

***I*ntercambio, novedad y estrategias: las misiones jesuíticas del sur desde la perspectiva indígena.**

María Paula Iurrtia*

Resumen

En este trabajo propongo abordar la cuestión de la visión de los indios acerca de la presencia de misiones jesuíticas en territorios al sur de la frontera representada por el río Salado en el actual territorio de la provincia de Buenos Aires. Ante el establecimiento de las misiones los indígenas de la región mostraron diversos tipos de reacciones entre la aceptación y el rechazo según distintos intereses. Entre los grupos que aceptaban y los que rechazaron las misiones no puede establecerse una clara delimitación dados los profusos vínculos entre ambos y el valor estratégico de las diferentes actitudes. Los contactos de los indios con las misiones parecen enmarcarse dentro de los sistemas de intercambio, territoriales y de relaciones interétnicas, mientras que a medida que tenían lugar las interacciones se fueron conformando un particular modo de relación y una determinada visión respecto del otro.

Palabras clave:

Misiones Jesuíticas; Siglo XVIII; Región Pampeana; Perspectiva Indígena.

Abstract

In this paper I plan to focus on the question about the Indian perspective concerning the presence of Jesuit missions in the south of the Salado river in the present territory of the State of Buenos Aires. With the settlement of the missions the Indigenous showed different kind of reactions from acceptance to repelling according to different interests. It is not possible to differentiate between the groups that accepted and those which repelled the missions because of the profuse ties among them and the strategic value of the different positions. The Indian contacts with the missions seem to be part of the systems of barter, territory and interethnic relations whereas as the interactions took place a particular form of relationship and a certain vision about the other were shaping.

Key words:

Jesuit Missions; The 18th century; Pampa; Indian Perspective.

* Investigadora, becaria. Sección Etnohistoria, Fac. F. y LL., UBA.
E-mail: paulairurt@yahoo.com.ar

Introducción.¹

Entre 1740 y 1753 funcionaron tres misiones pertenecientes a la Compañía de Jesús en el actual territorio de la provincia de Buenos Aires al sur de la frontera representada por el río Salado. Desde el punto de vista del gobierno colonial las misiones australes operaron como pioneros puestos de avanzada ante la imposibilidad de otro tipo de ocupación efectiva, procurando al mismo tiempo actuar como flanco defensivo frente a las incursiones de los indios. Entre los indígenas de la región podemos distinguir diferentes tipos de reacciones y posturas - desde la aceptación hasta el rechazo pasando por el interés y el recelo. Los indios también pedían la misión, se acercaban a ella, cumplían con las exigencias de los jesuitas y adoptaban nuevos bienes. Distintos intereses podían guiar el acercamiento al “pueblo”: obtener regalos, prestar servicios a cambio de una paga, comerciar, entre otros. También encontramos casos en que los pedidos de los religiosos eran ignorados, evadidos o rechazados; la misión recibía amenazas, ataques hasta ser devastada. Sin embargo, resulta difícil establecer claras diferencias entre grupos que aceptaban y aquellos que rechazaban a los pueblos debido a las profusas relaciones que vinculaban a ambos y el valor estratégico de las distintas posiciones frente a los padres jesuitas. Los emplazamientos de los misioneros resultaron puntos de reunión, espacios de intercambio de bienes y de información y lugares donde se produjeron enfrentamientos así como tratos pacíficos. A lo largo de este proceso de relacionamiento se producía una fluida circulación de bienes, influencias y presiones orientada a lograr los propios cometidos –proceso en el cual se fueron delineando pautas de relación, una imagen, observaciones y reflexiones acerca de este *otro* surgidas de cada situación de encuentro. Contamos con trabajos dedicados a las misiones jesuíticas del sur que han enfocado su atención a las cuestiones de la política española de expansión y consolidación territoriales (Tejerina, 1996), al tema del conocimiento y explotación del territorio y conflictos entre sectores de la población blanca y con los grupos indígenas (Iglesias 2000) y a la problemática del funcionamiento de las misiones atendiendo a la relación entre caciques, padres jesuitas y “chamanes” en el marco procesos de transformación sociales y económicas (Hernández Asensio, 2003).² En este trabajo propongo abordar la cuestión de la visión de los indios acerca de estos *otros* instalados en sus territorios procurando comprender

¹ Agradezco al evaluador por el aporte de sus observaciones y referencias bibliográficas que redimensionaron este artículo.

² Al mismo tiempo que este trabajo sale a la luz un artículo de Eugenia Néspolo (2007) con notables similitudes y algunas diferencias.

la dinámica del encuentro a partir de las lógicas indígenas, de la resignificación, valoración y apropiaciones estratégicas de los indios.

Las fuentes en que me basaré son relatos, informes y cartas de jesuitas y de miembros del gobierno colonial referidos al funcionamiento de las reducciones. La información proveniente de estos papeles será analizada críticamente teniendo en cuenta el contexto en que fue producida, por quién, dirigida a quién, etc. atendiendo a la intencionalidad de su autor. En cuanto a los testimonios de los padres, por ejemplo, deberán considerarse los propósitos de su relato: resaltar los logros de la misión para mostrar su eficacia, pero también dar cuenta de las dificultades que debieron sobrellevar y finalmente explicar la destrucción de las reducciones. Los documentos suelen presentar a los misioneros como bondadosos y justos. Los españoles aparecen como obtusos y ciegos por la codicia. Los indios, en algunos casos son presentados como bien predispuestos y en otros su “rechazo al cristianismo” se entiende como obra del demonio. Esto explicaría que el motivo de muchos de los propósitos que no pueden cumplirse sea atribuido a los “malos españoles”. Asimismo podemos esperar tanto pruebas de “conversión” como ejemplos de “obstinación”. Respecto de la utilización de ciertas categorías entendidas tradicionalmente desde el punto de vista europeo, advierte Sweet (1995), que deberían ser reinterpretadas bajo la mirada de la experiencia indígena. Así es como analizaremos a lo largo del trabajo el significado de categorías como “cristiano”, “español”, “trabajo”, “esclavo”, desde el punto de vista indígena. También observaremos acciones de los indios para apreciar su punto de vista teniendo en cuenta que las relaciones sociales son construidas por las dos partes y reconociendo la influencia del *otro* de donde surgen inevitablemente nuevas realidades complejas y dinámicas.

Se me ha presentado el problema de cómo nombrar a “unos” y a “otros”. Al respecto quisiera recordar, con respecto a la ya planteada³ problemática de los nombres y características asignados a los grupos indígenas por españoles, que éstos muchas veces responden a una necesidad práctica de identificar al *otro* y de ordenar las relaciones que surgen de la situación de contacto; no necesariamente reflejan denominaciones o percepciones de los indios. Según relatan las crónicas, los padres también reconocían en estos nombres la influencia de los contactos con los españoles y aún interétnicos (Sánchez Labrador, [1772] 1936: 29-31; Falkner, [1774] 2003: 167-175 y 181-185). No es posible tratar aquí la cuestión del origen y significados de los apelativos, sino que

³ Véase Nacuzzi (1998).

me referiré a las agrupaciones indígenas y a los agentes coloniales de la misma forma en que aparecen nombradas en las fuentes, como una manera de identificar a grupos que entraban en contacto con españoles y misioneros y entre sí, intercambiaban bienes, hacían pactos, alianzas, negociaban, amenazaban, atacaban, destruían, etc. Se darán en cada caso las mayores referencias posibles para la identificación de los grupos. Para agilizar la lectura de las citas la grafía ha sido modernizada y las abreviaturas han sido desplegadas.

Las misiones jesuíticas en Chile y Paraguay

Junto con el avance en la conquista y colonización españolas la Compañía de Jesús se abocó al desarrollo de misiones consagradas a los indios participando activamente de la vida política regional al tiempo que desarrollaba actividades económicas. Instalada primero en el Perú en la segunda mitad del siglo XVI proyectó desde allí su obra misionera a las regiones de los actuales Paraguay, Argentina, Bolivia y Chile. Como señala Pinto Rodríguez (1988) el espacio colonial americano y la metrópoli estuvieron articulados en torno a los polos mineros quedando al margen de esta integración los denominados espacios fronterizos como el de la Araucanía chilena –lugar donde actuaron los jesuitas. Allí debieron readecuar sus métodos y su acción demostrando una gran capacidad creadora. Se encontraron con el rechazo de los indios, la raigambre de la propia “religión” y de las “costumbres de los antepasados”. En respuesta al avance de los religiosos se cuentan el asesinato de sacerdotes, la destrucción de capillas y rebeliones por parte de los indígenas. Pinto Rodríguez también menciona prácticas de los curas que causarían admiración y temor en los indios creando “celos” en los “hechiceros” que habrían encabezado los movimientos contra los padres “diciendo que el bautismo y la confesión eran invenciones de los españoles para quitarles la vida” (Olivares, 1874: 289 citado en Pinto Rodríguez, 1988: 57). La ausencia de la presión ejercida por los ataques de españoles y portugueses que operó en otras regiones y la nula capacidad económica de las reducciones representó una falta de estímulo para que los indios se redujeran. Esta dificultad motivó la propuesta de un sistema de misiones volantes o correrías que apuntaba a lograr numerosos bautismos más no la “conversión” –salvedad que generaría no pocas tensiones internas que perdurarían hasta la expulsión de la Orden (Pinto Rodríguez, 1988).

Con respecto al Tucumán y Paraguay podemos señalar el año de 1585 como el comienzo de la presencia jesuita y el inicio de una larga

serie de negociaciones y enfrentamientos por intereses encontrados entre los diferentes agentes coloniales así como de una ardua labor misional con resultado diverso frente a indios que practicaban la agricultura y aquellos que no (Mörner, [1968] 1985). Entre las actividades económicas desarrolladas por los religiosos encontramos la adquisición de tierras, la cría de ganado vacuno y de mulas, la producción de cereales, vinos, frutales y textil para el consumo interno y el intercambio, relacionando así los centros urbanos y el sector rural. Para ello contaban con esclavos negros, el trabajo de los indios y ciertos tipos de trabajo asalariado. Los religiosos también prestaron servicios comerciales en la forma de créditos, ventas a mercaderes locales, información acerca de negocios y almacenaje (Cushner, 1983). Con respecto al desarrollo de las misiones jesuíticas del Paraguay, Garavaglia (1987) plantea que debe entenderse en el marco del proceso de colonización en un área periférica y abarcando la sociedad colonial en su conjunto. El autor señala las profundas transformaciones que tendrán lugar a partir de las disposiciones de la Corona y de fenómenos como las encomiendas, la servidumbre, los pueblos de indios, las misiones, las comunidades indígenas preexistentes, la importante participación de las reducciones en la economía y en la política de la región. En la constitución de las nuevas relaciones *asimétricas* la “fuerza” resultaría determinante manifestándose tanto en las malocas de españoles y en la caza de esclavos como en los castigos corporales y cárcel a que fueron sometidos los indios. Ante esta situación las comunidades guaraníes responderían con revueltas y levantamientos - movimientos de resistencia al blanco en los que el aspecto religioso (inseparable de las otras esferas de la vida social) jugó un rol preponderante. Por el otro lado, en este contexto es que las reducciones jesuitas brindaban cierta protección y fueron rápidamente aceptadas, Garavaglia (1987: 122) menciona “un universo indígena que debió tener y *conservar* innumerables diferencias internas” aunque advierte que no profundizará esta cuestión.

Acerca de la producción bibliográfica en torno a la cuestión de la conquista de los territorios habitados por grupos sin un poder político definido y centralizado, Lázaro Avila (1992) distingue entre estudios basados en la problemática colonial y aquellos focalizados en el análisis de las “sociedades de cacicazgos” y las transformaciones surgidas a partir del “estímulo básico” que representó la cultura española. El autor identifica este último polo con una concepción *activa del indio* que da cuenta de los fenómenos de “aculturación antagónica”, de las nuevas alianzas, del reforzamiento de la autoridad cacical y de las diferentes estrategias (Lázaro Avila, 1992). Por su parte, el accionar de los indios

también habría influenciado en las decisiones tomadas por la Corona referidas a la conquista de los “indígenas no sometidos”: el comercio y los tratados versus la conquista directa física o espiritual (Weber, 1998). Con respecto a los trabajos historiográficos sobre las misiones, Mörner ha señalado los estudios de Susnik (1982, 1983) y Meliá (1986 citado en Mörner, 1998) entre los primeros en dar cuenta de un indio “como ser humano”, como actor con sus propios fines, no solo sujeto pasivo (Mörner, 1998: 15-16).

A partir de estos estudios pioneros, investigaciones posteriores han tratado cuestiones referidas a estrategias, iniciativas y la agencia indígena. Así Ganson (2003) abordó la cuestión de las misiones jesuíticas y de la relación de los guaraníes con el colonialismo español. La autora da cuenta de las dinámicas, intereses y experiencias propias de los indios puestas en juego como respuesta frente a la situación de contacto con los europeos. Por otro lado, con respecto al éxito inicial y pervivencia de las reducciones en el Paraguay, Avellaneda (1999) analizó la alianza de los caciques con los misioneros y el papel fundamental de los líderes indígenas como negociadores siguiendo sus propios intereses. Se destaca aquí la posibilidad de la misión para los guaraníes del Paraná y del Guairá como defensa frente a otros indios y como garantía de libertad ante los “españoles” y de conservación del territorio –argumento que puede llamarnos la atención y sobre el que volveremos más adelante pues también aparece en relación a la fundación de las misiones del sur. En cuanto al fin de las misiones jesuíticas, Wilde (1999) estudió la cuestión acerca de cómo los indígenas vivieron la expulsión y el advenimiento de un nuevo gobierno. El autor observa que a partir de prácticas simbólicas y el establecimiento de lazos de reciprocidad se redefinieron relaciones socioculturales iniciándose un nuevo circuito de prestaciones, derechos y obligaciones. Se presenta la figura del Gobernador como la de un “cacique generoso” siendo utilizada esta definición de manera estratégica tanto por indios como por los españoles. Hernández (1998) observó otro tipo de estrategias entre los guaraníes luego de la expulsión de los jesuitas y ante el aumento de la explotación indígena y los malos tratos: las protestas y reclamos, la fuga, la desertión, los motines, los tumultos.

Trabajos recientes relativos a grupos indígenas abipones y mocovíes (Lucaioli, 2005; Nesis, 2005) dan cuenta de un acercamiento estratégico por parte de los indios a la misión en tanto ésta brindaba una posibilidad de ampliar las actividades económicas, un lugar de resguardo frente a enemigos y un centro de negociación donde se establecieron acuerdos y donde los líderes podían incrementar su prestigio y poder político. Sin embargo, el establecimiento de los indios en las reducciones

no logró efectivizarse por los constantes movimientos de los grupos en un territorio que a los misioneros les resultaba inaccesible. En este punto las misiones establecidas en la región chaqueña se diferencian de las guaraníicas y se asemejan a las del sur compartiendo los religiosos en las distintas latitudes los mismos pesares por los vaivenes de los indios y la imposibilidad de retenerlos y de que trabajaran en las chacras. Como señala Nacuzzi (2006) los “grupos de Patagonia nunca pudieron ser reducidos; los del Chaco, aun viviendo en pueblos de reducción, no cumplían con el ideal de autoabastecimiento por medio de la agricultura como sucedía en los pueblos guaraníes, ‘las misiones’ por antonomasia”.

Las diferentes realidades en los distintos espacios han generado sin duda problemáticas diversas: algunas de ellas parecen ser exclusivas de la región norte, como el problema de la “saca” de indígenas, el yanacozgo o las encomiendas; o aparecen también en las misiones australes pero de manera mucho más diluida, como la cuestión del ritmo de trabajo o de la influencia en las comunidades de la actuación de los funcionarios coloniales o de las disposiciones de la Corona. No obstante estas diferencias, encontramos interesantes puntos en común referidos a las estrategias de los indios y sus intereses, el establecimiento de (fluctuantes) alianzas, los ataques y rebeliones y otros que desarrollaremos a continuación, siempre desde la perspectiva indígena.

Las agrupaciones indígenas más allá de la frontera sur en el Río de la Plata

Los grupos indígenas que interactuaron con las misiones se caracterizaron por su gran flexibilidad y movilidad, la profusión de sus relaciones de intercambio y la capacidad de integrar elementos foráneos a sus sistemas sociales. Como plantea Palermo (1991) la organización política era laxa; estaban vinculados entre sí por medio del matrimonio interétnico, que establecía lazos de solidaridad y alianzas políticas aún sobre fuertes enemistades étnicas. La autoridad de los caciques era ratificada constantemente por sus cualidades personales y habilidad política. Al respecto, Nacuzzi (1998) ha señalado la existencia de frecuentes alianzas entre caciques y la flexibilidad en la composición de los grupos, en tanto que un determinado individuo podía cambiar de pertenencia varias veces a lo largo de su vida: “así como cambiaban de alianzas y amistades sus jefes, así cambiaban de jefe los indios” (1998: 161). Palermo (1991) también menciona la creciente influencia araucana o mapuche proveniente de Chile, fenómeno conocido como “Araucanización” y el hecho de que entre los diferentes grupos las conexiones

fueron frecuentes pese a las grandes distancias que eran recorridas siguiendo el ritmo de la caza, la recolección y los intercambios de bienes. Su economía era básicamente cazadora recolectora con desplazamientos estacionales según la disponibilidad de los recursos. Los indígenas de la región pampeana y norpatagónica disponían de miles de reses (obtenidas del ganado silvestre, de sus incipientes rodeos de ganado de cría y de los malones), de sal, de gran demanda en Chile, de pieles, plumas, manufacturas en cuero y fibra vegetal y, especialmente y cada vez en mayor medida, de textiles.

Las misiones jesuíticas australes

Como sucedió con las misiones jesuíticas en otras regiones de América la relación entablada entre grupos indígenas y misiones religiosas en esta región tiene como antecedente una serie de experiencias previas que puede rastrearse a lo largo del siglo XVII en los alrededores de la ciudad de la Trinidad / puerto de Buenos Aires. Según distintos testimonios, puede identificarse algunos tipos de acciones por parte de los indios que luego volveremos a encontrar en las misiones jesuíticas del sur. Los documentos del siglo XVII hacen mención a movimientos de los indios “por la pampa” abandonando las reducciones; las muertes por las epidemias de viruela (Góngora, [1622], Mancha y Velazco [11/8/1664]) y los malos tratos recibidos por parte de los españoles (Góngora, [2/3/1620]) habrían propiciado que los indios se retiraran “tierra adentro”. Sin embargo las relaciones y el acercamiento a los pueblos podían reanudarse luego de las convenientes tratativas. El regreso de los indios solía estar acompañado de regalos y promesas del gobernador de no volver a ser maltratados (por ejemplo, Góngora, [4/5/1620]). Los documentos mencionan con frecuencia malos tratos a los indios a veces en respuesta a robos a estancias y también contamos con referencias a amenazas y engaños a indios obligados a trabajar sin recibir su paga, como informa el gobernador Diego de Góngora al rey (Góngora, [2/3/1620]). Respecto a la respuesta de los indios sobre las pretensiones de los religiosos y encomenderos, se menciona la falta de cumplimiento en relación al “trabajo”, al establecimiento en una residencia fija y a las obligaciones impuestas por la fe cristiana. Las labranzas y “otros ministerios por jornal” así como la aceptación del bautismo habrían sido solo eventuales (Azcona e Imbert, [8/8/1678]) y parecen haber respondido a conveniencias puntuales. Movimientos de los indios desde y hacia las reducciones, enfrentamientos y paces con los españoles, regalos y agasajos, aceptación estratégica de oportunidades:

veremos cómo estos tópicos aparecen con el establecimiento de las misiones al sur de la frontera representada por el río Salado.

En el marco de una serie de sucesivos ataques y negociaciones entre españoles e indígenas, la Compañía de Jesús emprendió la fundación de tres misiones que funcionaron entre 1740 y 1753 al sur de la frontera que marcaba el río Salado (ver tabla 1). A grandes rasgos, el padre José Sánchez Labrador identifica cada una de las reducciones con determinadas poblaciones indígenas: la reducción de Nuestra Señora de la Concepción, ubicada al sur del río Salado, estaba destinada a los *pampas* –agrupaciones que habitaban las campañas y llanuras inmediatas a Buenos Aires siguiendo la disponibilidad de ganado vacuno; la reducción de Nuestra Señora del Pilar, ubicada más alejada de la frontera en la zona del *Volcan* (región serrana al suroeste de la provincia de Buenos Aires) cerca de la actual ciudad de Mar del Plata, había sido fundada para los *peguenches* o *serranos* o *puelches* que habitaban desde las sierras hasta el río Negro (entre los cacicazgos de estas agrupaciones Sánchez Labrador destaca el del cacique Bravo Cacapol que sería motivo de alarma en las misiones); finalmente la reducción de Nuestra Señora de los Desamparados, distante unas cuatro leguas de la reducción del Pilar, fue designada para “la nación más numerosa”, la de los *thuelchus* o *patagones* entre quienes el padre jesuita distingue a los thuelchus de a caballo que habitaban en las cercanías de los ríos Negro y Colorado y a los thuelchus de a pie, al sur del río Negro hacia el estrecho de Magallanes (Sánchez Labrador, [1772] 1936: 29 y 30).

Reducción Jesuítica	Destinada a poblaciones identificadas como	Año de Fundación Destrucción	Sacerdotes jesuitas asignados	Caciques intervinientes	
				en su Fundación	en su Destrucción
Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas	Pampas	1740-1753	-Manuel Querini (en Buenos Aires) y Matías Strobel - Jerónimo Rejón y Agustín Vilert - Juan Reus y Agustín Rodríguez	Lorenzo Manchado, José Acazuzo, Lorenzo Massiel, Pedro Milán, Yahatí (serrano)	Felipe Yahati (hermano del difunto José Yahati) Marique
Nuestra Señora del Pilar del <i>Volcan</i>	Puelches o peguenches y aucaes, serranos	1746-1751	Tomás Falkner, José Cardiel, Matías Strobel y Sebastián Garau	Marique y Chuyantuya Felipe Yahati Nahualpil	Bravo y aliados
Nuestra Señora de los Desamparados	Thuelchus o patagones	1750-1751	Lorenzo Balda	Chanal, Sacachu, Taychoco	Bravo y aliados

Tabla 1. Información sobre las Reducciones jesuíticas en la zona.

Por su parte, el padre José Cardiel proporciona datos que le brindaron los “serranos, aucaes y tehuelches”. Contamos con el registro de una expedición al río Negro (ver tabla 2) en donde describe la geografía, distancias, caminos y algunos tratos con los indios ([1745-48] 1969, [1748] 1930). En otro escrito titulado “Dificultades que hay en la conversión de los infieles de esta provincia del Paraguay y medios para vencerlas”⁴ Cardiel realiza interesantes observaciones acerca de los grupos indígenas. En este informe el sacerdote distingue a las siguientes naciones entre los *toelchus de a caballo*: “los chechehet, los teguehet (?), los culichet (?), los chuilauihet, los guiguehet, los guiruchet”; y entre los *huiliches de a pie* que habitan hasta el estrecho, “los luluhuaipis, chelegnis, keiyús, keygues, seguagnis y otros”. Hacia las laderas de la cordillera de los Andes y en sus cumbres y valles el jesuita ubica “desde las vertientes del Sauce [río Negro] los colehechel, que son los de la nación del cacique Bravo que en Buenos Aires llaman serranos, los peguenches, los poyas, los gisnel, los aschauget, los pelches, gicaugais, salaugiros, cougines (?), culicet (?), sencheilos” (Cardiel [1747] manuscrito 4390/1).

Expediciones		
Año	Destino	Sacerdotes intervinientes
1742	A la sierra de Casuati para concertar paces con los indios serranos	Matías Strobel
1744	A la serranía del Volcan a explorar y tratar con los indios para fundar misión	Tomás Falkner
1748	Desde las misiones hacia la costa patagónica para explorar	José Cardiel

Tabla 2. Información sobre expediciones realizadas en vinculación con las misiones australes

Indios y misiones: otro espacio para el encuentro

Numerosas citas muestran a los indios pidiendo misión. Esto podría estar relacionado con el impacto demográfico vivido por los grupos indígenas a partir de la llegada de los españoles. Como señala Sweet (1995) acerca de las misiones de frontera en distintas regiones de Iberoamérica las altas tasas de mortalidad por factores como las enfermedades y el consumo de alcohol habrían ocasionado severos traumas, desorientación y desesperación entre los indios. También sobre los indígenas pampeano-patagónicos encontramos referencias a los efectos devastadores de la *viruela* en las poblaciones. Ciertamente el padre Tomás Falkner señala que esta enfermedad “es un flagelo que ha

⁴ Se conservan dos copias de este documento con algunas variantes en el Archivo General de la Nación (Buenos Aires), Biblioteca Nacional, sala VII, legajo 289, manuscritos 4390/1 y 4390/2.

desolado pueblos enteros” ([1774] 2003: 169) y Sánchez Labrador menciona que los indios identificaban a esta afección con los españoles llamándole “enfermedad y mal de los españoles”, pues “según su tradición, acaso no mal fundada, no conocieron las viruelas, sino después que arribaron los españoles a la América” ([1772] 1936: 59).

Los otros fenómenos de grave impacto demográfico a los que hacen referencia los religiosos son “las continuas guerras con los españoles de Chile, Mendoza, Córdoba y Buenos Aires, y también a las de ellos entre sí; pero lo que más los ha aniquilado es el aguardiente que compran a los españoles, y el *pulcu* o *chicha* que ellos se proporcionan” (Falkner, [1774] 2003: 169). La presencia de *aguardiente* entre los indios puede constatarse en numerosas fuentes, sin embargo la apreciación que hacían al respecto religiosos e indios parece ser bastante diferente, como veremos más adelante. Con respecto a las *contiendas*, los relatos de los padres dan cuenta de permanentes rumores, amenazas y alternadas acometidas entre grupos indígenas entre sí y con los españoles. Así, por ejemplo, según un informe al rey del padre Nusdorfer, los pampas de la reducción “conservan entre sí, según sus parcialidades, muchas enemistades y odios que cuando están bebidos prorrumpan en pendencias y muertes”, como habría sucedido en el año anterior en que “por esta causa quedaron tres muertos de la una parcialidad y casi todos heridos de la otra” (Nusdorfer, [1745: Doc. 4, pag. 5]). En la obra de Carlos Moncaut (1981) que relata la historia de reducción de Nuestra Señora de la Concepción basándose en un minucioso trabajo con gran cantidad de documentación también aparecen menciones a los efectos de la viruela, el alcohol y las peleas en la vida de los indios y su relación con la fundación de las misiones (Lozano, [1735-1743], citado en Moncaut 1981: 23-24, 30-33 y 47; Marfany 1940, citado en Moncaut, 1981: 18).

Asimismo en relación con el origen de la reducción de la Concepción en 1740 los padres describen una serie de ataques previos a Buenos Aires e incursiones españolas “para castigar a los agresores” sobre distintas poblaciones indígenas (incluso inocentes) que habrían llevado a los indios a aceptar la proposición de fundar una misión. El gobernador Salcedo escuchó las protestas de paz de los pampas que habitaban en las haciendas fronterizas con la condición de que aceptasen la fundación de una misión, a lo que los indios habrían respondido que “querían congregarse en pueblo, y admitir de buena voluntad los misioneros” (Sánchez Labrador, [1772] 1936: 82-83, este mismo episodio también es relatado por Cardiel [1747] manuscrito 4390/1, Falkner, [1774] 2003: 176-178 y Lozano, citado en Furlong, 1938: 80). Respecto de la conducta de los indígenas el obispo de Buenos Aires, don Fray José

de Peralta, en una carta al rey menciona que los indios verían a la misión como un “asilo para evitar el castigo de algunas maldades y robos que hacen juntos con los bárbaros contra los españoles y según vehementes sospechas, se refugian después al pueblo” (Peralta, [12/8/1745], citado en Moncaut, 1981: 72-73). Como observa Martini (1998: 389) la misión se fundó como única opción entre el temor a los españoles y el temor a los enemigos que los pampas tenían en las sierras. Podemos pensar que las misiones habrían funcionado como resguardo frente a los embates de otros grupos que pueden haber sido otros indígenas o los mismos españoles. Esta situación habría estado en el origen también de la “alianza” entre guaraníes y jesuitas (siglo XVII). Como analiza Avellaneda los caciques habrían solicitado la “garantía” de ser “vasallos del Rey” y en tanto tales no tener “ninguna obligación de servir a ningún español, seamos como los españoles libres sin servicio ni mita y que no va a desterrarnos de nuestro territorio” (Avellaneda, 1999: 179-180). Los “españoles”, entonces, según los dichos de los indios registrados en una Relación de 1677, serían aquellos a quienes se obliga servir perdiendo de esta forma la libertad y la tierra –sobre estos tópicos: *tierra, trabajo y libertad*, volveremos más adelante.

Las misiones parecen haber representado una opción para hacer frente a situaciones críticas. Encontramos otros episodios en que los indios habrían solicitado poder vivir en la misión también relacionados con situaciones conflictivas y la posibilidad de solucionarlas. Así, por ejemplo, al ser apresado en Buenos Aires el cacique Felipe Yahati y ser sentenciado a muerte, los caciques Marique y Chuyantuya junto con tres hermanos del preso “llegaron repetidas veces con mucha sumisión a los padres misioneros del Volcan: hacían mil protestas de querer vivir y morir en la reducción y dejar sus hechiceros y su mala vida pasada, *si* los padres impetraban la vida y libertad del cacique Felipe” (Sánchez Labrador, [1772] 1936: 102, el destacado es mío). Una vez lograda la liberación de Yahati, permaneció el cacique un año junto a los padres, abandonó la reducción y luego de unos meses volvió otra vez al Volcan ([1772] 1936: 103). La señalada *condición* que plantearon los indios para incorporarse a la vida en la reducción nos está hablando de un uso estratégico e interesado de la presencia de la misión y la –en principio aparente– aceptación de sus reglas; por su parte los padres tampoco desaprovechaban estas ocasiones para atraer a los indios.

Otra oportunidad de provecho podían ofrecer las misiones en su posición de *mediadoras*, como hemos visto en el caso de la ayuda brindada al cacique Yahati, o, por ejemplo, al celebrarse en 1742 la paz entre españoles e indios de la sierra – aparentemente resultado de una

campana en la que había participado el padre Matías Strobel (ver tabla 2). Así, según Sánchez Labrador, “un cacique de los más respetados” dijo:

Por respeto y veneración de este padre de la Compañía únicamente se determinan mis paisanos a entablar la paz con los españoles; y la razón, en que fundamos nuestra estimación es porque nos consta que estos padres nos quieren de corazón, nos tratan con amor, nos regalan y miran con cariño: pero no así vosotros españoles de quienes hemos recibido muchos agravios en todos tiempos; y si bien nos buscáis, es por vuestro interés, que se endereza solo a sacarnos los ponchos, que os vendemos. Mas estos padres nos quieren y estiman sin engaño, ni interés ([1772] 1936: 95-96).

La figura de los *bondadosos* jesuitas como intermediarios posibilitando la paz era, por cierto, interesada y parcial: para los indios justificaba el acercamiento a enemigos que los maltrataban, pero con quienes estaban interesados en tener vínculos —especialmente comerciales; para los españoles constituía la manera de adentrarse pacíficamente en territorio indígena. Debemos ser cautelosos aquí con el registro de los jesuitas que se encarga de enfatizar la mala y contraproducente conducta de los españoles frente a la caritativa y adecuada postura de los padres de la Compañía. Por otro lado también podemos pensar que los indios podrían haber utilizado en sus negociaciones palabras y argumentos escuchadas de los religiosos: “respeto y veneración”; “amor, cariño”; “agravios y engaños”.

Un buen puesto que era aprovechado tanto por españoles como por indígenas también podía ofrecer la reducción en tanto *centro de información*. Así, por ejemplo, el padre Matías Strobel alertó al padre de la reducción de la Concepción sobre “espías” y “aucas armados en el Tandil” que buscaban qué robar y “saber qué amenazas VS hace contra aquellos ladrones. [...] Ellos ahora se van juntando en el Casuhati, envían tal cual ladino con ponchos para espíar” [14-1-1748]. Asimismo, según el testimonio de una mujer que había sido cautiva de los pampas, los indios “enemigos” “en muchas ocasiones iban a tratar y contratar otros indios de este pueblo del Salado”, la ex cautiva recuerda el nombre de cuatro de ellos que “continuamente iban y venían trataban y comunicaban con los enemigos” y afirma que “los dichos indios pampas de la reducción dan aviso a los enemigos de lo más mínimo que pasa en esta” enterándose ella misma de esta manera de las noticias durante su cautiverio (Información del Cabildo de Buenos Aires [1752: 38]). Notamos que no podría pensarse en una diferenciación estricta entre indios “de reducción” e indios “enemigos” o “no reducidos” debido a sus estrechas vinculaciones, pues “son todos parientes unos con otros” (Información del Cabildo de Buenos Aires [1752: 9]), y a los constantes movimientos de los indios desde y hacia “tierra adentro”.

Otro punto en el que podrían resultar atractivas las misiones era como posibilidad de acceder a bienes estimados a través de regalos, pago por servicios prestados e intercambio. Sabemos que los padres hacían *obsequios* para atraer a los indios –efecto que, por cierto, como menciona por ejemplo Sánchez Labrador, no era siempre logrado ([1772] 1936: 107). Asimismo la reducción ofrecía la posibilidad de obtener objetos preciados a través del *intercambio*. De este modo los mencionados Marique y Chuyantuya permanecieron con 24 toldos junto a los misioneros “todo el tiempo que duró la yerba del Paraguay, el tabaco, y otros géneros que ellos apetecen y compran a trueque de plumeros de plumas de avestruces, ponchos, pieles de lobo marino y riendas de caballos” (Sánchez Labrador, [1772] 1936: 101). La asistencia a la iglesia, la observancia a las enseñanzas y la permanencia de los indios en la reducción aparecería ligada –en principio- exclusivamente a la posibilidad de obtener los anhelados bienes. Aún más, la aceptación de los regalos no implicaba necesariamente que los indios cumplieran con lo que los padres esperaban de ellos. En este sentido resulta difícil hablar de “relaciones de reciprocidad” como se ha planteado para el caso de las reducciones guaranícas (Wilde, 1999) pues no parece haberse establecido un circuito de derechos y obligaciones según una lógica de dones y contradones entre los indígenas y los misioneros. En relación al *pago de servicios*, la situación era más compleja dado que las concepciones acerca de qué significa “trabajo” eran muy diferentes entre indios y jesuitas. Encontramos abundantes referencias a que los indios “trabajan poco o nada”, “son muy haraganes”, “son muy interesados” y “no moverán una paja sin que les paguen” (Información del Cabildo de Buenos Aires [1752: 10]).

Podemos pensar en otro elemento beneficioso que las misiones acercaban a los indios: el idioma español. Según Sánchez Labrador indios puelches “[a] motináronse en varias ocasiones, diciendo a los padres, que si querían enseñarles, había de ser en la lengua española, y no en la suya natural”; de esta manera, observaban los misioneros, “podían fácilmente comerciar con los pulperos españoles y sin necesidad de intérprete comprarles el aguardiente” ([1772] 1936: 108). Sobre el valor de aprender la nueva lengua Garavaglia advierte que la negativa de los religiosos a que los indios aprendieran el castellano obligaba a la mediación del sacerdote y dejaba a los indios “mucho más desprovisto[s] que otros indígenas de armas propias para convertirse, aunque sea subalternamente, en un ser ‘integrado’ a este mundo” (1987: 150-151).

Como vemos, la reducción se convirtió en un punto de intersección que intentaban utilizar a su favor todos los actores sociales.

Sin embargo según cómo se inclinaran las fuerzas en juego, la presencia de las misiones podía comportar perjuicios, como sucedió con Yahati, según el relato de Sánchez Labrador acerca de los episodios que llevarían al fin de la reducción del Pilar. El cacique, que luego de instalado en el Volcan había obtenido por su buen porte el “bastón de capitán o corregidor de aquel pueblo”, se dirigió confiado con sus indios a la reducción de la Concepción pero los españoles mataron a los mayores, incluyendo algunas mujeres y haciendo cautivos a las otras y a los jóvenes. Yahati –a quien los españoles aborrecían según el padre jesuita por “cosas antiguas”⁵- se entregó, fue llevado preso a la misión y puesto en el cepo. Logró escapar y “tomó refugio en la iglesia” donde los soldados no dudaron en ultimarle. A esto siguió el descontento de los indios, algunos huyeron hacia la serranía y la reducción sufrió el asalto de 300 “infieles” alistados por los tres hermanos de Yahati matando a varios “cristianos” y soldados. Los “bárbaros”, luego de sufrir algunas bajas, huyeron arreando los caballos, yeguas, mulas y 6000 cabezas de ganado mayor –presa que luego de quitar la vida a varios de los indios les robó a su vez el famoso cacique Bravo. No había transcurrido una semana cuando el cacique Marique, que decía “que venía a tomar satisfacción de las muertes que habían hecho los españoles”, atacó la reducción junto con unos 200 indios. El asalto fue repelido a cañonazos y los “infieles” huyeron sufriendo muchas muertes. A estos episodios siguió la orden del gobernador de que los misioneros, españoles y familias cristianas se retirasen a Buenos Aires finalizando de esta manera la “misión de las tierras australes” (Sánchez Labrador, [1772] 1936: 153-160). Vemos cómo la presencia de la reducción de ninguna manera garantizaba el beneficio ni de indios ni de religiosos. Opino que ofrecía una posibilidad más que los sujetos con astucia, inteligencia, asumiendo determinadas posturas y tomando distintas decisiones procuraron utilizar. Efectivamente esta opción también entrañaba sus riesgos, sin embargo saber aprovecharla proporcionaba una carta más en el juego.

Si bien las misiones eran aceptadas y hasta solicitadas por algunos grupos, otros no estaban dispuestos a tratarlas con tanta benevolencia. Así las misiones también habrían soportado las *amenazas* de los “infieles de tierra adentro” –ya he señalado la dificultad para distinguir entre indios reducidos y no reducidos- y *robos* de “la poca hacienda de estos pueblos, como ya por tres veces lo han hecho, lo que tiene a los misioneros en continua solicitud para guardarla y no perecer de hambre”,

⁵ La Información del Cabildo de Buenos Aires abunda en testimonios que denuncian malones y ataques efectuados por los hermanos Yahati o Yati [1752: 8, 11, 23, 45, entre otros].

como denuncia uno de los padres en el año 1751 (Sánchez Labrador, [1772] 1936: 163). En otros casos el establecimiento y la influencia de la reducción en la región parecen haber sido vistos como una intromisión y entorpecimiento en los propios asuntos y ésta fue rechazada hasta llegar a la *destrucción* de las misiones de Desamparados y el Volcan. Ciertamente el ya mencionado cacique Bravo se acercó a las misiones del Pilar y de los Desamparados donde recibió de regalo “sombbrero con galones, bacinicas de latón, bayeta, sempiterna y otras dádivas, cuya adquisición costaba mucho a los misioneros”. Pero Bravo no admitía en *sus tierras* a los misioneros, pues, según la crónica de Sánchez Labrador, no aceptaba que “juntasen gente en reducciones, que en su concepto era lo mismo que quitarle sus vasallos” y también se quejaba de que “le usurpaban las tierras, que blasonaba ser suyas desde Buenos Aires hasta el río de los Sauces, en que tiene su propio establecimiento” (Sánchez Labrador, [1772] 1936: 129).

A través de la crónica del jesuita nos llega una categórica definición de Bravo respecto de la misión: ocupaba un territorio “usurpado” al cacique y le “quitaba” sus indios. Con respecto al tema de los “vasallos” la expresión de Bravo podría estar remitiendo a la flexibilidad que caracterizaba a la vinculación de los indios hacia un jefe, como señalamos anteriormente según Nacuzzi (1998: 161); evidentemente resultaría desfavorable “perder” la gente que se instalaría en las misiones. Los enunciados de Bravo –sin entrar en consideraciones acerca de su veracidad o no- podrían haber funcionado por un lado como amenaza y obtener así mayores beneficios y por el otro como aliciente para azuzar los ataques contra las misiones. Bravo denunciaba la presencia de los religiosos en sus tierras al mismo tiempo que aceptaba regalos de ellos aprovechando así el renombre de que gozaba y la debilidad de las misiones en su propio beneficio. Como observa Nacuzzi (2006) acerca de la relación entre indígenas y enclaves coloniales en la Patagonia y en el Chaco, el establecimiento de estos últimos trajo aparejadas transformaciones en el territorio conformando “nuevos espacios en un paisaje muy conocido o, por lo menos, espacios utilizados de manera diferente, o compartidos con los blancos” que resultaban convenientes para los indios.

Las misiones y los sistemas de intercambio, nomadismo y guerras

Para comprender las vinculaciones entre grupos indígenas y misiones parece necesario estudiarlas en el marco de los dinámicos y

extensos sistemas de intercambio, territoriales y de relaciones intergrupales que incluían a indígenas de distintas regiones y a los españoles. Como señala Hernández Asensio (2003: 96), “la misión se convirtió en punto de referencia privilegiado para el comercio indígena, lugar de encuentro e intercambio, en el cual se realizaban numerosas transacciones entre los indígenas pampeanos y aquellos otros llegados de la cordillera”. En efecto, la misión constituyó un centro para el encuentro y el intercambio, aunque de ninguna manera el único en el “extenso circuito de comercio ganadero a larga distancia” que “conectaba a la región con el mercado chileno a través de los pasos andinos”. Los indios accedían a los productos de origen europeo por medio del intercambio, las compensaciones por la liberación de cautivos, los regalos de las autoridades coloniales por la firma de convenios y paces y los robos y la apropiación de bienes durante los malones o los ataques a viajeros. Este sistema de intercambios vinculaba a Buenos Aires y a Chile con comerciantes europeos y con los centros de desarrollo altoperanos que requerían de una variedad de productos para la subsistencia promoviendo el desarrollo de un mercado interno que integró a las economías regionales⁶ (Mandrini, 1991: 121-123) y “operaba tanto en las guardias de frontera como en la misma ciudad de Buenos Aires, hasta la cual llegaban grupos de indios a vender los excedentes de su economía” (Mandrini, 1993: 31). Bandieri ha señalado que los indígenas “manejaban una vasta red de caminos y comercio que abarcaba un ancho corredor interregional entre el Río de la Plata y Chile, por el cual circulaban los ganados y bienes diversos del mercado colonial” (1996: 184). Con respecto a los nuevos productos Palermo ha señalado que representaban una dependencia, pues la sociedad indígena no podía producirlos, lo que hacía imprescindible promover el contacto (1986: 167).

Numerosas citas reflejarían esta serie de movimientos comerciales, los contactos entre los grupos y los intereses y consideraciones en juego en relación con las misiones. Así es como los indios obtenían aguardiente, por ejemplo, a cambio de “tejidos de lana, ponchos y mantas; y de otras cosas que trabajan de cuero de caballo y de lobo marino, como riendas, botas y alforjas”. Obtener estos productos para acceder al aguardiente obligaba a los puelches, que al parecer no tejían, a comprar “las cosas dichas de lana” a los *muleches* y *peguenches* “para mantener el comercio con los españoles” (Sánchez Labrador, [1772] 1936: 40). Este interés haría poco atractiva, en principio, para los

⁶ Para un desarrollo del tema ver Assadourian (1983).

puelches la proposición de fundar misión en el Volcan, lugar tan distante de Buenos Aires, pues “enajenados en sus tratos de ponchos por aguardiente, más querían acercar sus toldos a las estancias o haciendas de los españoles, que se los compraban que retirarse de ellos al Volcan, en donde no tendrían tan a mano las ocasiones” (Sánchez Labrador, [1772] 1936: 97). Sin embargo, luego, los padres, concedores de las motivaciones de los indios, se quejaban de que “la conveniencia de comprar algunas cosas, que desean, les mantiene con los misioneros; pues no sé de alguno que tenga por motivo de vivir con nosotros, el querer salvar su alma” (Sánchez Labrador, [1772] 1936: 164). En las misiones también podía conseguirse aguardiente, como denuncia el padre Strobel ante la llegada de un indio con aguardiente para vender que “[e]s esta ya la sexta vez desde que estoy aquí, que han llegado estos borrachos y pulperos pampas acá con su aguardiente”. El licor se introducía furtivamente en el pueblo entremezclándose con el intercambio de ponchos. Así, por ejemplo, el padre relata a continuación que “todo el tiempo que ha durado el trato de ponchos Juancho Patricio trajo e hizo traer a escondidas aguardiente de la ciudad vendiéndolo por ponchos” [Strobel, 20/11/1748]. La misión además pretendía hacer de intermediario entre los indios y los comerciantes de Buenos Aires a través de un jesuita con título de procurador que vendía, según el criterio de los religiosos, “con cuenta y razón, y por cosas útiles a los indios, las cosas que estos le llevan” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 176).

Como observa Nacuzzi el comercio junto con otras actividades como la caza, el abastecimiento de diversos recursos y el impulso de las relaciones políticas definían movimientos en los grupos de distinto tipo (mayor o menor duración, distancia, cantidad de gente), con características precisas y programados con antelación. Los indios conocían de manera minuciosa el paisaje y sus recursos económicos y se movían a través de él por rutas preestablecidas, utilizando paraderos definidos y en la época del año adecuada, lo que les permitía explotar los recursos de una manera eficiente. La presencia del blanco y las exigencias del circuito comercial habrían influenciado en la definición de los recorridos realizados y en qué períodos (Nacuzzi, 1998: 214). En efecto el despliegue o incremento del nomadismo y de la complementariedad económica (especialización en la explotación de determinado recurso o actividad de un grupo complementándose con la de otros –incluyendo a los españoles–) fue una estrategia puesta en práctica frente a la presencia de los españoles (Nacuzzi, 2000). Este modelo que presenta la autora corresponde al período 1770-1870 pero sin duda encuentra antecedentes en las décadas anteriores y puede ayudarnos a comprender los traslados

de los grupos –movimientos que tanto malestar causaban a los misioneros pues dificultaban su control.⁷ Los relatos de los padres mencionan que la “grande inestabilidad de estos indios” tiene como causas el “seguimiento de los baguales o caballos salvajes, provisión principal de su comida y sustento” (Sánchez Labrador, [1772] 1936: 103); en algunos casos “por discordias nacidas en las borracheras; y otros por adquirir ponchos de los *aucas* [...] y así poder ir después a buscar los pulperos o a esperarlos donde estos vienen a buscarles” (Sánchez Labrador, [1772] 1936: 165).

Otro motivo para la partida de los indios de las reducciones provenía de las querellas y choques de los grupos entre sí y con los españoles. Al respecto Mandrini plantea que los enfrentamientos violentos fueron parte de las complejas relaciones que se establecieron entre los grupos indios y los hispano-criollos (1993: 31). ¿Qué expresaba la sucesión de ataques y acercamientos pacíficos? Como plantea Crivelli (1991) en relación con los malones de los años 1780 y 1783 ¿serían los ataques un modo de (re)iniciar los contactos, de ejercer presión y forzar a negociar? Si bien los autores describen esta dinámica para las relaciones entre indígenas y españoles, el planteo de “la guerra y la paz” como “estrategias alternativas –no forzosamente antagónicas- de carácter estructural” que conformaban “aspectos intercambiables de las relaciones cada vez más estrechas” puede resultar sugerente también para analizar la cuestión de los conflictos interétnicos. En el caso de los enfrentamientos entre grupos indígenas, ¿eran parte de una particular dinámica de relacionamiento? Además, sabemos que estos conflictos se inscribían en un contexto de competencia por el ganado, el espacio y la participación en el circuito comercial. Estos interrogantes exceden el planteo de este trabajo, por lo que, por ahora, trataremos la cuestión de la dinámica “guerra-paz” y el nomadismo en su relación con el funcionamiento de las misiones.

Estas instancias se habrían combinado en la historia de la reducción de Nuestra Señora de los Desamparados. Así, según Sánchez Labrador, los indios de la nación de los thuelchus se acercaron a la reducción del Pilar y permanecieron en el Volcan 80 toldos. Indios de las reducciones fueron enviados con cartas a Buenos Aires informando sobre las novedades pero allí fueron tenidos en prisión durante tres meses por estar los ánimos de los españoles resentidos por el asalto a unas carretas causando gran alboroto en el Volcan. Allí los indios, a

⁷ Nacuzzi ha señalado las dificultades que entrañaba el nomadismo para el gobierno colonial y los esfuerzos de éste por contrarrestar sus efectos (1998: 216).

pesar de la liberación de los inocentes, mataron al encargado de la hacienda de la reducción, robaron todos los caballos y “los más de los toldos de los thuelchus se retiraron a sus tierras”. Solamente quedó en el pueblo uno de los caciques con unos pocos indios. Por medio de este cacique “trabajaron mucho los padres en aplacar a los indios y hacerles olvidar los agravios pasados” logrando que volviesen los thuelchus y fundar así “el nuevo pueblo de Patagones” en 1750 (Sánchez Labrador, [1772] 1936: 118-124). Los conflictos con los españoles podrían haber influenciado en los movimientos de los grupos indígenas y, a su vez, la misión puede haber intervenido para atraer a los indios. Al mismo tiempo también es posible pensar en la valoración de las acciones de españoles y misioneros como argumentos (sin restar gravedad a los hechos en sí) que utilizarían los indios para justificar los movimientos que de todas maneras realizarían.

Ciertamente la quietud no sería una cualidad que caracterizaría la vida en las reducciones. En efecto, según el relato de Sánchez Labrador, luego de su fundación continuaron llegando indios de “tierra adentro” hasta los mencionados ataques del cacique Bravo. Luego del frustrado asalto a las reducciones Bravo convidó a los caciques thuelchus a tomar las armas y ayudarle en su venganza. Uno de estos caciques aduciendo ir a buscar más gente de su nación para poder resistir a Bravo logró sacar a “los thuelchus de su nación” de la reducción (aparentemente pretendía huir para evitar el sangriento enfrentamiento pero no queda claro si se aliaría a Bravo). Al huir algunos thuelchus robaron caballos de los puelches del Pilar, lo que dio origen a una pelea entre ambas “naciones” con el consiguiente ataque a ambas misiones. Resultado de esto fue la destrucción de la reducción de los Desamparados a un año de su fundación y la retirada de los indios a “sus tierras”. La historia, sin embargo, no termina aquí, pues los misioneros enviaron a un indio cristiano para reconciliarlos con el fin de rearmar la misión. Los caciques “prometieron que volverían dentro de cuatro meses a vivir en compañía de los misioneros” y agregaron que lamentaban la insolencia con que los jóvenes “habían atropellado todo buen respecto con los padres que les estimaban como a hijos y por tanto suplicaban a los padres que se compadeciesen de su nación y no la desamparasen que ellos vendrían a establecerse en su reducción en estando transitables los campos” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 131-135). Es notable como los indios haciendo gala de una lúcida diplomacia habrían retomado el contacto con la misión y determinando el lapso para su retorno, luego de los ataques y del robo del ganado. Aunque también podemos pensar que esta cita podría tratarse de una argumentación por parte del misionero

para justificar la aceptación de estos indios en la reducción. Aún sin conocer con certeza las palabras con que los indios recibieron al intérprete y aceptaron las proposiciones de paz, estos episodios estarían mostrando una dinámica de “enfrentamiento-alejamiento-paz-acercamiento” que se manifestaba en diferentes motivaciones, tácticas y argumentaciones para justificar las acciones y lograr los cometidos.

Convivencia entre indios y jesuitas

Las misiones parecen haber sido integradas a los circuitos de intercambio, nomadismo y guerra de los que participaban los indios y fueron aceptadas al menos por ciertos grupos en determinados momentos creando así un espacio de encuentro, de mutuos intercambios y donde se manifestaban los esfuerzos por lograr que el *otro* actuara –y hasta pensara y sintiera en el caso de los misioneros– según los intereses y valores de *uno*. Mientras los misioneros apuntaban a la erradicación de los hábitos y creencias indígenas por la “conversión” a los de la “civilización” y los de la religión católica, ¿cómo reaccionaron los indios ante las enseñanzas y pretensiones de los misioneros? Ya vimos que muchas veces habrían sido aceptadas interesadamente por los beneficios que comportaban, pero ¿qué implicancias traería aparejado este contacto para la vida indígena?, ¿cómo era percibido por ellos? Los indios expresaban sus juicios o rechazo en relación a cumplir con los mandatos de los padres. Así, por ejemplo, los hechiceros y viejas decían, al parecer, “que los padres les enseñaban fábulas y sueños de españoles” y los puelches habrían opuesto sus “costumbres autorizadas de la antigüedad y veneradas de nuestros mayores” (Sánchez Labrador, [1772] 1936: 110-111). Acerca de la figura de los “shamanes” en relación con las misiones jesuíticas australes, Nofri (citado en Nicoletti, 2004: 123) señala que habrían vehiculizado “una serie de estrategias grupales en oposición a las prácticas deculturadoras de los misioneros” convirtiéndose en el blanco favorito de los religiosos en sus embates contra el “demonio”. La cuestión de los líderes “religiosos” indígenas y el enfrentamiento con los colonizadores ha sido tratada en diversos trabajos. Meliá (1980) ha descrito el rol del “líder mesiánico” y de los cantos, ceremonias y ritos en los movimientos de resistencia activa por parte de los guaraníes contra la invasión y la dominación española aunque en el contexto misional estas manifestaciones habrían encontrado menos espacio para la expresión. También Susnik ha desarrollado la cuestión de la “resistencia socio-religiosa” de los guaraníes frente a los misioneros así como frente a los españoles (1982: 181-196). Entre otros aportes más recientes, Vitar

(2004) ha señalado el rol de las “ancianas” en la defensa de las tradiciones y en las prédicas contra el bautismo y las imposiciones jesuitas entre los indígenas chaqueños.

Acerca de los puelches Sánchez Labrador menciona el odio implacable a los españoles, de donde surgía también “la aversión al nombre de cristiano”. Los indios temían que “quererlos hacer cristianos, era pretender o que se muriesen, o hacerlos esclavos de sus rivales los españoles” y vivían “siempre recelosos de que se les armaba zancadilla, y de que si se reducían a vida cristiana, después los españoles los gobernarían y mandarían, quedando por fin sojuzgados y avasallados” (Sánchez Labrador, [1772] 1936: 110). Aquí se asocia el ser “cristiano” con aspectos negativos como la muerte o la esclavitud respecto de los españoles y con el ser dominados. En este caso la cita podría estar reflejando la intencionalidad de su autor al asociar el rechazo al cristianismo con la enemistad y temor hacia los españoles. Sin embargo, teniendo en cuenta la larga historia de contactos, los engaños y malos tratos mencionados al comienzo de este trabajo, también debemos considerar que los indios tendrían buenos motivos para desconfiar y tener conceptos desfavorables respecto de los españoles y de los misioneros. También Cardiel describe el ser “cristiano” como unido al trabajo para los españoles, los castigos y malos tratos, la pobreza e infelicidad. En efecto el jesuita menciona refiriéndose a la visión de los serranos que

...los indios que viven entre españoles así de encomienda como otros son tratados con vilipendio, los tienen muy atareados y sujetos al trabajo y al castigo, y además de esto pobres y desdichados por lo común: y piensan que siendo ellos cristianos han de venir a esta sujeción, a este trabajo, a este castigo a estas desdichas, que como a gente tan libre y disoluta se les representa esto por más insoportable que el infierno. Este es el escándalo que tanto los arredra de la cristiandad ([1747] manuscrito 4390/1).

En otras ocasiones el rechazo no era directo, sino que por medio de algunos ardides los indios podían evitar el compromiso con los padres y permanecer en la propia convicción. En caso de enfermedad los misioneros pretendían que los indios dejaran de recurrir a los hechiceros. Algunas veces lograban los padres su propósito “por el interesillo de la comida” mientras que otras, “(y era lo común) se hacían curar del hechicero a media noche; pero no se podían ocultar con las sombras que no cubrían la vocinglería del médico” (Sánchez Labrador, [1772] 1936: 112). En el caso, por ejemplo, de Chuyantuya, según el relato de Sánchez Labrador, el cacique apeló a una aguda estratagema que muestra su conocimiento y habilidad para manejar argumentos que le permitieron

tratar con el *otro* sin ceder en lo que no deseaba conservando el tono “amigable”. Ciertamente estando Chuyantuya enfermo “[f]ueron los padres Mathias Estrobel y Agustín Vilert varias veces a hablarle en el negocio de su alma. [...] mas en lo tocante a recibir el Bautismo, siempre les respondía que *después* le bautizarían”. Los padres insistieron hasta último momento, pero el cacique perseveraba en reconocer “muy bien ser verdad cuanto le decían y así que *el día siguiente* le administrarían el bautismo”. Aún ante la proximidad de la muerte los padres no pudieron convencerle, sino que “luego que se apartaron de su toldo, fue a curarle el hechicero, al cual para animarle y consolarle dijo: Cúrame, que *solamente por despedir de aquí a los padres y que no me molestasen, les he dicho que mañana me bautizaran*” (Sánchez Labrador, [1772] 1936: 113, el destacado es mío). Por otro lado, en ciertos casos los indios también habrían incorporado de una manera propia y particular las novedades traídas por los religiosos a sus prácticas. Así, según Sánchez Labrador, luego de oír una explicación sobre la Santa Cruz algunos indios comenzaron a erigir cruces en las sementeras y cerca de los toldos y decían que Dios de la Santa Cruz les bendeciría, defendería y libraría del Demonio (Sánchez Labrador, [1772] 1936: 114).

Las fuentes revelarían, ante los designios de los padres, casos de aceptación, rechazo, reflexiones o recelo manifestando una capacidad por parte de los indios de comprender las particularidades propias de los padres, sus exigencias y pretensiones. Sobre ciertas cuestiones, en cambio, la oposición parece haber sido más terminante y generalizada. Uno de los temas conflictivos habría sido el del “trabajo”, puesto que, aunque hay algunas referencias a indios dedicados a sementeras (por ejemplo en Información del Cabildo de Buenos Aires [1752: 17]) los padres pretendían que todos cultivaran para sí y para el pueblo, mientras los indios habrían contestado que “no eran esclavos para sujetarse al trabajo”, que “su condición no es servil, y de esclavos, a quienes les está bien el trabajo, pues son nacidos para fatigarse” (Sánchez Labrador, [1772] 1936: 33). Otro problema para los religiosos eran las borracheras entre los indios, causantes muchas veces de peleas, muertes o la partida de alguno de los grupos que habitaba en la reducción. Al ser reprendidos por los misioneros, los pampas, por ejemplo, “cebados en este licor”, habrían contestado “que no eran esclavos de los padres” y habrían partido a Buenos Aires a comprar aguardiente (Sánchez Labrador, [1772] 1936: 88). Para evitar el acceso al aguardiente y los viajes a Buenos Aires en general hemos visto que los jesuitas pretendían que las transacciones se realizaran a través del procurador. Estas limitaciones no habrían resultado indiferentes a los indios causando temor y rechazo y habrían

funcionado también como argumento en contra del establecimiento en las reducciones. Así parecen haberlo manifestado “algunos indios ladinos que se han criado en esas estancias” (serían los que Sánchez Labrador identifica como pampas) al cacique serrano Yepelye a quien Strobel le indicó que “se había o de agregar a una de estas dos reducciones [del Pilar y de los Desamparados] o había de retirarse a sus tierras”. Según el padre el cacique habría “ejecutado lo ordenado”, a no ser por los mencionados indios que “metieron al cacique en la cabeza de que si se metía en un pueblo de los padres, no sería más cacique, sino esclavo de los padres, y que los padres no le permitirían el libre trato con el español” [Strobel, 26/12/1746].

Para lograr obediencia en estos puntos los padres invocaban a las autoridades españolas y recurrían a castigos. El auxilio de Buenos Aires, sin embargo, no solía llegar con tanta presteza, pero los misioneros contaban con otra ayuda: el cepo. Este instrumento podía ser utilizado para lograr confesiones, hacer que los indios trabajaran, combatir el tráfico de aguardiente y a manera de escarmiento, como pretende el padre Strobel según distintas cartas escritas en la reducción del Pilar. En efecto en una de ellas dirigida a un padre de la reducción de la Concepción le pidió, para averiguar de qué pulpero había conseguido el aguardiente Pablito Massiel –que había vendido el alcohol a los indios-, “apretarlo con el cepo” [Strobel, 14/1/1748]. En otra de las cartas le solicitó al padre procurador dos peones, pues solo contaba con algunos indios para las tareas “pero como los pampas antes de haber el cepo, trabajan los días que ellos quieren y descansan los que ellos quieren” [Strobel, 26/5/1749]. Finalmente, al enterarse de que Juancho serrano, “borracho y pulpero pampa”, había llevado aguardiente al Volcan, mandó el padre “calentarlo con unos 8 días en el cepo, es ya la segunda vez que trae aguardiente, para que él y los otros escarmienten, que de otra manera todos estos pampas se harán pulperos” [Strobel, 18/4/1749]. De manera similar ha señalado Garavaglia que los sacerdotes de las reducciones guaraníicas apelaban tanto al “convencimiento” como a la fuerza para lograr la conversión (1987: 147).

Es factible pensar que los indios habrían tenido un especial resquemor con respecto a las exigencias de los padres y las limitaciones concretas que pretendían imponer por la fuerza (“trabajar” en determinada obra y cumpliendo ciertos horarios, no beber alcohol, no tener trato con los hechiceros, no ir a Buenos Aires, comerciar a través de los religiosos y no con los españoles) asociando estas restricciones con la idea de ser *esclavo*. No podemos saber si los indios efectivamente habrían utilizado estos términos, pero los motivos rechazados se

corresponderían con la idea de ausencia de libertad y falta de capacidad de toma de decisión para realizar las actividades que por lo demás eran habituales entre los indígenas.

La relación con las misiones jesuíticas desde la perspectiva indígena

Hemos visto que las reacciones ante la presencia de las misiones jesuíticas fueron diversas. Muchas de las acciones habrían estado orientadas a acceder a bienes estimados, obtener información, protección o lograr tratos con los distintos sectores sociales. La reducción brindaría un lugar, un motivo, una excusa para el comercio, los traslados y la guerra o la paz en el marco de los sistemas indígenas de intercambio, nomadismo y de relaciones interétnicas. Por otro lado el recelo acerca de la injerencia de los padres en los propios intereses y valores habría llevado al rechazo en distintos grados. Con respecto a estas dinámicas podríamos decir que estamos frente a lógicas abiertas capaces de reconocer e incorporar nuevos elementos según modos de funcionamiento particulares de una manera diferenciada e inteligente y sin suprimir necesariamente los valores previos. Las tácticas y posturas frente al *otro* se irían formulando y reconfigurando a instancias de la propia experiencia de contacto en un espacio de confluencia, de choque y de transformación. Al mismo tiempo y según han planteado los Comaroff (1992) las prácticas y concepciones acerca de los fenómenos, de sí mismo y de otros grupos están situadas en un determinado contexto histórico social que les da sentido de una manera dinámica y sin establecer límites rígidos permitiendo así los procesos de transformación. El éxito en la apropiación de nuevos elementos culturales en los términos indígenas sería mayor donde los indios dirigieron la adaptación “en sus propios términos” (Sweet, 1995: 35). Las zonas fronterizas habrían proporcionado ámbitos favorecedores por el resguardo que ofrecían las geografías difíciles de colonizar y las regiones inaccesibles para los europeos disponiendo así de espacios fuera del control colonial -espacios complejos de interacción entre grupos diversos dotados de autonomía. Allí entraban en contacto directo las poblaciones no sometidas y los agentes coloniales generándose dinámicas propias en contextos tanto de conquista sutil como de abiertas luchas donde la iniciativa indígena jugó un rol decisivo.

Hemos identificado definiciones acerca del *otro* y de *sí mismo* a través del análisis de prácticas y discursos. Las definiciones de identidad surgidas en el marco de dinámicas de aceptación y rechazo entre grupos

indígenas y agentes coloniales nos recuerdan que, como planteara Barth (1976), las distinciones étnicas implican procesos sociales de exclusión e incorporación, forman parte de los procesos de interacción social, pudiendo permanecer las diferencias culturales a pesar de los contactos. Las alianzas y relaciones de distinto tipo integran individuos y grupos de distintos orígenes en un espacio pluriétnico. Los grupos étnicos constituyen así “tipos de organización socialmente efectiva”, pues “en la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización” (Barth, 1976: 15). Debemos señalar que las nociones de “indio” e “indígena” que sabemos han surgido de determinados procesos históricos comprenden una gran complejidad que aquí no he discutido, sino que las he utilizado de la manera en que figuran en los documentos como opción operativa para abordar la cuestión de las diversas dinámicas puestas en marcha ante el avance de los agentes coloniales.

En trabajos más recientes Gruzinski advierte sobre la “trampa” que entrañan las nociones de identidad y cultura como entidades estables e invariables y destaca la complejidad y movilidad de “las mezclas”. El autor ha enfatizado en la dimensión de las interacciones entre los pueblos, los cambios constantes que ellas traen consigo y particularmente “las repercusiones de la presencia europea” (2000: 30). Como plantea Boccara (2000) las definiciones acerca de *sí mismo* y las concepciones acerca del *otro* se construyen a la par en un permanente proceso que experimentan las culturas de desestructuración y reestructuración a través de modalidades de contacto, mecanismos de diferenciación y de elaboración de las identidades. Estas se nutren de una creativa absorción y reinterpretación de la cultura material, instituciones e ideas de otras sociedades y desarrollan estrategias de resistencia y adaptación, en relación a procesos históricos de contacto con esas sociedades. El autor destaca que el conflicto y la violencia se vuelven el centro de los procesos de socialización, por tanto resulta necesario entender a las identidades en tanto productos dúctiles de una lucha política permanente y expresión de un sistema precario de relación de fuerzas en constante elaboración (Boccara, 2000). También, Amselle ha señalado que la definición de una cultura es en realidad “el resultado de una relación de fuerzas intercultural” (1998: 33) donde la cultura que domina asigna un lugar, un nombre y un campo de expresión a la subordinada en el marco de una compleja y fluctuante relación. Ciertamente hemos visto distintas formas de violencia, enfrentamiento y lucha en la relación entre indios y jesuitas que se enmarcan en el proceso de conquista y colonización españolas.

A partir del análisis de discursos y acciones indígenas en relación con la presencia de los misioneros ha sido posible identificar una lógica de relacionamiento aplicada estratégicamente según los propios intereses en el marco del proceso de conquista y colonización españolas en un contexto de intercambio, conflictos y transformación que, como señala Sweet (1995: 46), han sobrevivido y trascendido el régimen misional en sí mismo. ☺

Bibliografía

Amselle, Jean-Loup

1998. *Mestizo Logics. Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere*. Stanford: University Press.

Assadourian, Carlos

1983. "Economías regionales y mercado interno colonial. El caso de Córdoba en los siglos XVI y XVII". En: *El sistema de la economía colonial. El mercado interior. Regiones y espacio económico*. México: Editorial Nueva Imagen.

Avellaneda, Mercedes

1999. "Orígenes de la alianza jesuita-guaraní y su consolidación en el siglo XVII". En: *Memoria Americana* 8. Buenos Aires: Instituto de Ciencias Antropológicas. FF y LL, UBA.

Azcona e Imbert, Antonio (Fray)

[8/8/1678]. Carta de ... al rey de España. Copias del Archivo General de Indias en el Museo Etnográfico de la Universidad de Buenos Aires, Carpeta F, documento 9.

Bandieri, Susana

1996. Areas andinas y relaciones fronterizas: un ajuste de periodización. En: *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en América del Sur*, Jorge Pinto Rodríguez (comp.). Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.

Barth, Frederik

1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Boccaro, Guillaume

2000. "Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político". En: G. Boccaro y S. Galindo (eds.), *Lógica mestiza en América*, pp. 21-59. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera.

Cardiel, José, SJ

[1747]. Dificultades que hay en la conversión de Mocovíes, Pampas y Serranos. Copia en Archivo General de la Nación, Biblioteca Nacional, Sala VII, Legajo 289, Manuscritos 4390/1 y 4390/2

Cardiel, José, SJ

[1748] (1930). "Diario del viaje y misión al río del Sauce, por fines de marzo de 1748". En: *Diario del viaje y misión al río del Sauce realizado en 1748 por el P. José Cardiel, SJ*, con un estudio biográfico del autor por G. Furlong, SJ. Buenos Aires: Imprenta Coni.

Cardiel, José, SJ

[1748] (1969). "Extracto o resumen del diario del Padre José Cardiel en el viaje que hizo desde Buenos Aires al Volcán, y de este, siguiendo la costa patagónica,

hasta el arroyo de la Ascensión”. En: *Colección Pedro de Angelis IV*. Buenos Aires: Plus Ultra.

Comaroff, John y Jean Comaroff

1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Oxford: Westview Press.

Crivelli, Montero, Eduardo

1991. “Malones: ¿Saqueo o estrategia? El objetivo de las invasiones de 1780 y 1783 a la frontera de Buenos Aires”. En: *Todo es Historia* 283. Buenos Aires.

Cushner, Nicolas

1983. *Jesuit ranches and the agrarian development of colonial Argentina. 1650-1767*. Albany: State University of New York Press.

Falkner, Tomás, SJ

[1774] 2003. *Descripción de la Patagonia y de las partes contiguas de la América del Sur*. Buenos Aires: Taurus.

Furlong, Guillermo, SJ

1938. *Entre los pampas de Buenos Aires: según noticias de los misioneros jesuitas* Matías Strobel, José Cardiel, Tomás Falkner, Jerónimo Rejón, Joaquín Caamaño, Manuel Querini, Manuel García, Pedro Lozano y José Sánchez Labrador. Buenos Aires.

Ganson, Barbara

2003. *The Guaraní under Spanish Rule in the Río de la Plata*. Stanford, California: Stanford University Press

Garavaglia, Juan Carlos

1987. *Economía, sociedad y regiones*. Buenos Aires: Ed. de la Flor.

Góngora, Diego de

[1622]. Relación de lo hecho por el gobernador don ... en visita general que hizo de la provincia del río de la Plata. Copias del Archivo General de Indias en el Museo Etnográfico de la Universidad de Buenos Aires, Carpeta G, documento 14.

Góngora, Diego de

[2/3/1620]. Carta de ... al rey de España. Copias del Archivo General de Indias en el Museo Etnográfico de la Universidad de Buenos Aires, Carpeta C, documento 10.

Góngora, Diego de

[4/5/1620]. Carta de ... al rey de España. Copias del Archivo General de Indias en el Museo Etnográfico de la Universidad de Buenos Aires, Carpeta C, documento 11.

Gruzinski, Serge

2000. *El pensamiento mestizo*. Buenos Aires: Paidós.

Hernández, Juan Luis

1998. "Desobediencia y fuga. Estrategias guaraníes tras la expulsión de los jesuitas (1768-1799)". En: *Actas de las VII Jornadas Internacionales de las Misiones Jesuíticas*, Resistencia.

Hernández Asensio, Raúl

2003. "Caciques, jesuitas y chamanes en la frontera sur de Buenos Aires (1740-1753)". En: *Anuario de Estudios Americanos* LX-1, Madrid: CSIC.

Información de la Compañía de Jesús

[1682]. Información levantada a pedido de la Copias del Archivo General de Indias en el Museo Etnográfico de la Universidad de Buenos Aires, Carpeta G, documento 11.

Información del Cabildo de Buenos Aires

[1752]. Información del ..., presentada en 1752 octubre 15, sobre la reducción de Pampas a cargo de la Compañía de Jesús. Copias del Archivo General de Indias en el Museo Etnográfico de la Universidad de Buenos Aires, Carpeta J, documento 16.

Iglesias, Miriam

2000. "Misiones jesuíticas al sur del río Salado. Sociedad indígena bonaerense y política de fronteras en el siglo XVIII". En: Cruz, Enrique Normando (comp.), *Anuario del CEIC/1. Iglesia, misiones y religiosidad colonial*, San Salvador de Jujuy: CEIC, Centro de Estudios Indígenas y Coloniales.

Lázaro Ávila, Carlos

1992. "Un freno a la conquista: la resistencia de los cacicazgos indígenas americanos en la bibliografía histórico antropológica", En: *Revista de Indias*, vol. LII, n° 195-196.

Lucaioli, Carina

2005. *Los grupos abipones hacia mediados del siglo XVIII*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, Colección Tesis de Licenciatura.

Mandrini, Raúl

1991. "Procesos de especialización regional en la economía indígena pampeana (S. XVIII-XIX): El caso del suroeste bonaerense". En: *Boletín Americanista* 41. Barcelona: Universidad de Barcelona.

Mandrini, Raúl

1993. "Guerra y paz en la frontera bonaerense durante el siglo XVIII". En: *Ciencia Hoy* 4 (23). Buenos Aires: Fundación Ciencia Hoy.

Mandrini, Raúl

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

Mancha y Velazco, Cristóbal

[11/8/1664]. Carta de ... al rey de España. Copias del Archivo General de Indias en el Museo Etnográfico de la Universidad de Buenos Aires, Carpeta E, documento 10.

Martini, Mónica

1998. "Un plan de evangelización tardío: las colonias de indios guaraníes proyectadas por José Cardiel (1747)". En: *Actas de las VII Jornadas Internacionales de las Misiones Jesuíticas*. Resistencia.

Meliá, Baromeu, SJ

1980. *El indio Oberá, una respuesta mesiánica contra la opresión colonial*. Posadas: Instituto Superior del Profesorado "Antonio Ruiz de Montoya". Manuscrito.

Moncault, Carlos

1981. *Historia de un pueblo desaparecido a orillas del río Salado bonaerense. Reducción Jesuítica de Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas, 1740-1753*. Buenos Aires: Depto. Impresiones del Min. de Economía de la Prov. de Bs. As.

Mörner, Magnus

[1968] 1985. *Actividades Políticas y Económicas de los Jesuitas en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Hyspamérica.

Mörner, Magnus

1998. "Del estado jesuítico del Paraguay al régimen colonial guaraní misionero: un proceso de 'normalización' historiográfico desde los años 1950". En: *Actas de las VII Jornadas Internacionales de las Misiones Jesuíticas*, Resistencia.

Nacuzzi, Lidia

2000. "El papel de los contactos intergrupales en el abastecimiento de recursos en Patagonia, siglo XVIII". En *Arqueología* 10: 121-134. Buenos Aires: Sección de arqueología, Fac. de F. yLL, UBA.

Nacuzzi, Lidia

2006. "Los grupos nómades de la Patagonia y el Chaco en el siglo XVIII: identidades, espacios, movimientos y recursos económicos ante la situación de contacto. Una reflexión comparativa". En prensa en *Chungara* 29, Universidad de Tarapacá, San Pedro de Atacama.

Nacuzzi, Lidia

1998. *Identidades impuestas Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

Nesis, Florencia

2005. *Los grupos mocoví en el siglo XVIII*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, Colección Tesis de Licenciatura.

Néspolo, Eugenia

2007. "Las misiones jesuíticas bonaerenses en el siglo XVIII ¿Una estrategia político-económica indígena?". En *Revista TEFROS. Taller de Etnohistoria de la Frontera Sur*, Volumen 5 –N° 1 / Invierno 2007 . Publicación electrónica www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista

Nusdorfer, Bernardo (Padre)

[1745]. Informe sobre actividades de la Compañía de Jesús. Copias del Archivo General de Indias en el Museo Etnográfico de la Universidad de Buenos Aires, Carpeta I, documento 28.

Palermo, Miguel Angel

1991. "La compleja integración hispano-indígena del sur argentino y chileno durante el período colonial". En: *América indígena* LI (1). México.

Palermo, Miguel Angel

1986. "Reflexiones sobre el llamado "complejo ecuestre" en la Argentina". En: *Runa* XVI. Buenos Aires: Instituto de Ciencias Antropológicas, UBA.

Pinto Rodríguez, Jorge

1988. "Frontera, misiones y misioneros en Chile. La Araucanía, 1600-1900". En Pinto Rodríguez, Jorge *et al.*; *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900. Un capítulo de Historia fronteriza en Chile*. Temuco: Universidad de la Frontera.

Sánchez Labrador, José, SJ

[1772] 1936. *Los indios pampas, puelches, patagones*. Buenos Aires: Viau y Zona.

Susnik, Bratislava

1983. *El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay*. Asunción: Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales, Tomo II.

Susnik, Bratislava

1982. *El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay*. Asunción: Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales, Tomo I.

Strobel, Matías, SJ

[18/4/1749]. Carta del padre ... al padre Jerónimo Rejón. Nuestra Señora del Pilar. A.G.N., Compañía de Jesús. Sala IX 6-10-1 Legajo 6.

Strobel, Matías, SJ

[26/5/1749]. Carta del padre ... al padre Jerónimo Rejón. Nuestra Señora del Pilar. A.G.N., Compañía de Jesús. Sala IX 6-10-1 Legajo 6.

Strobel, Matías, SJ

[20/11/1748]. Carta del padre ... al padre Jerónimo Rejón. Nuestra Señora del Pilar. A.G.N., Compañía de Jesús. Sala IX 6-10-1 Legajo 6.

Strobel, Matías, SJ

[14/1/1748]. Carta del padre ... al padre Jerónimo Rejón. Nuestra Señora del Pilar. A.G.N., Compañía de Jesús. Sala IX 6-10-1 Legajo 6.

Strobel, Matías, SJ

[26/12/1746]. Carta del padre ... al señor Gobernador. Concepción. A.G.N., Compañía de Jesús. Sala IX 6-10-1 Legajo 6.

Sweet, David

1995. "The Ibero-American Frontier Mission in Native American History". En: E. Langer y R. Jackson (Eds.), *The New Latin American mission History*. University of Nebraska Press, Lincoln and London.

Tejerina, Marcela

1996. "El gobierno español y las reducciones jesuíticas al sur de la provincia de Buenos Aires: el caso del fracaso de 'Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas' (1741-1753)". En: *Revista de Historia de América* 121. Buenos Aires.

Vitar, Beatriz

2004. "Jesuitas , mujeres y poder: el caso de las misiones de las fronteras del Chaco (siglo XVIII)". En: *Memoria Americana* 12. Buenos Aires: Instituto de Ciencias Antropológicas. FF y LL, UBA.

Weber, David

1998. "Borbones y Bárbaros. Centro y Periferia en al Reformulación de la Política de España hacia los Indígenas no Sometidos". En: *Anuario del Instituto de Estudios Histórico-Sociales* n° 13. Tandil.

Wilde, Guillermo

1999. "La actitud guaraní ente la expulsión de los jesuitas. Ritualidad, reciprocidad y espacio social". En: *Memoria Americana* 8. Buenos Aires: Instituto de Ciencias Antropológicas. FF y LL, UBA.