

La modernidad de los bárbaros. Los abipones de San Jerónimo del Rey y sus relaciones sociales con las fronteras santafesinas del Chaco

The modernity of the barbarians. The Abipones of San Jerónimo del Rey and their social relations with the borders of Santa Fe in the Chaco

Carlos D. Paz¹

paz_carlos@yahoo.com

Resumen. Las Misiones jesuíticas, que se crearon en la mitad del siglo XVIII, significaron un cambio notable en las relaciones sociales que se entablaron en las fronteras santafesinas del Chaco. Los nativos mediante el accionar jesuítico concretaron la fundación de reducciones desde dónde consolidaron posiciones de prestigio, poder y riqueza. Los años que duró la experiencia misional fueron tiempos dónde los indígenas delinearon los lugares sociales que ocuparían *a posteriori* de la Expulsión. Luego del extrañamiento de los misioneros la política de algunos grupos indios se articuló con los intereses hispano-criollos dando un nuevo giro a las relaciones entre indígenas y los agentes de la Colonia. Por ello, el objetivo de este artículo es dar cuenta y discutir las transformaciones sociales y económicas que se dieron entre las poblaciones indígenas durante los años de la misionalización jesuítica y cómo dichos cambios internos se plasmaron en las nuevas relaciones sociales establecidas en las fronteras santafesinas a fines del siglo XVIII. Se espera dar cuenta mediante este examen de los proyectos políticos nativos y de su articulación y conflictos con los intereses económicos de las fronteras santafesinas.

Palabras clave: indígenas, Jesuitas, proyectos políticos, Ilustración.

Abstract. The Jesuit missions in the 18th century entailed a significant change of the social relations established in the borders of the Chaco and Santa Fe, where the indigenous people contributed to the creation of Jesuit reductions and strengthened their prestige, power and wealth. During the missionary experience they had delineated the social positions that they occupied after the Jesuit's expulsion. After the expulsion some indigenous groups made a political arrangement with the Spanish-Creole group, establishing a new relationship with the Colonial agents. This article discusses the social and economic changes that took place throughout the mission process, as they evolved into a new pattern of social relationships in the borders of the Chaco and Santa Fe by the end of the 18th century. The analysis of the native political projects and the conflicts they entailed regarding economic interests in the border implies a thorough study of the dramatic changes that came along with the Enlightenment.

Key words: indigenous people, Jesuit order, politics, Enlightenment.

¹ CEIC/UNJu-IEHS/UNCPBA/CONICET. Licenciado en Historia (2000) por la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNCPBA); Doctor en Historia (2009) por la misma universidad. Investigador Asistente del Instituto de Estudios Histórico-Sociales "Prof. J. C. Grosso" (IEHS) de la Facultad de Ciencias Humanas de la UNCPBA. Profesor do Departamento de Historia.

La idea de modernidad es aquella que se opone a los valores que se pueden asociar con lo tradicional. Casi como si se tratara de opuestos irreconciliables, la modernidad como tal sugiere la aparición de nuevos conocimientos que dan paso a debates que remozan las ciencias; al mismo tiempo que se manifiesta en transformaciones institucionales que nos posibilitan marcar un antes y un después en las sociedades que la transitaron. En lo que atañe a cuestiones políticas la modernidad impone que el individuo se emancipe de irracionalidades propias del sujeto y que el Estado, por su parte, emprenda acciones racionales en aras de un crecimiento que se haría visible en campos como la expansión de los mercados, una organización estatal más eficiente y la implementación de una educación y mejoras tecnológicas que coadyuven para alcanzar estos objetivos.

En el plano de lo estrictamente político la modernidad impone una tensión entre las libertades personales y la libertad soberana del Estado para imponer una mejor administración pero que respete los intereses de los individuos (Bacigalupo, 2007, p. 22). Sin lugar a dudas esta oposición se manifestó con diferentes grados e intensidades en los espacios coloniales administrados por la corona española. Ahora bien, en las fronteras santafesinas del Chaco libertades personales y libertad soberana del Estado, luego de la expulsión de la Compañía de Jesús, parecían entrar en contradicción dado que la libertad soberana del Estado, y las libertades personales de quiénes lo componían, estaban poniendo en peligro el orden social y la continuidad de los pueblos de indios. Junto con esto una forma de organización política nativa parecía estar siendo cuestionada firmemente. El análisis de los reclamos de los nativos ante las autoridades coloniales residentes y la lógica moderna de la que están preñados los mismos es el objetivo de este artículo donde pretendemos mostrar las transformaciones políticas que se generaron entre los grupos abipones que habitaron las fronteras santafesinas del Chaco. Un proceso de complejización que podemos comenzar a advertir desde la concreción de reducciones misionales en las postrimerías de la primera mitad del siglo XVIII.

Las políticas de los nativos en las fronteras santafesinas del Chaco

A comienzos del siglo XVIII, en el espacio de las tierras del Río de la Plata que se extienden por las veras occidentales de los ríos Paraná-Paraguay, las relaciones políticas con los nativos parecían corroborar la “barbarie” de aquellos. La expansión de las fronteras hispano-criollas como refuerzo de la política que tendía a resguardar los

intereses económicos de la Colonia generó un proceso de reacomodación de las territorialidades nativas que se tradujo en un incremento de la belicosidad de los grupos indios. Para las fronteras santafesinas, y sus establecimientos productivos, los ataques de los grupos identificados como abipones y mocobíes parecen casi una constante, al menos desde lo que podemos reconstruir mediante el auxilio de la documentación generada por las Comandancias de Frontera y por las Actas de Cabildo. El crecimiento de las estancias hispano-criollas así como de las ciudades, en un contexto de cercamiento de las fronteras, representó para los nativos un excelente blanco desde donde obtener bienes que luego eran consumidos en el interior de las unidades sociales nativas o bien vueltos a reinsertar en los circuitos comerciales coloniales que tenían en los indígenas un componente más (Santamaría, 2008).

Los asaltos a las fronteras hispano-criollas así como los encuentros armados entre los mismos indígenas – que más de una vez ponían en jaque a las poblaciones santafesinas – reportaban para éstos últimos ganancias nada despreciables. Entre lo obtenido en los asaltos hay que contar piezas de ganado caballar junto con algunos bovinos; cautivos que por lo general eran mujeres y niños y elementos de la liturgia cristiana. Si bien robar ganados de las haciendas, y ocasionar muertes en esas instancias, era visto como propio de salvajes “sin fe, sin rey y sin ley”, cautivar mujeres y niños y apoderarse de elementos consagrados para la celebración del culto católico no hacía más que reforzar las imágenes que presentaban a los nativos como bárbaros. Un sacerdote jesuita, ya en el exilio, recordando las acciones misionales entre los chaqueños afirmaba que “estos Indios vivían en sus tierras como brutos sin mas cuidado que el vivir; sin policia alguna, ni subordinacion de unos â otros, ni aun de los hijos â sus Padres...” (A.H.C.J., 1768a, p. 43).

Las guerras indias, o bien contra los colonizadores, eran presentadas, desde la óptica jesuítica, como una razón *cuasi* fundamental de la vida de aquellos. Los sacerdotes ignacianos fueron testigos privilegiados de las acciones y modos de vida de los nativos dado el peso que la política imperial española hizo descansar en ellos. Las misiones jesuíticas representaron todo un hito en la geopolítica hispana y su vinculación con la propia de los indígenas. Las acciones misionales entre los guaraníes, que luego desembocarían no sólo en la Guerra de los 30 Pueblos (Quarleri, 2009), fueron las que sirvieron como base y experiencia para las otras empresas misionales. En el curso de estas actividades es que los jesuitas iban dando cuenta de las acciones de los indígenas y allí la guerra parecía tener ese lugar central al que referíamos; el mismo sacerdote decía que a “la guerra, tomanla como sumo ardor: propendiendo â ella su espiritu belicoso conque en ella libra la vida su defensa...” (A.H.C.J., 1768a, p. 268). Lo peor, sin lugar a

dudas, es que junto con ella aparecían “vicios naturales” que, como la embriaguez, había que desterrar.

No sólo eran salvajes “sin policía” sino que además eran indolentes.² Esa misma indolencia se manifestaba claramente en los “vicios” nativos; ellos, “antes de salir al asalto, si tienen comodidad para hazer su chicha, se acaloran con ella...” (A.H.C.J., 1768a, p. 272). Por lo tanto las guerras indias fueron perfilando, desde los bordes coloniales, la excusa que daba lugar a la implementación de la “Guerra Justa” (Quarleri, 2008). En más de una ocasión estas guerras eran implementadas mediante el auxilio de milicias nativas que lograban imponer orden en las dilatadas y alejadas fronteras del Imperio (Morales, 2007). Esas acciones punitivas hacia los nativos según el célebre Pedro Lozano, S.J., *historiographus provinciae*³, para 1746, en las fronteras del Chaco habían causado bajas notables entre abipones y mocobíes al mismo tiempo que daba lugar para que algunos nativos pidieran el auxilio de las tropas hispano-criollas y así poder hacer frente a sus enemigos. El panorama de las fronteras aparecía de modo complejo. En cercanías de Salta

[...] salieron de su País ducientos y cincuenta Isistines á pedir auxilio al Gobernador, por verse acosados delos Mocobies, y otros Gentiles del Chaco [...] Azia la frontera de Santiago del Estero no les ha ido mejor á los enemigos [...] lograron los Santiagueños un buen suceso en la entrada que hizo por Septiembre el Teniente de Gobernador de dicha Ciudad Don Francisco de la Barreda [...] salio dho Barreda con los 200 restantes, y dando albaño á una rancheria mató en refriega catorze Indios Gxandules, rescató una Señora española, y una Mulata esclava, ambas de Salta, é hizo noventa Mocobíes, y Abipones prisioneros: quitóles mas de quinientos cavallos, muchas mulas, quarenta vacas lecheras, bueyes, ovejas en buen numero, & bastantes patacones, plata labrada ya cortada en piezas, y otros muchos trastes delos que ha robado estos años al español [...] (A.R.A.M., 1746, f. 2).

Por el lado de Corrientes la situación tampoco era claramente favorable ni para nativos ni para los pobladores de aquella ciudad.

Por la frontera delas Corrientes han executado tambien los barbaros Abipones grandes hostilidades en

venganza dela matanza, que los Correntinos lograron hazer en ellos por Henero de 1745. Convocaronse pues muchos de esta Nacion, y pasando el gran rio Paraná dieron el primer asalto el día tres de Noviembre, de dicho año a distancia de solas tres leguas dela Ciudad delas Corrientes, y mataron veinte y seis españoles, y cautivaron buen numero de personas de ambos sexos (A.R.A.M., 1746, f. 3).

La referencia de Lozano si bien extensa muestra no sólo las posesiones nativas logradas mediante los reiterados asaltos en las fronteras sino que permite corroborar que la guerra para los nativos representaba un modo de acumular bienes a la vez que ocasionaba pérdidas humanas notables que se harían sentir entre los nativos sobre todo atendiendo a que las muertes de los suyos no pasaban desapercibidas. Dentro de la misma tónica en que se aludía a la borrachera, como el preludio de las acciones armadas – es decir como algo propio de salvajes “sin mas cuidado que el vivir” –, se decía que en los convites de bebida los nativos daban cuenta de los sucesos pasados. “Luego que comienzan á calentarse con la chicha, traen á la memoria todos los agravios pasados, y presentes...” (A.H.C.J., 1768b, s.p.). Aspecto que sin dudas nos deja entrever que para los nativos las muertes en los combates iban mucho allá de lo que algunas teorías y enfoques de corte romántico proponen (dos Santos, 1999).

Por el lado de Santa Fe la situación tampoco variaba para los abipones y era aquella misma que había dado lugar a la fundación de la misión de San Xavier (1743) destinada a albergar algunos mocobíes que habían encontrado en la reducción una salida a los enfrentamientos con aquellos. Joseph Cardiel, S.J., era el misionero que oficiaba de doctrinero en San Xavier y desde allí decía que en

el año de [17]44., estando yo formando el Pueblo de Mocobies haze mtro. con los Caciques Abipones, q por alli paçaban, en orden á asentar paces con todas las Ciudades, y hacerse Cristianos. Conoci q deseaban la paz, p^a librarse delos continuos sustos en q viven, y delas desgracias q experimentan en las entradas, y refriegas delos Españoles, pues aunque ellos matan muchos no desean estos el matar y cautivar á no pocos, y de tenerlos en continuo zozobro y movim^{to} por las voces, aunq las mas veces falsas, de q ya dieron santiagueños, ya

² Según el Diccionario de Autoridades de 1734 de la Real Academia Española, indolente es aquella persona insensible a la pena; por su parte se define a la pena como el castigo impuesto a aquellos que quebrantan las leyes o preceptos. Por lo tanto la indolencia indígena se encontraba asociada al desconocimiento de toda escala de valores (RAE, 2009).

³ Pedro Lozano, S. J., desde lo propuesto por Cargnel (2009) fue una figura tan controvertida para la Compañía de Jesús como prolífica por su obra. El carácter de Lozano puede ser percibido por sus mismos dichos en, por ejemplo, la Historia de la Compañía dónde señala que la tarea encomendada no era de su total agrado, si no todo lo contrario: “[...] por fin se me encomendó a mí, con harto rubor y repugnancia mía, por conocerme destituido de las prendas necesarias para satisfacer a lo que se requiere en esta empresa [...]” (in Cargnel 2009). Así se refería Lozano, en su prólogo, a las dificultades que encontraba para poder llevar a cabo el trabajo encomendado, que requirió la vista de numerosos documentos.

correntinos & y como ellos son pocos en comparación delos Españoles se sienten mucho sus muertes aunq sean pocas; y cada día estar viendo, q van à menos, y acabandose (A.G.N., 1747b, f. 1).

Estas muertes estaban siendo generadas por enfrentamientos entre mocobíes y abipones, los cuales eran motivados por problemas propios de los nativos. A esto había que sumar las acciones disciplinantes implementadas desde las fronteras. Dado que desde Santa Fe no se lograba imponer un contralor a los ánimos indígenas, según Lozano, “dispuso el nuevo Gobernador de Buenos Ayres, que el Teniente de Santa Fe Don Francisco de la Vera Múxica...”, con quién los nativos tenían trato mediante la intermediación de los jesuitas, “[...] combidase à los Abipones, y Mocobies, que hiziesen pases con la dicha Ciudad delas Corrientes [...] y que sino viniesen en esse ajuste, les intimase, que por parte de Santa Fe seles declararia también la guerra...” (A.R.A.M., 1746, f. 4). Ante la amenaza de una guerra envolvente, en vistas de lo que habían conseguido los mocobíes⁴ con su reducción y como una estrategia política los abipones aceptaban reducción.⁵ De este modo, el 8 de junio de 1748 se fundaba la misión de San Jerónimo del Rey.

La reducción misional como una expresión de la política borbónica constituyó una de las formas mediante las que se incluyó a los nativos en el cuerpo social (Weber, 2005) a pesar de las disputas que esto generó entre los distintos agentes coloniales con base en los pedidos que aquellos realizaban para que se concretaran dichas misiones. A modo de breve ejemplo, y sobre el que volveremos más adelante, podemos referir un entredicho entre uno de los miembros de la Compañía de Jesús y las autoridades santafesinas. En el proceso ya mencionado de negociación entre chaquenses y jesuitas por la instalación de las misiones en suelo santafesino, las autoridades coloniales hicieron sentir sus reparos ante la nueva política

que se estaba llevando a cabo quizás como una forma de prevenir la centralidad que la Compañía detentaba en las cercanas tierras del Paraguay, o bien a modo de proteger sus propios intereses. El jesuita Cardiel denunciaba sin medias tintas que Juan Antonio de Vera Muxica, teniente de gobernador del Santa Fe,

[...] sintio el q yo andubiera en estas cosas⁶; diciendo q à nosotros nos tocaba solam^t enseñar la Doctrina; y à el como à persona publica de formar Pueblos; el quando, el como, y en donde: assi melo dixo delante del P. Luis Diaz. Que el pueblo no convenia fuesse donde yo decia, y ellos querian [...] El P. Rector y Sup^t dela Mision favorecia mis intentos. El P. Prov^t decia q era menester contemplar al teniente, por q le necesitabamos por la soldadesca: y q despues se podia trasladar el Pueblo desde donde lo queria el teniente, à donde lo querian los indios (A.G.N., 1747b, f. 2, subrayado en el original).⁷

No podemos conocer si que los abipones conocían las disputas que los jesuitas mantenían con las autoridades residentes pero no es descabellado suponer que sí estaban al tanto de las mismas, sobre todo si atendemos a los problemas que los ignacianos habían tenido en la cercana ciudad de Asunción y la circulación de gentes que se daba por el espacio chaqueño. Con ello podemos aventurar, resistiendo no caer en la tentación de afirmar que aquello que no consta en el archivo no sucedió, que se trataba de una maniobra indígena por ocupar espacios físicos así como comenzar a detentar una mayor presencia en la agenda política de la Compañía. Si bien abipones y mocobíes eran un escollo por sus acciones, lentamente iban ganando espacio al ser incorporados, misiones mediante, en la política general de un Imperio que a medida que se expandía necesitaba de aliados con los cuales contar al momento de defender sus fronteras.

⁴ Para la misión de San Xavier las autoridades santafesinas se comprometían a entregar “para la subsistencia y logro, el asegurar hasta mil y quinientas, ô más Cavezas de ganado bacuno para q de su crianza se sustenten”; cantidad de ganado nada despreciable que posibilitaría cubrir la cuota de carne vacuna que los indígenas reclamaban (A.G.N., 1743).

⁵ Sostenemos que la reducción de los abipones fue una estrategia política con base en los dichos que el sacerdote atribuye a los abipones. Según Cardiel los abipones en la negociación que condujo a la reducción no solamente conocían la realidad económica de la nueva misión si no que además se presentaban propensos a acatar las directivas misionales. Los caciques abipones se dirigieron a Cardiel “asegurando[le] q no habian de ser como los Mocobies, q solo se han juntado en Pueblo dos Caciques; q ellos se habian de juntar todos” (A.G.N., 1747b, f. 2). Si bien resulta una constante en los pedidos nativos presentarse como dóciles, desvalidos y temerosos de su situación, aunque en más de una vez con actitud desafiante, el desarrollo de la política abipona nos permite suponer que existía una intencionalidad expresa por ocupar las tierras de San Jerónimo así como aquellas asignadas a otras misiones. Luego de que el proceso misional reduccional abipón diera cuenta de la necesidad de crear nuevos espacios de misión surgieron enfrentamientos, entre abipones y con grupos mocobies, que parecían ser *cuasi* irresolubles al menos desde la perspectiva hispano-criolla (Paz, 2005). Lo relevante de estos combates, y siguiendo la información que nos brinda Dobrizhoffer (1968), es que en el curso del conflicto sale a la luz una denuncia que nos permite sustentar nuestra hipótesis de la intencionalidad política por el control de ciertos espacios. Dobrizhoffer menciona que los enemigos de los abipones, entre los que cuenta a mocobies y tobas entre otros, “[...] consideraban que el campo donde se habia establecido nuestra misión les pertenecía, ya que nunca antes fue habitada por abipones” (Dobrizhoffer, 1968, III, p. 322, el resaltado es nuestro). El territorio cuestionado es el que corresponde al ocupado por la misión de San Fernando (la actual ciudad de Resistencia) la cual fue creada en 1750.

⁶ Esta mención de Cardiel hace alusión a sus reclamos ante las autoridades santafesinas a los efectos de poder concretar la misión en los terrenos que los nativos elegían para tal fin. La elección del lugar dónde la misión se concretaría se dejaba a los indígenas. Lo cual generó enconos como este que citamos. Por otra parte este mismo punto de que los nativos elegían los lugares dónde la misión se llevaría a cabo permite reforzar aquella hipótesis de la competencia por los espacios entre distintas unidades sociales nativas. Hemos ampliado esta hipótesis de trabajo en Paz (2009).

⁷ El entredicho entre el jesuita y el teniente de gobernador es por demás interesante sobre todo poniendo atención a por qué Vera Muxica quería interponer sus intereses en el proceso de reducción. Cardiel afirmaba que aquel deseaba que la misión se concretara “[...] sino allí cerca de la Ciudad en unas tierras suyas en el camino derecho de S. Tiago. [y que] Los indios no venian en ello, diciendo q eran sus tierras, y esas cosas...” (A.G.N., 1747b, f. 2). Esta mención es aquella que se suprimió en el cuerpo del texto pero que no puede pasarse por alto para de poder comprender cabalmente la lógica de intereses contrapuestos.

Abipones versus Mocobíes, ¿un juego de oposiciones?

Los sacerdotes jesuitas, ya una vez en el exilio, nos legaron contribuciones literarias que son verdaderas etnografías, aún antes que aquella se constituyera como tal. Esta “literatura del exilio” comenzó aún antes que la expatriación se sucediera y nos legó obras para el estudio del Chaco que, como las de Lozano (1733) o la de Dobrizhoffer (1968 [1783-1784]), son verdaderas piezas que pueden considerarse y analizarse como una respuesta a un medio hostil que albergaba poblaciones no menos indómitas (del Rey Fajardo, 2007, p. 119). Claro que Lozano no pertenece al exilio jesuítico pero sí puede haber constituido un excelente ayuda memoria para la redacción de una obra como la *Historia de los Abipones* (Dobrizhoffer, 1968). Lozano no sólo consultó la mayoría de los archivos existentes para su tiempo sino que además recopiló documentos que luego se perdieron (Cargnel, 2009); con cual no sería difícil que los sacerdotes ya de regreso en Europa consultaran esta obra ya no como un escrito destinado a captar nuevos misioneros sino como una obra erudita. Sea como fuere la importancia de estos trabajos es innegable y nos permiten conocer buena parte de la vida de los nativos y de las relaciones sociales que los mismos entablaban.

Lo que no podemos ni siquiera avizorar es qué representación tenían los indígenas de *sí-mismos* en su relación con los hispano-criollos aunque podemos aventurar que sí conocían, o al menos manipulaban, la idea que aquellos tenían de ellos. En toda esta literatura del exilio aparece la idea de una sociedad indígena preñada de conflictos en aras de estatuir un *statu quo* donde un sector de la sociedad, – *grosso modo* indígena o “blanca” –, sea la que se imponga por sobre los demás; o bien donde su lógica social-relacional predomine. Ahora bien si aceptamos que la cultura no tiene independencia por sobre la actualización de las relaciones sociales y que esas relaciones varían en el espacio y en el/con el tiempo (Viveiros de Castro, 2002, p. 120), entonces estamos en presencia de aquello que el antropólogo *brasileiro* menciona como una alteridad discursiva. La pregunta que se formula, y que aquí reproducimos, es ¿qué pasa cuando el discurso del nativo funciona dentro del discurso del antropólogo, de modo de producir recíprocamente un efecto de conocimiento sobre ese discurso? (Viveiros de Castro, 2002, p. 115). Claro que los funcionarios coloniales lejos estaban de ser antropólogos interesados por los sentidos que los nativos brindaban de su existencia a partir del discurso. Sin embargo la documentación que existe sobre los indígenas, en respuesta a la afectación de

los intereses hispano-criollos, posibilita si bien no conocer a ciencia cierta la percepción de *sí-mismos* de los nativos, sí poder dar cuenta de la forma en que presentaban a quiénes querían denostar y dejar atrás en el proceso de negociación con los agentes coloniales. De este modo, y en esta sección, veremos cómo los abipones se presentaban a *sí-mismos* por oposición a los mocobíes como un conjunto homogéneo y contrastante al tiempo que esta negociación nos permite analizar sus disidencias internas derrumbando así una cierta idea de esencialismo y pureza que rondaría en torno de “lo abipón”, o bien de “lo mocobí”.

Como ya señalamos los indígenas eran quienes elegían los lugares para que las misiones se concretaran. Claro que junto con ello lo que encontramos de por medio son los planes jesuíticos de concreción de un orden social basado en el establecimiento ordenado de misiones que colectaran a los indígenas de un mismo grupo social y cuidando que los nativos no fueran presa de la codicia de los españoles. En lo que concierne a las dificultades para lograr la conversión de los nativos, de nuevo, Joseph Cardiel, S.J., en referencia a aquellos mocobíes que habían pedido, y concretado, la misión de San Xavier menciona que “los mocobies aun estan en peor estado. Despues de haberse ido mhos, el año pasado habia solas nueve Familias estables según me dixo su Cura. Despues aca he oydo q se fue su cacique Principal; y q en tres años van ya gastados en darles de comer y vestir [...]” (A.G.N., 1747a, f. 3). La forma para poder revertir el que los indígenas abandonaran las misiones era, al parecer, una cuestión mínima. “Este medio es el q nos falta poner aquí: hacer Colonia de Indios Christianos en las tierras de esta especie de gente, no en las agenas...” (A.G.N., 1747a, f. 3). Lo mismo sostenía el Padre Provincial, Diego de Horbegoso, quién a fines de 1747 exponía cuáles eran las condiciones que se debían de respetar para que los abipones se redujeran a pueblo. “Señor Gob^{or}, vamos claros: estos Cavalleros, y en especial este Ten^{te}, han pretendido que el Pueblo de los Abipones se funde cerca de esta ciudad, aun viendo q los indios no querian, sino tierra adentro en su nativo suelo” (A.G.N., 1747c). Una vez más aquí aparece esta cuestión de los pedidos de asentamiento en lugares específicos que los indígenas perciben como propios, o bien de los que pretenden apoderarse.

Siguiendo al padre Cardiel conocemos que los planes de ordenamiento territorial que tenía implicaban el siguiente reparto. “A los mocobis en S. Fe la tierra, en que estan, y âlos Abipones en medio de S. Fe, y las Corrientes, al Poniente del Parana, en sus orillas, sitio en q â mi y al teniente pidieron fundar Pueblo, y el Diablo lo devasto todo, quede ya colonia de S. Tiago y de ntra S. de Fe, pueblos grandes, y acomodados [...]” (A.G.N., 1747a, f. 4). Una disposición que desde los planes parecía dejar en claro

qué espacios reclamaba cada uno de los grupos indígenas. Ya de los abipones y de su intencionalidad de reducirse Dobrizhoffer nos hace saber que “se dejó sabiamente que los abipones eligieran el sitio donde se establecería la ciudad. Estos eligieron la costa norte del río que los españoles llaman Del Rey y los indios Ychimaye, de las calabazas. Este lugar dista de Santa Fe setenta leguas” (Dobrizhoffer, 1968, III, p. 121). Estas elecciones eran el resultado de los diálogos previos que algunos caciques mantenían con los misioneros y que finalmente posibilitaban la reducción.⁸ Ahora bien, más allá de las deserciones de los nativos de las misiones lo que aquí se presenta como relevante es el hecho del diálogo entre misioneros e indígenas sobre el particular punto del terreno a habitar. Más allá de las pretensiones de cada grupo por sobre los diferentes espacios lo que nos interesa rescatar es aquella mención constante que los sacerdotes hacen a que los nativos elijen los lugares dónde se va a efectuar la reducción.

El pedido de misión por parte de los indígenas nos posibilita ver una serie de fenómenos que hace aún más interesante esta participación de los nativos en la historia colonial. Por un lado es necesario volver sobre el punto aquel de que el pedido de misión, así como los pleitos que los *kurakas* andinos vehiculizaban, no hacen más que reforzar el orden colonial (Poloni-Simard, 2005). Un proceso que permite la consolidación de aquellos que oficiaban de intermediarios, ya fueran indígenas reconocidos – o nó – como caciques; misioneros u oficiales a cargo de las fronteras. En segundo lugar, y de la mano del punto anterior, hay que reconocer que estos mismos pedidos son los que nos permiten volver sobre aquel diálogo de sentidos entre dos, o más discursos, que se elaboran sobre los indígenas. Así conocemos, parcialmente, lo que los indígenas pedían, las formas en que los hispano criollos negaban los pedidos sobre la base de argumentos que ponían el dedo en el renglón de la necesidad de gobernar a los indios y cómo los mismos eran cuestionados desde los objetivos de la Compañía de Jesús. Por más que los indígenas así no lo desearan las misiones se convirtieron, allende los “éxitos” conversionales, en espacios de hispanización. Lugares dónde los nativos, y en este último caso en particular los abipones, iban transitando lentamente el camino de la incorporación al orden colonial mediante la penetración de las prácticas ilustradas de ordenación de las realidades políticas.

Ese orden que se imponía a modo de “rejilla étnica” y que muestra el poder de la Corona (Giudicelli, 2007 y 2005, respectivamente) es el mismo poder al que los nativos recurrían a modo de protección contra los ataques de sus enemigos, fueran estos de cualquier bandería política. De este modo se comienza a sellar un pacto colonial que imponía, sin lugar a dudas, desigualdades. Pero esa misma desigualdad que reconoce a unos por sobre otros no es más ni menos que la aceptación, y legitimación, por parte de los indígenas de un orden social, pensado y administrado por otros (Poloni-Simard, 2005) que parece ser el indicado para poder llevar adelante proyectos propios de los nativos como disputas por tierras o la conformación de bases políticas para el sustento de diferenciaciones sociales que con el tiempo devendrían en hereditarias.

Los pedidos de misión siempre dejen entrever el modo en que se apela. Es decir, bajo las formas en que los indígenas creen que deben de realizarlo (Fassin, 2000, p. 960). Para ello arguyen el temor a ser encomendados, del hambre que padecen o que se encuentran cansados de las guerras con españoles así como con otros grupos indígenas. Claramente juegan con la imagen que la Compañía tiene de la alteridad⁹ y desde la cuál se buscaba construir un nuevo orden para el orbe (Imbruglia, 2005); las tierras americanas, y los márgenes del Chaco, eran el lugar indicado desde dónde levantar ese cristianismo universal que proponían. Para poder jugar con su propia imagen, los nativos debían de inscribir sus pedidos, y las “malas artes” ajenas, en un contexto de credibilidad. Para ello resultaba necesario que los abipones construyeran una imagen favorable de *sí-mismos* y denostaran a los otros grupos.

La forma mediante la cual comenzaron a construir esta lógica discursiva que los presentaba como distintos de los mocobíes se basaba en aquello que ya señalamos con anterioridad. Los caciques abipones, todos, se congregarían en la misión de San Jerónimo del Rey y desde ella proponían una paz global con las principales ciudades del espacio rioplatense en lo que se puede considerar como estrategia política tendiente a lograr el espacio de San Jerónimo. Sin embargo, este armisticio con las fronteras internas lentamente mutó en una enconada lucha dónde un cacique abipón, conocido como Ychoalay entre los suyos y como Joseph Benavidez entre los hispano-criollos, hacía la guerra contra los suyos a los

⁸ El mismo Cardiel da cuenta, una vez más, de este punto. “Asentaron con migo q formarían Pueblo en heste de S. Lucia como 50 leguas de S. Fe arriba, en su vanda occidental del Paraná, y q harían paces [con] Cordoba, y las demas ciudades. Vine yo en este tiempo á S Fe, y hice Misión en las Estancias. Mientras la hacía 50 leguas dela Ciudad, vino á ella el principal Cacique llamado Resciquisqui con 20 Indios á llevarme á mi pa formarles Pueblo, como álos Mocobíes en el sitio señalado. Es dicho Cacique de palabra, y de alguna honra. Dixerónle, q aun no era tpo q volviese dentro de algunos meses [...]” (A.G.N., 1747b, f. 2).

⁹ Un célebre escritor de la Compañía de Jesús, en su referencia hacia los mocobíes da cuenta del tenor de los argumentos utilizados para solicitar misión. El padre Peramás decía que “los Mocovíes, indios feroces y crueles en otro tiempo y que resultaron después cristianos excelentes, públicamente confesaban, entre otras cosas, por qué se entregaron; y que había sido por esto: que en el período de las consabidas lluvias, encontrándose impedidos de cazar y pescar, llevaban una vida muy difícil y esperaban que en la ciudad de S.F. Javier les sobrara el alimento” (Peramás, 2004, p. 61).

efectos de ser él mismo el ejecutor de la paz acordada en y desde la misión.

Joseph Benavidez, otrora el azote de las fronteras al que refería Lozano (A.R.A.M., 1746), en la misión de San Jerónimo del Rey se aprestaba a ocupar un lugar central, “aunque éste no tuviese la suma autoridad sobre los demás habitantes [...]”. La forma de lograrlo era que “[...] todos los asuntos [fueran] moderados en la fundación por su consejo y su autoridad” (Dobrizhoffer, 1968, III, p. 148), lo cual le iba generando la amistad del misionero y el reconocimiento por parte de las autoridades coloniales fronterizas que veían en él un fiel ejecutor y guardián de la paz mediante el arte, cuestionado, de la guerra.

Los conflictos armados al mismo tiempo que eran criticados por las autoridades coloniales dado que ponían en peligro la integridad de las personas y de los bienes de las mismas, permitían que Ychoalay fuera reconocido como un cacique que acumulaba poder (Paz, 2005) y que en cierta medida era un mal necesario dado que podía imponer su voluntad y que algunos otros personajes de la política abipona dejaran de asaltar los caminos. El padre Joseph Brigniel, S.J., compañero de Dobrizhoffer en la misión de San Jerónimo del Rey, ante las continuas incursiones punitivas que lanzaba Benavidez refería, con preocupación pero a la vez con esperanza, “no se en que parara esta empresa, [pero] puede ser que el Petiso alfin se acoja á Cruz y Campana” (A.G.N., 1752a) Ychoalay, por otra parte, jugaba el rol de soporte de las autoridades fronterizas para hacer cumplir las directivas imperiales: “El cacique Joseph Ychoalay de la Reducción de San Gerónimo [marchó] auxiliando con algunos de sus indios al Capⁿ y soldados que fueron a la diligencia de orden su Mx^s [...]” (A.G.N., 1752b). Acciones que redundaban en el reconocimiento de aquel cacique por parte de los vecinos de Santa Fe, dejando en claro que los abipones reducidos en San Jerónimo del Rey no eran malhechores. “Dn Joseph del Barco vezino de esta dha ciudad a quien jura [...] por ynterposicion del Cacique Joseph de Ychoalay del Pueblo de San Gerónimo desta Jurisdiccion que paso auxiliando a la Gente española, y que aquellos Indios de dho Pueblo de Santiago del Estero [Concepción] son los que hazen los daños”.¹⁰

Unos años más tarde de esto que referimos aquí, ante la iniciativa de los mocobíes por concertar una nueva misión para ellos y así acercarse a los espacios linderos con Asunción, un grupo de abipones disidentes con Ychoalay encaraban un nuevo pedido de reducción. Lo cual desalentó los ánimos mocobíes pero posibilitó

que Ychoalay nuevamente desplegara su rol como intermediario entre los abipones y las autoridades coloniales. “Joseph Benavides dize que se anima á irse á dicha ciudad del Paraguai, si es que Vd pondra seguridad de su persona, le de quién le acompañe, la qual ida si se efectua puede ser que surta efecto la fundacion de dicho Pueblo, por lo mucho que los señores paraguayos lo desean” (A.G.N., 1760). Así, con un conflicto de intereses por demás explícito, comenzaban las relaciones para la fundación de lo que se convertiría en la reducción de San Carlos del Timbó en 1763. Benavides mediante su pedido de protección para su integridad física demostraba su capacidad como pacificador de los abipones rebeldes, al tiempo que lentamente comenzaba a exigir, de forma sutil, algunas cuestiones como aquella de una persona que lo acompañara. Si podía exigir, quiere decir que podía brindar ciertos beneficios.

Estas menciones documentales son las que nos permiten ponderar las relaciones políticas que construyeron los nativos con base en las negociaciones que los mismos podían encarar de cara a que otros indígenas se incorporaran lentamente en ese orden colonial que se afianzaba lentamente al paso que la crítica hacia las guerras indias crecía de la mano de la necesidad de una paz fronteriza. En ese proceso general la intermediación de la Compañía de Jesús, como un agente de la Ilustración, jugó un rol vital y a la vez peligroso para la Corona. Coronel (2007) afirma que la Compañía de Jesús fue el artífice del surgimiento de una cultura política entre los criollos, y que nosotros proponemos extender hacia los abipones al menos en este caso en particular. El mayor logro de esa cultura política se materializó en la “definición de justicia como sinónimo de valor que se deriva de la noción de *vínculo social*” (Coronel, 2007, p. 196). Lo cual permitía a los súbditos de la Corona, una vez disuelto el vínculo que los unía con las Cortes, cuestionar la justicia de la dominación y de ese modo poder consolidarse en un nuevo cuerpo de relaciones sociales. Vínculos nuevos que *a posteriori* de la Expulsión, facilitó el camino ascendente de Ychoalay al punto de ser convocado como fiador de las cuentas que presentaba el Administrador de los pueblos mocobíes (A.G.N., 1773) ante el reclamo de aquellos por el abuso que se hacía de sus bienes (A.G.N., 1771).

En este punto es dónde podemos dar cuenta de la imagen que los mocobíes tenían de aquel indígena reconocido por las autoridades coloniales. Los mocobíes argumentaban que Benavides “se mueve natural [y es] reciproco insaciable enemigo deaquellas naciones como

¹⁰ A.G.N. (1752c). Junto con la declaración de del Barco se encuentra el testimonio de otro vecino llamado Pedro Manuel de Auzmenda. Los dichos de unos y otros son casi textuales lo cual es un indicador de las relaciones sociales de Benavidez con los vecinos santafesinos.

desu difunto Jefe Paykin, por haber logrado la facilidad de dejar de Correx^{or} Interino con gusto de todos los Avipones del Pueblo de Sn Geronimo âel Cacique Laberuquin, Indio rico que ama la quietud p^r q^e siendo de nac^{on} avipona tiene una proxima [conexión] de parentezco con la Mocovi” (A.G.N., 1776b). La denuncia mocobí da cuenta de aspectos interesantes.

Los abipones tenían vínculos de parentesco con los mocobíes pero los mismos no parecían ser significantes en un contexto dónde primaban los intereses económicos y políticos de un abipón que, amén de algunas disidencias internas, era la cara visible de la política pactista. Lo que los mocobíes a su vez denuncian es que una nueva forma de gobierno se daba entre los abipones mientras Ychoalay hacía la guerra contra ellos. La delegación del poder sin lugar a dudas fue sentida como una innovación política perniciosa para los mocobíes; caso contrario no se hubiera puesto reparo en este punto. Esa misma “modernidad” de la política abipona era la que posibilitaba que Benavidez continuara cosechando amistades poderosas. Una relación nada despreciable era aquella que manifestaba el Gobernador de Paraguay, en sendas cartas dirigidas a Benavidez, cuándo refiere al cacique como “mi amigo” y dónde se ofrecía en persona a castigar a los mocobíes que lo ofendían (A.G.N., 1775). Lamentablemente, de momento, no conocemos si es que estas cartas tuvieron respuesta o el uso que Ychoalay hizo de las mismas. Lo que si podemos afirmar es que las lides entre abipones y mocobíes continuaban. Benavidez, con base en su prestigio y como una forma de continuar acrecentándolo, seguía en su lucha secular contra éstos últimos. Por ello, y en reconocimiento de su persona, “el Gobernador del Paraguay insistiese en acalorar al Cacique Benavidez, aunq^e no lo pueda creer, por que su intension no sea otra que el buscar todos los medios pa^a castigar o contener las muertes y robos y estragos que continua^{te} hacen âquellos infieles en la Provincia que esta asu cargo” (A.G.N., 1776a).

Desde la cálida Asunción se daba crédito para continuar con una línea política inaugurada casi 30 años antes cuando el entonces Ychoalay prometía una paz duradera en las fronteras del Paraná-Paraguay. Los mocobíes eran declarados oficialmente infieles, y podríamos decir indolentes dada la consecuencia de sus actos, y los abipones – representados por Benavidez – sujetos bien intencionados. Lamentablemente de buenas intenciones no se vive. Ychoalay/Joseph Benavidez, un 25 de mayo de 1776 moría. Luego de un breve período dónde el poder acumulado por éste recaló en una suerte de

regente, su hijo Miguel Gerónimo, al alcanzar la mayoría de edad, se hacía cargo del legado de su padre. Herencia que incluía las rivalidades con los moradores de San Xavier así como la codicia que el rico pueblo de San Jerónimo del Rey despertaba en los administradores coloniales.

La codicia y la justicia

La Expulsión de la Compañía traía nuevos problemas por resolver. Desde lo vinculado con lo doctrinal algunos indígenas realizaban denuncias que en otros tiempos podrían haber escrito los sacerdotes jesuitas descubriendo la indolencia nativa.

Domingo Nevedanaca, Captⁿ y Corregidor de este Pueblo de Sⁿ Fran^{co} Xavier [de mocobíes]. Junto con el Cabildo y toda la gente de su Pueblo suplicamos a VE nos haga el favor de que el P. Fray Julian Obelar dela Orden de Nuestra S^{ra} dela Merced beng a nuestro Pueblo [...] por que el que esta Actual de Compañero no lo queremos que es el P. Fray Fran^{co} Bilches por que este nos trata mal nos amenas a acada paso no ayuda el Cura y con Todos quiere pelear y por guapo quiere pasar.¹¹

Los abipones por su parte parecían no aceptar al nuevo misionero. Éste decía que luego de “3 años, dos meses y 26 días” (A.G.N., 1780b) no había logrado ningún cometido entre los abipones y refería a los malos tratos que el cacique corregidor le propinaba. Los nativos parecían desconocer la autoridad de los sacerdotes corroborando una denuncia que se realizó a poco tiempo de la Expulsión comparando los genios y habilidades de los jesuitas con los de los misioneros recién llegados, “porque en los curas actuales no hai la eficacia que en aquellos [los jesuitas], sino antes se reconoce una gran tibieza principalmente en este cura del Pueblo de San Xavier [...]” (A.G.N., 1768).

En los años de existencia de San Jerónimo de Rey, y bajo la tutela de Ychoalay, más allá de los ataques que sufría de eventuales enemigos, se había forjado un patrimonio económico al parecer nada despreciable. Los asaltos a los indios reducidos continuaban pero esta vez perpetrados por hispano-criollos vinculados con las autoridades santafesinas. La situación en las fronteras era compleja y los indígenas no estaban dispuestos a soportar agravios que consideraban injustos.

Al menos así lo entendía Miguel Gerónimo Benavidez quién presentaba, en Montevideo, ante el

¹¹ A.G.N. (1772). Dos días después de esta queja el capellán de dicho pueblo ratificaba los dichos del cacique, sobre todo en lo hacía a los desórdenes que el cura causaba cuando se embriagaba.

Virrey Vértiz un extenso Memorial¹² dónde daba cuenta de los hechos que consideraba agraviantes para su condición de reducido y “civilizado” en contraposición a infieles y malos administradores que usufructuaban de la riqueza de los ex pueblos de misión. A partir de este documento no sólo podemos dar cuenta de la percepción y juicios que los abipones tenían de aquellos otros que saqueaban sus pueblos si no que además contamos con una excelente muestra de cómo la modernidad impulsada por la Compañía fue adoptada por una porción de los chaquenses; sobre todo atendiendo al respeto del derecho divino a la propiedad privada, la no condena al que trabajaba honestamente para aumentar su patrimonio y sí, en cambio, era culpable el mal administrador (Gonzalbo Aizpuru, 2007, p. 35).

El contenido del Memorial es por demás explícito pero no solo en el punto de la denuncia de los robos perpetrados en el pueblo de San Jerónimo del Rey. Este documento es significativo dado que mediante él Miguel Gerónimo no sólo refuerza el orden colonial, y dentro del mismo su posición de cacique corregidor, si no que el documento aúna conceptos jurídicos hispano-criollos con normas jurídicas indígenas (Itier, 2005, p. 47). Todo ello para colocar a Miguel Gerónimo, aún más, en el centro de la trama de las relaciones políticas coloniales y dejar en claro su rol dentro de la comunidad de los abipones. Confrontemos los dichos de Miguel Gerónimo.

“[...] los Mocobíes de San Pedro y San Javier roban nuestros caballos, [juntos con] algunos de los vecinos de aquella ciudad [de Santa Fe], y que los comerciaban con las Naciones Infieles, y Reducciones de la Costa del Río Colorado [...]” (A.G.N., 1780a, f. 3). Ante esta luctuosa situación, continúa diciendo: “Mi Pueblo se halla en el último transe de abandonar Su Reducción, y volverse a los campos, llevándose los ganados y bienes que puedan, y a fuerza de mi Persuasión, y amenazas he podido contenerlos hasta ahora [f. 2]” (A.G.N., 1780a, f. 2, el énfasis es nuestro)¹³.

Es decir, sólo Miguel Gerónimo podía controlar a los suyos por una vía que podía ser criticable por lo que la misma implicaba tal como veremos, pero para el cacique esa era la forma de poder asegurar al Virrey la continuidad de la reducción en poblado. Esto era así porque

la protección que merece mi Pueblo, de el Teniente de Santa Fe, nuestro Administrador y otros, ha sido som-

eterse a los mocobíes, de las reducciones de San Pedro, y San Javier para que impunemente nos acometan diariamente como si fuésemos Infieles y que cuando por si solo no lo puedan hacer, a su salvo lo hagan interpolados con los Infieles [...] (A.G.N., 1780a, f. 10).

Si el Teniente, Administrador, Protector, y otros de Santa Fe, no abrigasen semejantes invasiones, es manifesto que alguna demostración se hubiera hecho contra los Mocobíes, y que nuestros bienes se hubieran restituido pero como las utilidades de estos robos, y de nuestra desunión se convierte en sus utilidades, todo se encubre y nuestra destrucción va en aumento (A.G.N., 1780a, f. 11v.).

La denuncia sobre la connivencia de intereses entre los mocobíes y los administradores coloniales implica un fuerte posicionamiento político dado que prácticamente lo que se está denunciando es un crimen *lesa maiestatis*. Empero, como señalamos más arriba, Miguel Gerónimo ofrecía una solución a los problemas de las fronteras, los robos, las muertes y las fugas. Nuevamente él mismo sería quién la encararía y, en cierto modo, estaba buscando en el Virrey, tal vez, un aliado del talante del Gobernador del Paraguay tal como su padre había contado en su momento. He aquí la solución.

No ha hecho Santa Fe con sus Mocobíes lo que la Nación Avipona [sic] que ha sido acabar con todos sus Parientes Avipones que embebidos en su honor y libertad no querían reducirse, y sujetarse a reducción, sino vivir en la fiereza y latrocinio de los caminos matando y devorando a cuantos encontraban hasta que mi parcialidad, tomo la resolución [f. 13v.] de hacer entradas tierra adentro amonestados cada reducción y últimamente procuro rendirlos por amistad pero viendo que no podía sujetarlos determino exterminarlos a todos por quitar ese suplicio a Españoles de la carrera del Perú hasta que los acabo [...] (A.G.N., 1780a, fs. 13v-14, el énfasis es nuestro).

Sin lugar a dudas una determinación poco sutil pero efectiva para intentar consolidar su lugar dentro de la estructura política chaqueño-santafesina de las fronteras y

¹² Según el Diccionario de la RAE, en su edición de 1734, Memorial se define como “papel o escrito en que se pide alguna merced o gracia, alegando los méritos o motivos en que funda su razón”. Con base en esta definición y de acuerdo al contenido del documento, creemos pertinente nombrarlo de esta manera.

¹³ La alusión a la posibilidad de que los suyos abandonen el poblado y regresaran a su estado de *gentilidad* parece ser una constante en los reclamos que los caciques hacían ante las autoridades coloniales (Giudicelli, 2005, p. 166; Itier, 2005, p. 46). Si aquellas no intervenían en su favor, reforzando la autoridad del cacique, las mismas serían, entonces, las culpables directas de que los nativos se transformaran, de nuevo, en salvajes aturridos. Esta misma suerte de amenaza con la posible fuga de los congregados, ya la había realizado, Ychoalay a Dobrizhoffer años atrás. Al momento en el que el conflicto entre dos bandos abipones adquirió su momento más álgido Ychoalay señaló a su doctrinero “[...] nuestro pueblo, todo él, está meditando en abandonar esta reducción y la amistad de los españoles; y no tengo qué oponerles” (Dobrizhoffer, 1968, III, p. 168). A partir de estas referencias es desde las cuáles sostenemos, nuevamente, la hipótesis de que los nativos manipulaban las imágenes que los agentes coloniales habían construido de los nativos.

en particular entre los abipones dado que dejaba en claro que su parcialidad, y él mismo, son lo que llevaban adelante un proyecto político que implicaba la vida en poblado. Las ideas que se presentaban en el escrito que remitía Miguel Gerónimo se encontraban en total sintonía con lo que los Borbones pretendían: eliminar los enemigos internos y un mayor control de sus posesiones americanas. Lamentablemente no conocemos si es que se dio respuesta a este reclamo. Lo que sí podemos afirmar es que el poder centralizado que detentaba Miguel Gerónimo se fundaba en la ausencia de interlocutores que disputaran de forma efectiva su lugar dentro de la sociedad abipona; a lo que deberíamos de sumar que un contexto político-económico poco favorable para su pueblo pero que posibilitaba justificar sus acciones.

Los abipones, del protagonismo al ¿olvido? Algunas conclusiones

El documento al que hacíamos mención es mucho más extenso de lo que aquí presentamos. La información que aporta es más que valiosa para conocer tanto el pensamiento político de al menos un sector de los nativos al mismo tiempo que posibilita dar cuenta de algunos aspectos de las economías de los pueblos de indios sobre fines del siglo XVIII (Paz, 2007). Sin embargo lo que rescatamos en esta oportunidad es aquello que Chanady (1997, p. 2) denomina como la creación de una imagen positiva de *sí-mismos* de cara a la relación que se establece con otros grupos. El discurso político de los abipones desde los momentos en que aceptaron la reducción misional es muy claro. Se presentan a *sí-mismos* como un conjunto político con disidencias internas que se manifestaban mediante las distintas cabezas políticas pero que hacia fuera, en su relación con los mocobíes o los hispano-criollos, se nos aparece de forma taxativa. Es decir, los ataques que lanzan más allá de sus fronteras permiten comprobar la existencia de un territorio controlado por los abipones. Lugar dónde no permitían que otros se entrometieran dado que eso afectaba sus intereses económicos al mismo tiempo que cuestionaba las políticas propias. Por más que los nativos no residieran en *urbs* eran sujetos políticos.

Esa política y su análisis es la que nos permite de-construir las unidades culturales discretas que la Colonia y sus agentes crearon. Un problema por demás tratado en la historiografía aunque no así aquel de cómo se percibían los abipones a *sí-mismos*. En este sentido estimamos que el Memorial es un documento único para ver las formas en que los abipones referían sobre ellos mismos y sobre los demás. Mediante él es que podemos proponer el impacto de la Ilustración, y de la prédica política de los jesuitas, entre los nativos. Por más que sobre los indígenas pesen una serie de

categorías que los presentaban como indómitos, indolentes, feroces, ladinos, etc., no por ello debemos de negar la oportunidad de pensar en las formas en que ellos mismos se pensaban y reflexionaban sobre su lugar en el mundo.

No podemos conocer el impacto que entre los indígenas tuvieron las políticas nativas que quedaron plasmadas por los documentos. Lo que sí podemos conocer es que los abipones en este caso, por un lado, fueron, incluso desde mucho antes de la política reduccional jesuítica, el resultado de los diálogos políticos que la antropología denomina como hibridez. Por otro lado, esa misma hibridez genera, hacia los afueras de la comunidad política, una construcción discursiva y simbólica artificial que posibilita identificar grupos como entidades culturales discretas (Chanady, 1997, p. 5). De este modo se refería el abipón sobre aquella comunidad de gentes a la que representaba: "Don Miguel Gerónimo Venavidez, corregidor, y cacique principal de la Nación de Indios Abipones del Real Pueblo de San Gerónimo situado en la costa occidental de la margen del Río Paraná [...]. Por si, y en nombre de todos los Individuos de la Parcialidad de su Pueblo, y en acción de los Otros de sus Parciales y moradores (A.G.N., 1780a, fs. 1-1v).

Luego de esta presentación ante las autoridades coloniales la vida de los abipones, como la de tantos otros, continuó. A pesar de ello la centralidad de los abipones en el cuerpo documental comienza a decrecer y aún no hemos podido determinar el por qué de ello. Quizás se diluya por la adopción de los nombres cristianos lo cual dificulta el rastreo de su devenir. No obstante ello sabemos que para 1806, Juan Benavidez, hijo de Miguel Gerónimo, era acusado de desertor del Cuerpo de Blandengues de Santa Fe pero rápidamente se lo indultaba dejando en claro que era hijo del difunto cacique (A.G.N., 1806). Este indulto tal vez se dictaba por contar con un capital social relacional, basado en su historia familiar, ampliamente conocido en las tierras santafesinas, por ser un pulpero reconocido como "español casado" como ya se registraba en el Padrón levantado en 1783 en Domingo Soriano (Frega, 2007, p. 111-112) o bien por ser la cabeza de 32 lanceros, de un total de 150 que tenía el pueblo de San Jerónimo, que respondían a sus órdenes (A.G.N., 1803). Por su parte Don José Benavides, hermano de Juan, con 400 lanceros, en 1816, se presentaba ante el Cabildo de Montevideo para solicitar reducción ante Artigas (Acosta y Lara, 2002, p. 52). Hasta aquí hemos podido, por ahora, seguir los pasos de la familia Benavidez.

Conocer los derroteros políticos de una facción, coincidente con una familia indígena, supera el objetivo de una mera historia política. Estudiar las políticas indígenas es volver sobre los principios y efectos mismos de la Ilustración: crear sujetos políticos. A pesar de que las

prácticas de los abipones afectaban a las ciudades dichas políticas no tenían lugar en ellas. Se trataba de políticas sin ciudades, eso mismo podemos concebirlo como un efecto, quizás no deseado, de la Ilustración.

Referencias

- ACOSTA Y LARA, E. 2002 *El País Charrúa*. Montevideo, Fundación Bank Boston – Librería Linardi y Risso, 231 p.
- BACIGALUPO, L. 2007. Introducción. In: M. MARZAL; L. BACIGALUPO (eds.), *Los Jesuitas y la Modernidad en Iberoamérica (1549-1773)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico – IFEA, vol. I, p. 15-29.
- CARGNEL, J. 2009. “La historia de la Compañía” y “La Historia de la conquista” parecidas pero no iguales... *Nordeste. Resistencia*. [en prensa].
- CHANADY, A. 1997. La hibridez como significación imaginaria. In: LATIN AMERICAN STUDIES ASSOCIATION, Guadalajara, 1997. *Anales...* Guadalajara, s.d.
- CORONEL, V. 2007. Santuarios y mercados coloniales: lecciones jesuíticas de contrato y subordinación para el colonialismo interno criollo. In: M. MARZAL; L. BACIGALUPO (eds.), *Los Jesuitas y la Modernidad en Iberoamérica (1549-1773)*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico – IFEA, vol. I, p. 187-225.
- DEL REY FAJARDO, J. 2007. Misiones jesuíticas de la Orinoquía: entre la Ilustración y la Modernidad. In: M. MARZAL; L. BACIGALUPO (eds.), *Los Jesuitas y la Modernidad en Iberoamérica (1549-1773)*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico – IFEA, vol. I, p. 105-130.
- DOS SANTOS, M. 1999. Uma tradução do guarani de papel, Clastres e Susnik. In: R. GADELHA (org.), *Missões Guarani: impacto no sociedade contemporânea*. São Paulo, EDUC, p. 205-219.
- DOBRIZHOFFER, M. 1968 [1783-1784]. *Historia de los Abipones*, Resistencia, Chaco, UNNE, Facultad de Humanidades, Instituto de Historia, 3 vols.
- FASSIN, D. 2000. La supplique: stratégies rhétoriques et constructions identitaires dans les demandes d’aide d’urgence”. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 55(5):955-981.
- FREGA, A. 2007. *Pueblos y soberanía en la revolución artiguista: la región de Santo Domingo Soriano desde fines de la colonia a la ocupación portuguesa*. Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 352 p.
- GIUDICELLI, C. 2007. Encasillar la frontera: clasificaciones coloniales y disciplinamiento del espacio en el área diaguito-calchaqui (siglos XVI-XVIII). *Anuario IEHS*, 22:161-211.
- GIUDICELLI, C. 2005. Pacificación y construcción discursiva de la frontera: el poder instituyente de la guerra en los confines del Imperio (Siglo XVI-XVII). In: B. LAVALLÉ (ed.), *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*. Lima, Instituto Riva Agüero, p. 153-176.
- GONZALBO AIZPURU, P. 2007. La oculta modernidad jesuítica. In: M. MARZAL; L. BACIGALUPO (eds.), *Los Jesuitas y la Modernidad en Iberoamérica (1549-1773)*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico – IFEA, vol. I, p. 299-308.
- IMBRUGLIA, G. 2005. Un imperio d’età moderna: La Compagnia di Gesù. *Cromohs*, 10:1-9. Disponible en http://www.cromohs.unifi.it/10_2005/imbruglia_gesuiti.html, acessado en: 10/03/2007.
- ITIER, C. 2005. Las cartas en quechua de Cotahuasi: el pensamiento político de un cacique de inicios del siglo XVII. In: B. LAVALLÉ (ed.), *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*. Lima, Instituto Riva Agüero, p. 43-74.
- LOZANO, P. 1733. *Descripción Chorographica [...] del Gran Chaco Gualamba*. Córdoba, Colegio de Asunción, 503 p.
- MORALES, M. 2007. Violencia en el Paraíso. In: M. MARZAL; L. BACIGALUPO (eds.), *Los Jesuitas y la Modernidad en Iberoamérica 1549-1773*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico – IFEA, vol. I, p. 387-420.
- PAZ, C. 2009. “...sean conducentes á eludir las solicitudes delos Ynfieles...” La inter-relación entre nativos, criollos y jesuitas en el Chaco santafesino, vista desde la Misión de San Jerónimo del Rey. In: C. PAZ; E. CRUZ (comps.), *Historia social de la conversión: La Compañía de Jesús en la Argentina. Tomo I: La Provincia Paraguaria*, 360 p. [en prensa].
- PAZ, C. 2007. “Pues nosotros somos capaces...” Reclamos indígenas en las fronteras abipón-santafesinas: segunda mitad del siglo XVIII. *Anuario IEHS*, 22:273-300.
- PAZ, C. 2005. El nudo gordiano de las políticas indígenas de los grupos chaqueños: misiones, misioneros y guerras en la génesis de una sociedad de jefatura, segunda mitad del siglo XVIII. *História Unisinos*, 9(1):35-48.
- PERAMÁS, J. 2004 [1793]. Comentario sobre el régimen y gobierno de los Guaraníes comparados con la República de Platón. In: J. PERAMÁS; F. FERNÁNDEZ PRETINES; B. MELIÀ, *Platón y los Guaraníes*. Asunción, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, p. 27-217.
- POLONI-SIMARD, J. 2005. Los indios ante la justicia: el pleito como parte de la consolidación de la sociedad colonial. In: B. LAVALLÉ (ed.), *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*. Lima, Instituto Riva Agüero, p. 177-189.
- QUARLERI, L. 2009. *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata: Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*. Buenos Aires, F.C.E., 381 p.
- QUARLERI, L. 2008. La legitimación política de la violencia: la “guerra justa” contra la resistencia jesuítico-guaraní. In: E. CRUZ; C. PAZ (comps.), *Anuario del CEIC/4: Resistencia y rebelión: de la Puna Argentina al Río de la Plata (Período Colonial)*. San Salvador de Jujuy, Purmamarka Ediciones, p. 50-77.
- RAE. 2009. *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...]*. Compuesto por la Real Academia Española. Disponible en www.rae.es, acessado en: 22/03/2009.
- SANTAMARÍA, D. 2008. ¿Resistencia o adaptación? Sobre las relaciones interétnicas en el Noroeste Argentino en el periodo colonial. In: E. CRUZ; C. PAZ (comps.), *Anuario del CEIC/4: Resistencia y rebelión: de la Puna Argentina al Río de la Plata (Período Colonial)*. San Salvador de Jujuy, Purmamarka Ediciones, p. 13-22.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002. O nativo relativo. *Mana*, 8(1): 113-148.
- WEBER, D. 2005. *Bárbaros: Spaniards and their savages in the Age of Enlightenment*. New York, Yale University, 466 p.

Fuentes primarias

- A.R.A.M. (ARCHIVO DE LA REAL ACADEMIA DE MADRID). 1746. Carta del Padre Pedro Lozano sobre la situación en la

- frontera, de puño y letra, Córdoba, 1 de noviembre de 1746. Madrid. Jesuitas 9/7258.
- A.G.N. (ARCHIVO GENERAL DE NACIÓN). 1743. Juan Antonio de Vera Muxica, Santa Fe, 28 de junio. IX-4-1-1.
- A.G.N. (ARCHIVO GENERAL DE NACIÓN). 1747a. Dificultades q ay en la conversion delos Infieles de esra Provª del Paraguay, y medios para vencerlas, Joseph Cardiel, SJ., De las Sierras del Volcan, 20 de agosto de 1747. Sala VII; Biblioteca Nacional; MS 4390. Cuerpo 2.
- A.G.N. (ARCHIVO GENERAL DE NACIÓN). 1747b. Estado de los Abipones en orden â hacer paces con todas y reducirse â Pueblo. Joseph Cardiel, SJ.; Buenos Aires, 12 de septiembre de 1747. Sala VII. Biblioteca Nacional. MS 6234.
- A.G.N. (ARCHIVO GENERAL DE NACIÓN). 1747c. Diego de Horbegoso, al Gobernador y Capitán General Dn. Joseph de Andonacgui, Santa Fe, 8 de diciembre de 1747. IX-4-1-2.
- A.G.N. (ARCHIVO GENERAL DE NACIÓN). 1752a. Joseph Brig-niel, al señor alcalde de Santa Fe Bartholome Diez de Andino, San Jerónimo del Rey, 22 de enero de 1752. IX-4-1-2.
- A.G.N. (ARCHIVO GENERAL DE NACIÓN). 1752b. Juan Esteban Frutos informa a Juan Antonio de Vera Muxica, Santa Fe, 11 de abril de 1752. IX-4-1-2.
- A.G.N. (ARCHIVO GENERAL DE NACIÓN). 1752c. Testimonio de Dn. Joseph del Barco ante Juan Antonio de Vera Muxica, Santa Fe, 11 de abril de 1752. IX- 4-1-2.
- A.G.N. (ARCHIVO GENERAL DE NACIÓN). 1760. Joseph Lehman informa a Francisco Antonio de Vera Muxica, San Geronimo, 3 de marzo de 1760. IX-4-1-2.
- A.G.N. (ARCHIVO GENERAL DE NACIÓN). 1768. Joaquín Maz-iel, al Sr. Gobernador y Capitán General Dn. Francisco de Paula Bucarelli, Santa Fe, 23 de marzo de 1768. IX-4-1-3.
- A.G.N. (ARCHIVO GENERAL DE NACIÓN). 1771. Presentación del Indio Domingo, Cacique del Pueblo de San Xavier, sobre la mala versación que experimentaban en Administrador. Joaquin Maziel, al Gobernador y Capitán General Dn. Juan Antonio de Vera Muxica, Buenos Aires, 2 de mayo de 1771. IX-4-1-4.
- A.G.N. (ARCHIVO GENERAL DE NACIÓN). 1772. Domingo Nevedanaca, sobre el mal genio del Padre Bilches, San Xavier, 26 de agosto de 1772. IX-4-1-4.
- A.G.N. (ARCHIVO GENERAL DE NACIÓN). 1773. Francisco de la Riva Herrera, a Juan Joseph de Vértiz, Santa Fe, 12 de julio de 1773. IX-4-1-4.
- A.G.N. (ARCHIVO GENERAL DE NACIÓN). 1775. Agustín de Pinedo al Cacique Joseph Benavides. Copia de la carta original... informe de Francisco de la Riva Herrera, a Juan Joseph Vértiz, Asunción del Paraguay, 23 de agosto de 1775. IX-4-1-5.
- A.G.N. (ARCHIVO GENERAL DE NACIÓN). 1776a. Agustín de Pinedo al Cacique Joseph Benavides. Copia de la carta original... informe de Francisco de la Riva Herrera, a Juan Joseph Vértiz, Asunción del Paraguay, 2 de marzo de 1776. IX-4-1-5.
- A.G.N. (ARCHIVO GENERAL DE NACIÓN). 1776b. Francisco de la Riva Herrera, a Juan Joseph Vértiz, Cañada Onda, 21 de abril de 1776. IX-4-1-5.
- A.G.N. (ARCHIVO GENERAL DE NACIÓN). 1780a. Don Miguel Gerónimo Venavidez, corregidor, y cacique principal de la Nación de Indios Abipones del Real Pueblo de San Gerónimo. IX-4-1-6.
- A.G.N. (ARCHIVO GENERAL DE NACIÓN). 1780b. El P. José Cordova, al Virrey Juan Joseph de Vertiz, Santa Fe, 6 de octubre de 1780. IX-4-1-6.
- A.G.N. (ARCHIVO GENERAL DE NACIÓN). 1803. Prudencio Gastañaduy, al Virrey Joaquín del Pino. Listado de los voluntarios del Pueblo de San Gerónimo, Santa Fe, 20 de marzo de 1803. IX-4-2-4.
- A.G.N. (ARCHIVO GENERAL DE NACIÓN). 1806. Prudencio Gastañaduy al Virrey Marques de Sobremonte, Decreto por el cual se amnistía al desertor de los Blandengues, Juan Benavides, hijo del difunto cacique Miguel Gerónimo, Santa Fe, 5 de marzo de 1806. IX-4-2-5.
- A.H.C.J. (ARCHIVO HISTÓRICO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS). 1768a. Naciones del Chaco. Misiones del Chaco argentino. Misiones de los Padres Camaño, Andreu, Castro, Borrego, Jolís y Arto.
- A.H.C.J. (ARCHIVO HISTÓRICO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS). 1768b. Reseña del Chaco y de sus Misiones Misiones del Chaco argentino. Misiones de los Padres Camaño, Andreu, Castro, Borrego, Jolís y Arto.

Submetido em: 07/08/2009

Aceito em: 25/08/2009