fuentes. Para poder acercarnos al estudio de este tema hemos resuelto rastrear los movimientos étnicos a través del movimiento de aquellos que son identificados como líderes.

Para el período previo al establecimiento de las reducciones son pocas las alusiones que hemos hallado. Según el padre Burgés, Aletín y Cithaalín habrían estado juntos al momento en el que se produjo el primer acercamiento de Cithaalín a Santa Fe. Sin embargo Aletín se había alejado de esta agrupación luego de lo cual “anduvo por las tolderías de los abipones” (Furlong 1938: 24). Como vemos, la posibilidad de que grupos que son identificados en las fuentes como diferentes étnicamente convivieran en relaciones de paz era algo factible. El análisis de los territorios que hemos realizado en el capítulo III nos indica que entre diferentes grupos identificadas como pertenecientes a distintas etnias compartían áreas de libre acceso en las cuales no mediaban relaciones de hostilidad.

Asimismo existía la posibilidad de que parcialidades identificadas como pertenecientes a un mismo grupo étnico tuvieran relaciones de hostilidad. Tal es el caso de Nevedagnac quien, tras haber transcurrido pocos meses de la primera fundación de San Javier, habría realizado una entrada sobre la misma llevándose casi toda la caballada (Paucke 1943: 37). Este líder, según Saeger (2000:20-21) habría mantenido en las selvas una relación conflictiva con Cithaalín. Sin embargo previamente había luchado junto a Ariacaiquín, hermano de Cithaalín, contra la ciudad de Córdoba (Paucke 1943: 12). Luego del establecimiento de San Javier, Nevedagnac se unió a la reducción, en la que ya se había instalado Cithaalín.

A partir del establecimiento de las reducciones<sup>1</sup> y durante el período jesuítico podemos observar que las relaciones entabladas entre los indios de San Javier -de mocoví- y de San Jerónimo -de abipones- tienden a ser de respaldo mutuo. En frecuentes ocasiones los de San Javier fueron convocados para prestar ayuda en San Jerónimo que era hostilizada por otros grupos abipones, mocoví y tobas provenientes de las selvas (Paucke 1943: 302). En la reducción de San Javier no hallamos referencias que nos indiquen una agitación bélica tan grande como la que tuvo lugar en San Jerónimo. Esta última habría tenido conflictos no solo con los indios no

---

<sup>1</sup> Para una mejor comprensión de la dinámica de las reducciones recordaremos que San Javier de indios mocoví (1743) y San Jerónimo de indios abipones (1748) estaban bajo la jurisdicción de Santa Fe. San Fernando (1750) de indios abipones se hallaba bajo la jurisdicción de Asunción. Las otras dos reducciones de indios mocoví, San Pedro (1764) bajo la jurisdicción de Santa Fe y la de Remolinos perteneciente a la jurisdicción de Asunción.

reducidos, sino que también sufrió un proceso de luchas civiles con los abipones de San Fernando (Lucaioli 2005). Asimismo Paucke nos informa que los mocoví de San Javier al acudir a San Fernando como ayuda militar habían sido advertidos por los abipones de San Jerónimo sobre

“que no nos fiáramos de viajar a la reducción del santo Fernandi, porque estos indios estuvieron muy exacerbados contra los Mocobíes, a causa de la **gran derrota que han causado a sus padres y amigos**, porque habían muerto a setenta y dos y habían cautivado a cuarenta y seis niños; que también vivían entre ellos algunos a quienes ellos en esta ocasión habrían cortado narices y orejas” (Paucke 1944: 162 negrita nuestra).

Esto nos indicaría que probablemente, antes del establecimiento en las reducciones, los mocoví de San Javier habrían mantenido relaciones hostiles con los abipones de San Fernando.

Los indios mocoví de la reducción de San Javier parecen haber sido atacados en pocas oportunidades. De las tres oportunidades que he podido reconstruir, dos de los ataques habrían sido efectuados por los abipones no reducidos –el segundo de ellos no habría fructificado- y uno por el mocoví Nevedagnac antes de reducirse. En cuanto a la ayuda militar prestada por San Javier al pueblo de San Jerónimo, Paucke señala que generalmente habían tenido que luchar contra grupos abipones no reducidos -solo en una ocasión logramos documentar que se habrían dirigido contra un grupo integrado por indios mocoví, abipones y tobas (Paucke 1943: 302) o incluso contra los abipones ed San Fernando (Dobrizhoffer 1968: 162 y ss.).

A grandes rasgos podemos delinear un primer espacio en el cual los indios de San Javier (mocoví) y San Jerónimo (abipones) mantenían relaciones de amistad, que podemos pensar que se retrotraían al período previo al establecimiento de las reducciones (compartían un territorio común). Enfrentados a los abipones de San Jerónimo encontramos a los de San Fernando los cuales, a su vez, habían mantenido relaciones de hostilidad con los mocoví de San Javier. Respecto al espacio que comienza en San Fernando abipones) notamos que se delinea una relación de hostilidad respecto a los mocoví de San Javier y a los abipones de San Jerónimo.

El Informe sobre las actividades de la Compañía de Jesús redactado en 1745 expresa respecto a la reducción de San Javier que habría permitido

“apartar a estos indios de los demás de su Nación, que junto con los Abipones (nombre de otra Nación del Chaco) se emplean en hacer continuas y crueles hostilidades a las ciudades que confinan con el Chaco que son todas las de Tucumán y Río de la Plata como también la de la Asunción del Paraguay”(Lidia)

Esta fuente, teñida por el intento de los jesuitas de demostrar los frutos de su labor, nos lleva a observar una cuestión relacionada con la espacialización /disposición de las áreas que estábamos analizando. Al hablar de que los reducidos en San Javier se apartaron de los demás de su “nación” nos está indicando que probablemente estos grupos ya se diferenciaban, por las alianzas que trazaban, de otros que permanecieron sin reducirse. Respecto a estos otros mocoví que no se redujeron, sin embargo, no hemos hallado referencias significativas a la existencia de relaciones hostiles sino que, por el contrario, Paucke relata que generalmente se acercaban al pueblo donde eran recibidos con convites por los indios asentados.

En cuanto a las relaciones entabladas con la sociedad hispanocriolla podemos reconocer un primer momento previo a las reducciones caracterizado por el asedio casi constante sobre las estancias y sobre la ciudad misma: “la ciudad ya estaba tan privada de víveres que sólo desde el lado *Sur* se podía introducir algo con el mayor peligro y numerosa tropa. El ganado ya les había sido dispersado en su mayor parte y hurtado por los *indios*; los campos no se podían cultivar por el peligro de los indios” (Paucke 1943: 7) Este asedio de los indios mocoví, tobas y abipones había llegado a producir incluso el cambio del emplazamiento original de la ciudad. Sin embargo luego de las negociaciones con Santa Fe los indios reducidos volcaron sus incursiones sobre otras áreas reservándose su jurisdicción para el intercambio comercial. Asimismo las prestaciones defensivas con las que ayudaron a Santa Fe sirvieron de contención para los grupos que intentaban realizar allí sus entradas.

Este primer acercamiento a la conformación del espacio oriental chaqueño aledaño a la ciudad de Santa Fe nos permitiría establecer que los grupos mocoví y abipones que mantenían relaciones de cordialidad y que posiblemente compartían un territorio se asentaron en las reducciones y siguieron manteniendo buenas relaciones. Respecto a los grupos que se encontraban hacia el norte, las relaciones de hostilidad previas parecen haberse mantenido. A las relaciones amistosas sostenidas entre los grupos de San Javier y San Jerónimo se superpuso el hecho de ser indios reducidos bajo una misma ciudad.

En este sentido, creemos que las alianzas y hostilidades previas se mantuvieron luego del establecimiento en las reducciones. La complejidad de las relaciones intra e interétnicas (grupos mocoví con otros mocoví, grupos mocoví contra otros mocoví, grupos mocoví con abipones, grupos mocoví contra abipones, grupos abipones con grupos abipones y, finalmente, grupos abipones contra otros grupos abipones) nos lleva a pensar que las mismas no pudieron haber sido un efecto de las reducciones sino que debieron precederle. El establecimiento en las reducciones

hubiera tendido a “ordenar” a estos grupos en cuanto a lealtades. Sin embargo, las relaciones entre los grupos no parecen haberse reordenado sobre una “afición” (Vitar 2003) al español, sino que por el contrario, parecerían haberse continuado las viejas relaciones de amistad y hostilidad.

## *Consideraciones finales*

Los estudios específicos elaborados desde principios del siglo pasado sentaron lineamientos muy sólidos que se mantuvieron hasta la actualidad. Si bien, como hemos comentado en el capítulo I, las condiciones históricas de producción y los marcos desde los cuales se desarrollaron las investigaciones fueron cambiando a través del tiempo, la impronta esencialista sobre los grupos del Chaco -que incluía aspectos como la lengua, el ethos guerrero y el nomadismo, entre otros- continuó aplicándose hasta el presente.

El estudio de Kersten fue el que comenzó a elaborar una determinada visión de los grupos del Chaco sobre la cual posteriormente se cimentaría una imagen del cazador-recolector nómada constreñido por las condiciones climáticas. Asimismo sentó las bases para la simplificación del panorama etnográfico que luego retomarían autores como Palavecino, Canals Frau, Fuscaldó, Santamaría, Vitar y Paz.

El modelo de los grupos cazadores-recolectores del Chaco elaborado a través de un siglo de investigaciones sostiene que este sistema habría constituido una respuesta, la más eficaz, a las condiciones ambientales. Desde Kersten ([1905] 1968) hasta Santamaría (1999 y 2000), Sager (2000) y Paz (2002) se ha enfatizado que estos pueblos estaban obligados a movilizarse a través del territorio para conseguir el alimento. La percepción de la movilidad por parte de estos autores resulta de una determinada visión acerca de las estructuras de organización política y social, de un tipo de economía de subsistencia y de una relación específica con el territorio. Los sistemas de caza y recolección fueron ubicados por Kersten como un etapa del desarrollo de la humanidad dentro una escala evolutiva. Creemos que esta dimensión evolutiva constituyó una base que, en forma oculta, sostuvo la caracterización de los cazadores-recolectores chaqueños hasta el presente.

La relación con el territorio fue planteada en términos de acceso a ciertas áreas en las cuales se ejercían derechos de exclusividad (Santamaría 1999, Saeger 2000 y Paz 2002). Sin embargo ninguno de estos trabajos realizó un estudio de los ritmos de movilidad y territorialidad. La

guerra, dentro del esquema que prevalece en la bibliografía específica, es concebida como el medio que posibilita el acceso a los recursos. Las actividades bélicas estarían de esta forma relacionadas con la consecución de un alimento escaso y estacional. La visión de la guerra en Santamaría (1999 y 2000) aparece ligada a una finalidad específica y desprovista de significados sociales. Sin embargo, en nuestro análisis comenzamos por advertir que otros pueblos habían elaborado estrategias económicas completamente diferentes y con otros ritmos de movilidad en el mismo hábitat. Al reconocer estas diferentes posibilidades en un mismo hábitat comenzamos a indagar en las fuentes aspectos que no habían sido estudiados.

Analizando la territorialidad pudimos observar que las agrupaciones se desplazaban sobre territorios que en cierta medida podrían haber sido tradicionales, pero sobre los cuales no detentaban derechos de exclusividad. Las relaciones que pudimos documentar entre diferentes grupos en cuanto al acceso a los recursos no planteaban ningún indicio que remitiera a la utilización de la violencia. Luego de reconstruir los ritmos de movilidad espacial pudimos apreciar que en el invierno se efectuaban las actividades de caza que coincidían con los momentos en los cuales las agrupaciones se hallaban dispersas. Por el contrario, en los momentos en los cuales primaban las actividades rituales -la primavera y el verano- las agrupaciones se hallaban reunidas, lo cual posibilitaba las alianzas y competencias. Esta reconstrucción nos planteó una incompatibilidad respecto a los postulados que habíamos encontrado en la bibliografía específica. Según la misma, las actividades bélicas estaban relacionadas con el aprovisionamiento. Por el contrario, nuestro análisis había revelado que justamente estas últimas actividades se realizaban en los momentos del año en los cuales las agrupaciones estaban dispersas. Pensamos que la pauta bélica debe estar relacionada con alguna característica de la organización social e identitaria y no solamente con las pautas de acceso a los recursos. Este es un tema que queda abierto a nuevos análisis y a la discusión.

También comenzamos a advertir que la economía de los grupos mocoví antes de que se establecieran en las reducciones se alejaba bastante del modelo imperante que definía a la movilidad cazadora-recolectora como una respuesta mecánica a las constricciones ambientales dada una falta de previsibilidad. Recurrimos entonces a diversos autores que desde la antropología y la arqueología (Lee y Devore 1968, Nacuzzi 1991, González de Bonaveri 2002) habían estudiado el nomadismo en otros grupos. El análisis de las fuentes a través de estos autores nos permitió deconstruir el modelo imperante en la bibliografía específica. De esta manera, identificamos algunos índices tales como la fabricación de elementos de almacenaje, el conocimiento de técnicas de conservación de alimentos y la duración de los asentamientos entre

otros, que nos permitieron apreciar la multiplicidad de estrategias implementadas por los grupos mocoví, los cuales se hallaban muy lejos del límite de subsistencia.

En cuanto a la adopción del caballo, la bibliografía específica retomaba el concepto del “horse complex” acuñado por la antropología norteamericana. La aplicación del mismo más allá de las particularidades de los grupos que lo adoptaron habían llevado a autores como Braunstein (1983) y Saeger (2000) a sostener que entre los grupos chaqueños el caballo había generado una transformación similar a la que había tenido lugar entre los indios de las llanuras norteamericanas. Nuestro aporte partió aquí de la necesidad de abordar las variantes autóctonas del proceso de incorporación del ganado caballar como postula Palermo (1986). El estudio de Schindler nos fue útil en cuanto nos brindó una explicación de las condiciones que habían posibilitado la introducción de este bien teniendo en cuenta las variables ecológicas, históricas e ideológicas de los grupos guaycurú (nuevamente nos encontramos con que la pauta guerrera adquiriría una relevancia más allá del aprovisionamiento).

En un principio dudamos acerca de la posibilidad de utilizar las fuentes del siglo XVIII para analizar un proceso que había comenzado un siglo antes. Sin embargo decidimos emprender la tarea como un ejercicio que nos permitiera “testear” los rasgos propios del “horse complex”. Identificamos cada uno de los rasgos asociados y comenzamos a analizar las fuentes. Si bien en el caso específico de las pautas de movilidad nuestro examen se vio frustrado -desconocemos las formas de movilidad previas a la adopción del caballo-, respecto a otros postulados resultó fructífero. De este modo establecimos que la adopción del caballo no habría sido acompañada por instancias de cría, ni por una gran difusión del hierro -el cual habría ingresado posteriormente a través de las reducciones- y en cuanto al aumento demográfico, planteamos la posibilidad del mismo haya sido más bien breve dada la difusión de epidemias.

Finalmente analizamos al caballo como condicionante de un modo de vida. Nuestra primera apreciación al respecto, luego de comparar los usos del caballo entre los mocoví y los grupos del norte de Patagonia, fue que este ganado se utilizó de distintas maneras. Por otro lado la adopción del ganado caballar estuvo relacionada con la del ganado vacuno. Es decir que el caballo por sí mismo no puede signar un género de vida.

En autores como Susnik (1971, 1972 y 1981) y Saeger (2000) esta asociación del ganado caballar y vacuno reemplazó al “horse complex”. Construyeron en base a esta asociación un modelo “ecuestre-ganadero”. Este modelo, que caracterizó a los estudios de los grupos

chaqueños, también presentaba inconvenientes al momento de ser aplicado en tanto planteaba que todas las transformaciones en la vida política, social y económica de estos grupos se dieron en términos ecuestres, bélicos y ganaderos. La adopción de este modelo había minimizado e incluso ocultado otras estrategias y actividades implementadas por estos grupos. El establecimiento en las reducciones, por ejemplo, fue interpretado solamente a través de las ventajas que podría proporcionar para el intercambio mercantil del ganado en pie o de cueros, oscureciendo otras actividades que las fuentes nos informaban que se desarrollaban en las mismas. Según Susnik las reducciones habrían funcionado como “asientos reducciones”. Entendidas así, sólo eran lugares de paso que permitían el comercio del ganado adquirido o maloneado. Para Saeger (2000) las reducciones potenciaron los cambios que habían comenzado a desarrollarse a partir de la introducción del caballo, aunque sin aportar nuevos factores de cambio.

Mientras proseguíamos con nuestro análisis el modelo “ecuestre-ganadero” comenzó a desdibujarse. En primer lugar, comenzamos a apreciar una multiplicidad de actividades económicas que se habían iniciado en las reducciones y que no tenían relación alguna con el comercio del ganado. Nos estamos refiriendo a las actividades agrícolas y a la producción textil principalmente, las cuales alcanzaron incluso una inserción mercantil. A partir de estas nuevas actividades económicas que se desarrollaron en las reducciones podemos establecer una diferencia en cuanto a la lógica de adopción de cada uno de los ganados. Si el ganado caballar estuvo primeramente relacionado con las pautas de movilidad y se habría complementado con el ganado vacuno, ambos bajo una lógica mercantil, la adopción del ganado ovino y la agricultura se dieron en términos de una nueva lógica iniciada en las reducciones: la de la inserción mercantil a partir de la producción de mercancías.

Las formas de organización política y social no habían sido abordadas mayormente por los autores que habíamos consultado. Si bien Santamaría (2000) y Paz (2002) hacen una referencia en cuanto a que estas sociedades habrían estado organizadas como jefaturas, ninguno de los dos se preocupa por definir qué entiende por jefatura. La única autora que había elaborado un esquema sobre la organización social era Susnik. Como hemos visto, este esquema mencionaba la existencia de diferentes estratos sociales. Sin embargo, al comenzar a analizar las fuentes advertimos una circulación de personas a un nivel intragrupal. Esto nos generó ciertos interrogantes acerca de cómo y por qué se producían estos movimientos. Los estudios de Pampa y Patagonia nos permitieron acercarnos a estas problemáticas desde una perspectiva que se adecuaba a lo que las fuentes nos transmitían. De esta manera hemos advertido que el liderazgo

no se presentaba como una autoridad del tipo impositiva sino que estaba limitada por una serie de atribuciones que los líderes debían saber manejar, entre ellas la oratoria, la organización de actividades bélicas, la redistribución y la pertenencia a un linaje de prestigio. La movilidad intergrupal también definía los alcances del liderazgo entre los grupos mocoví ya que las unidades podían desplazarse entre diferentes agrupaciones sin que esto conllevara ningún tipo de represalia por parte de los líderes.

En cuanto a las consecuencias políticas y sociales del establecimiento de las reducciones, según Susnik habrían dado lugar al surgimiento de nuevos líderes hábiles en la adquisición de diversos bienes. Esto habría generado la multiplicación del liderazgo. Para Saeger en las reducciones se habría continuado la tendencia hacia el fortalecimiento de la autoridad “cacical”, que había comenzado con la adopción del caballo y habrían surgido nuevos líderes posicionados por encima de los linajes tradicionales.

Sin embargo las fuentes no corroboraron estas apreciaciones. Para el caso de los indios reducidos en San Javier notamos un mantenimiento de los líderes de prestigio tradicionales. Como hemos observado, los jesuitas habían advertido perfectamente las limitaciones del liderazgo entre los mocoví. Creemos que por esta razón optaron por mantener a aquellos personajes que ya gozaban de prestigio sobre la población. En cuanto a los atributos de este liderazgo, Saeger sostiene que los mismos incrementaron sus poderes de mando durante el período reduccional. Sin embargo, el análisis que realizamos demuestra que los líderes seguían atados a las pautas de redistribución, a la capacidad de oratoria y a la pertenencia a un linaje de prestigio. Asimismo las reducciones permitieron la introducción de nuevos bienes que se insertaron dentro de estas pautas, entre ellos podemos señalar la yerba mate, el tabaco y la sal, las cuales eran adquiridas a través del mercado o bien provistas por los misioneros.

En cuanto a los efectos de la organización social entre los mocoví la bibliografía específica presentaba dos posibilidades: el fortalecimiento de las estructuras tras la figura del líder (Saeger 2000) o la fragmentación de la sociedad como resultado de la inserción mercantil de las unidades domésticas por encima del líder (Susnik 1981). La lectura que realizamos de las fuentes para evaluar cuál de estas dos posibilidades era la que se adecuaba más, nos llevó a plantear una tercera opción. Pudimos corroborar que la movilidad intragrupal siguió vigente, con lo cual la organización social no debió haber sufrido ni un proceso de fortalecimiento ni la desintegración social.

Por otro lado encontramos en la bibliografía específica (excepto Susnik y en parte Saeger) una continuidad entre los estudios de mediados de siglo y aquellos que fueron producidos en los últimos años. Esta continuidad está dada por la disolución de la categoría étnica en el análisis de los grupos indígenas. Como hemos advertido, a mediados de siglo la extinción de lo “étnico” formó parte de un proyecto mayor de construcción de país dentro de los parámetros de la civilización y el progreso. En los estudios actuales nuevamente aparece esta tendencia. En algunos casos, como el de Santamaría, es una opción explícita; en otros, como en Vitar y Paz se homogeneiza a los diferentes grupos dentro de la categoría “chaqueños”. Estas posturas no advierten una multiplicidad de agrupaciones que se reconocían como diferentes y que actuaban entre sí y con los españoles de acuerdo a sus experiencias particulares. El reemplazo de lo étnico por lo social a principios de siglo XXI no está desprovisto de implicancias. Como sabemos, la construcción de un pasado actúa en la configuración del presente. El desconocimiento de las identidades históricamente forjadas, modificadas y readaptadas implica el desconocimiento de su persistencia actual en la configuración del país ¿Nos encontramos nuevamente frente a un proyecto de homogeneización?

Desde una postura completamente diferente, Susnik estableció el concepto de “ethos belicoso” como la premisa sobre la cual funcionaba y se reproducía la sociedad mocoví. Este “ethos” se constituyó en la pauta de identificación y de pervivencia de la etnia mocoví. Según la autora, la alteración de esta pauta implicó consecuentemente la desintegración “psicosocial”. Esta postura tampoco se correspondía con las reconfiguraciones identitarias que hallábamos en las fuentes. En primer lugar, las reconfiguraciones al nivel del grupo étnico difícilmente podrían ser percibidas en sociedades que se hallaban organizadas políticamente en conjuntos menos amplios. Las agrupaciones mocoví poseían una dinámica diferente a la del “grupo étnico” y por lo tanto los cambios debían ser buscados en un nivel de agrupación distinto. Por otro lado, a través de diferentes pautas como la guerra, los cautivos y el matrimonio pudimos observar que si bien en algunas esferas los grupos trataban de mantener una clausura respecto a la introducción de elementos foráneos, otras esferas de la vida social permanecieron más abiertas al cambio.

Como hemos advertido en nuestro análisis, el estudio de las reconfiguraciones identitarias y del panorama étnico surgen del mismo estudio de las fuentes, las cuales nos presentan la percepción de las propias diferencias en términos de etnicidad. El estudio de estas reconfiguraciones resulta fundamental para comprender la dinámica inter e intraétnica que se dio durante el siglo XVIII en las reducciones. Por esto decidimos abordar estos problemas a partir de otros autores. El estudio de los límites étnicos realizado por Barth (1976), el concepto de

“etnogénesis” desarrollado por Boccara (1998) y el estudio del panorama étnico realizado por Nacuzzi (1998) nos permitieron acercarnos a la dinámica intra e interétnica, teniendo en cuenta las peculiaridades de las agrupaciones mocoví. De esta forma trazamos un pequeño esquema en el cual dimos cuenta de las relaciones que tenían los grupos mocoví que se asentaron en San Javier respecto a otros grupos antes y después del establecimiento de la reducción. Este esquema nos permitió advertir una continuidad de las relaciones de alianza y hostilidad previas al establecimiento de las reducciones.

A modo de balance, queremos señalar las siguientes cuestiones. En primer lugar los grupos mocoví antes del establecimiento de las reducciones no se hallaban desamparados en un medio hostil, sino que poseían el conocimiento de técnicas y tecnologías de aprovisionamiento. Asimismo estaban insertos dentro del mercado colonial a través de la provisión del ganado caballar y vacuno y de otros bienes como los cueros de tigre, plumas, etc. El establecimiento en las reducciones permitió el desarrollo de nuevas actividades productivas que pudieron ser aprovechadas al nivel de la unidad doméstica. El manejo de la información, que se concentró en los líderes al ser interpelados por los agentes coloniales, la adquisición de bienes y prestigio y la formación de una propiedad privada heredable, si bien posicionaron a los líderes en un nuevo lugar, no los liberaron de las atribuciones y limitaciones tradicionales. Además, las reducciones produjeron a través de las nuevas actividades agrícolas un elemento novedoso en cuanto a las atribuciones de los líderes: la capacidad de disponer del trabajo de otras personas.

Estas cuestiones constituyen una primera aproximación al estudio de los mocoví durante el período comprendido entre 1710 y 1767 y esperamos que contribuyan a la discusión de los problemas planteados desde una perspectiva renovada.

Buenos Aires, marzo de 2005.

## **Bibliografía**

Barth, Fredric

1976. *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

1998. *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le chili colonial*. L'Harmattan, Recherches Amériques latines, París.

--- 2000. Antropología Diacrónica. G. Boccara & Sylvia Galindo, eds. *Lógica Mestiza en América*. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera.

--- 2003a. Fronteras, mestizaje y etnogénesis en las Américas. Mandrini, Raúl y Carlos D. Paz (comps.) *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*. Tandil, CEHiR-UNS-Instituto de Estudios Histórico Sociales.

--- 2003b. Rethinking the Margins/Thinking from the Margins: Culture, Power, and Place on the Frontiers of the New World. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 10:58-81. Taylor & Francis Group.

Boschín, María T. Y Lidia R. Nacuzzi

1979. Ensayo metodológico para la reconstrucción etnohistórica. Su aplicación a la comprensión del modelo tehuelche meridional. *Serie Monográfica 4*. Buenos Aires, Colegio de Graduados en Antropología.

Braunstein, José

1983. *Algunos rasgos de la organización social de los Indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Canals Frau, Salvador

1973. *Poblaciones indígenas de la Argentina: su origen - su pasado - su presente*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Cervera, Manuel

1907. *Historia de la ciudad y provincia de Santa Fe 1573-1853*. Santa Fe, R. Ibáñez.

Chiaramonte, Juan Carlos

1986. Legalidad constitucional o caudilismo: el problema del orden social en el surgimiento de los estados autónomos del Litoral argentino en la primera mitad del siglo XIX. *Desarrollo económico*, 102:175-196, Buenos Aires.

--- 1991. La cuestión regional en el proceso de gestación del Estado Nacional Argentino

Clastres, Pierre

1987. *Investigaciones en antropología política*. México, Gedisa.

Comando General del Ejército, Dirección de Estudios Históricos.

1974. *Política seguida con el aborigen*. Buenos Aires, Círculo Militar.

Cordeu, Edgardo y Alejandra Siffredi

1971. *De la Algarroba al Algodón. Movimientos milenaristas del Chaco Argentino*. Buenos Aires, Juárez.

Fradkin, Raúl

2003. El mundo rural colonial. *Nueva Historia Argentina II*, 71:243-284.

Furlong, Guillermo

1938. *Entre los mocovíes de Santa Fe*. Buenos Aires, S. de Amorrortu.

--- 1972. *Florian Paucke y sus cartas al visitador Contucci (1762-1764)*. Casa Pardo, Buenos Aires.

Fuscaldó, Liliana

1982. La relación de propiedad en el proceso de enfrentamiento social: la propiedad comunal directa a propiedad privada burguesa. *Cicso*. Buenos Aires.

Gonzalez de Bonaveri, María Isabel

2002. Los cazadores recolectores paseadores de la depresión del Salado. Tesis de doctorado presentada a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. MS.

Kersten, Ludwig

1968. *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta fines del siglo XVIII*. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

Lee, Richard B. e Irving De Vore (eds.)

1968. *Man the Hunter*. Chicago, Aldine.

Lucaioli, Carina

2005. Relaciones de conflicto entre los abipones del Chaco austral en el siglo XVIII. MS

Lucaioli, Carina y Nesis, Florencia

2004. El ganado de los grupos abipones y mocoví en el marco de las reducciones jesuitas (1743-1767). Enviado para su publicación en *Andes*. Salta, CEPIHA.

Mandrini, Raúl

1985. La sociedad indígena de las pampas en el siglo XIX. Lischetti, M. (Comp.) *Antropología*. Buenos Aires, Eudeba.

Martinez Sarazola, Carlos

1992. *Nuestros paisanos los indios*. Buenos Aires, EMECÉ.

Nacuzzi, Lidia

1991. La cuestión del nomadismo entre los tehuelches. *Memoria Americana I, cuadernos de etnohistoria*. 103-134. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA.

--- 1998. *Identidades impuestas*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Palavecino, Enrique

1932. Áreas culturales del territorio argentino. *Actas I. XXVº congreso internacional de americanistas*. Argentina, Universidad Nacional de La Plata.

---- 1939. Las culturas aborígenes del Chaco. *Historia de la Nación Argentina I*: 427-472. Buenos Aires, Junta de historia y numismática americana.

---- 1951. Fundamentos para un análisis histórico de la cultura de los indios del Chaco. *Comunicaciones científicas del museo de La Plata N°4*. Argentina, Ministerio de educación de la nación.

---- 1964. Algunas notas sobre la transculturación del hombre chaqueño. *Runa XIX*:379-389. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA.

Palermo, Miguel Angel

1986. Reflexiones sobre el llamado “complejo ecuestre” en la Argentina. *Runa XVI*: 157-178. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA.

--- 1991. La compleja integración hispano-indígena del sur argentino chileno durante el período colonial. *América Indígena I*:153-192.

Paz, Carlos

2003. <<Cómo es su costumbre hacer casi cada año...>> Algunas consideraciones sobre las actividades económicas de los pueblos del Gran Chaco argentino. Siglo XVIII. Mandrini, Raúl y Carlos D. Paz (comps.) *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*. Tandil, CEHiR-UNS-Instituto de Estudios Histórico Sociales.

Roulet, Florencia

2002. Guerra y diplomacia en la frontera de Mendoza: la política indígena del comandante José Francisco de Amigorena (1779-1799). Nacuzzi, L. (comp.) *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y patagonia (Siglos XVIII y XIX)*. Buenos Aires, Publicaciones de la Sociedad Argentina de Antropología.

Saeger, James

1985. Another view of de mission as a frontier institution: the guaycuruan reductions of Santa fe, 1743-1810. *The Hispanic American Historical Review* 65(3):493- 517. Duke University Press.

--- 2000. *The Chaco Mission Frontier. The Guaycuruan Experience*. Tucson Arizona, The University of Arizona Press.

Sahlins, Marshall

1968. *Economía de la edad de piedra*. Madrid, Akal Editor.

Santamaría, Daniel

---- 1998. Apóstatas y forajidos. Los sectores sociales no controlados en el Chaco. Siglo XVIII. Teruel, A y O. Jerez, *Pasado y presente de un mundo postergado*.

Argentina, Universidad Nacional de Jujuy – Universidad de Investigación en Historia Regional.

---- 1999. Población y economía interna de las poblaciones aborígenes del Chaco en el siglo XVIII. *Andes* 9:173-195. Salta, CEPIHA.

---- 2000. La sociedad indígena. *Nueva historia de la Nación Argentina II*. Buenos Aires, Ed. Planeta.

Scunio, Alberto

1972. *La Conquista del Chaco*. Buenos Aires, Círculo Militar.

Schindler, Helmut

1985. Equestrian and not equestrian indians of the Gran Chaco during de colonial period. *Indiana* 10. Berlín.

Susnik, Branislava

1971. Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y su periferia (enfoque etnológico). *Suplemento Antropológico* 7 (1):85-107.

---- 1972. *El indio colonial de Paraguay. El Chaqueño: Guaycurúes y Chanés Arawak III*:165-179. Asunción, Museo etnográfico “Andrés Barbero”.

---- 1981. Etnohistoria de los Chaqueños (1650-1910). *Los aborígenes del Paraguay*. Asunción, Museo etnográfico “Andrés Barbero”.

Vitar, Beatriz

1997. *Guerra y misiones en la frontera Chaqueña del Tucumán (1700-1767)*. Madrid, CSIC, Biblioteca de la historia de América.

---- 2001a. Las mujeres chaqueñas en las reducciones fronterizas del Tucumán: entre la tradición y el cambio (siglo XVIII). *Anuario IEHS*, 16:223-244. Tandil, Universidad Nacional del Centro.

---- 2001b. La evangelización del Chaco y el combate jesuítico contra el demonio. *Andes* 12:201-221. Salta, CEPIHA.

---- 2001c. Algunas notas sobre la figura de los líderes chaqueños en las postrimerías del siglo XVIII. Teruel, A., Lacarrieu, M. y O. Jeréz (comps.) *Fronteras, Ciudades y Estados I*:21-44, Universidad Nacional de Jujuy, Jujuy.

---- 2003. Algunas notas sobre las figuras de los líderes chaqueños en las postrimerías del siglo XVIII. Mandrini, Raúl y Carlos D. Paz (comps.) *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*. Tandil, CEHiR-UNS-Instituto de Estudios Histórico Sociales.

Von Bremen, Volker

1994. La significación del derecho a la tenencia de la tierra para los pueblos tradicionalmente no sedentarios del Chaco Paraguayo. *Suplemento Antropológico XXIX*.

Weber, David

1998. Borbones y Bárbaros. Centro y periferia en la reformulación política de España hacia los indígenas no sometidos. *Anuario IHES*, 13:147-172, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil.

## *Fuentes documentales*

AGN

Corrientes, 1759. Sala IX 3-3-6.

Santa Fe, 1730-1747. Sala IX 4-1-1.

Dobrizhoffer, Martin

[1783]1967. *Historia de los abipones*. Vol. I. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

--- [1783]1968. *Historia de los abipones*. Vol. II. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

--- [1783]1969. *Historia de los abipones*. Vol. III. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

Informe

1745. Informe sobre actividades de la Copañía de Jesús. Buenos Aires, 30 de Agosto de 1745. Copias de documentos del Archivo General de Indias en el Museo Etnográfico de Buenos Aires. Carpeta I28.

Jolís, José

[1789] 1972. *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco*. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

Lozano, Pedro

[1730]1941. *Descripción corográfica del Gran Chaco gualamba*. Tucumán, Instituto de Antropología.

Paucke, Florian

1942. *Hacia Allá y para Acá. Una estadía entre los indios Mocobíes*, 1749-1767. Vol. I, Tucumán, Universidad Nacional.

---1943. *Hacia Allá y para Acá. Una estadía entre los indios Mocobíes*, 1749-1767. Vol. II, Tucumán, Universidad Nacional.

---1944. *Hacia Allá y para Acá. Una estadía entre los indios Mocobíes*, 1749-1767. Vol. III, Tucumán, Universidad Nacional.

Querini, Manuel

1750. Misiones de indios que tiene actualmente la Provincia de el Paraguay de la Compañía de Jesús. Córdoba de Tucumán y Agosto 1º de 1750. Copias de documentos del Archivo General de Indias en el Museo Etnográfico de Buenos Aires. Carpeta j10.

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**Dirección de Bibliotecas**