

## **SANTIAGO DEL ESTERO Y SUS PUEBLOS DE INDIOS. DE LAS ORDENANZAS DE ALFARO (1612) A LAS GUERRAS DE INDEPENDENCIA**

Judith Farberman<sup>1</sup>

### **Introducción**

En 1612 el oidor don Francisco de Alfaro dictó las ordenanzas que disponían la creación de pueblos de indios en las remotas fronteras del Río de la Plata, Paraguay y Tucumán. Para ser considerados tales, las antiguas aldeas indígenas -o las escasas familias dispersas que a menudo las habían reemplazado- debían ser fijadas en tierras propias e inalienables y contar con un sistema de autoridades que sumaba a los caciques tradicionales un número variable de alcaldes y regidores. La reducción, asimismo, apuntaba a facilitar el adoctrinamiento religioso y la recaudación de un tributo, de cinco o diez pesos de acuerdo a la antigüedad de la encomienda, que reemplazaría al generalizado y oprobioso servicio personal (Palomeque 2000).

Como es sabido, la aplicación de estas ordenanzas suscitó fuertes resistencias entre los encomenderos del Tucumán, señores a la vez ínfimos y poderosos. Por otra parte, las políticas punitivas posteriores al alzamiento calchaquí (1630-43; 1659-1666) complicaron todavía más la realización del modelo alfariano, contribuyendo a la creación de reducciones de diversa naturaleza, con frecuencia multiétnicas, surgidas del desarraigo y la fragmentación de las comunidades rebeldes (Lorandi & Boixadós 1987-88). Así las cosas, en el Tucumán la institución del pueblo de indios parecía desde el inicio destinada al fracaso, un hecho que la literatura etnohistórica no dejó de constatar. En efecto, algunos trabajos señeros como el de Ana María Lorandi enfatiza el veloz proceso de desestructuración al que tanto la institución colonial como la comunidad (o comunidades) incluidas en ella fueron igualmente sometidas (Lorandi 1988). Del mismo modo, también la escasa evidencia demográfica conocida – que registraba sobre todo a la población indígena en encomienda, no necesariamente reducida en pueblos- confirmaba esa dramática imagen (Gil Montero 2005).

Y sin embargo, como hemos analizado en otra parte (Boixadós & Farberman, 2006) y lo sugieren también numerosos estudios de caso recientes, algunas pálidas luces pueden entreverse en este sombrío e incuestionable cuadro general. En este sentido, la visita del oidor Antonio Martínez Luján de Vargas a las encomiendas del Tucumán de 1692 y 1693 permite advertir pronunciados contrastes regionales en la conformación de los pueblos de la gobernación. Por ejemplo, siguiendo la visita, Córdoba y Catamarca se nos presentan como los casos más extremos de desestructuración. Allí, los indígenas encomendados –que son

---

<sup>1</sup> UNQ / CONICET

los únicos que el visitador se ocupa de *desagraviar*- se encontraban en su mayor parte asentados en las propiedades de sus feudatarios, repartidos en pequeños grupos y sin autoridades propias. De tal suerte, puede concluirse que la institución alfariana del pueblo de indios prácticamente no existió en aquellas dos cabeceras, ni siquiera formalmente. En un segundo grupo, podríamos *grosso modo* incluir a las jurisdicciones de La Rioja, San Miguel de Tucumán y Salta, intensamente afectadas por la política de desnaturalización. En esta vasta región, más del 70% de los tributarios y de sus familias seguía viviendo en reducciones, pero la entidad demográfica de las mismas era débil y los pueblos carecían a menudo de autoridades. Por otra parte, una importante cantidad de pequeñas encomiendas – los escuálidos “premios” asignados a quienes habían batido a los rebeldes- se sumaba a los pueblos de indios: difícil es pensar en cualquier resquicio de vida comunitaria para aquellas “familias sueltas”. Por último, las cabeceras de Jujuy y Santiago del Estero se hallaban en el otro extremo del espectro. En Jujuy no existían “indios sin pueblo” mientras que en Santiago del Estero fueron registrados tan sólo en dos casos.

Esta “cartografía” de la desestructuración que la visita de Luján de Vargas permite avizorar, y que describimos en términos muy esquemáticos, parece mantenerse posteriormente. En este sentido, aunque el censo de 1778 registra entre 4.000 y 5.000 “naturales” en las cabeceras de La Rioja, Santiago del Estero, Tucumán y Córdoba y más de 11.000 en Jujuy (Larrouy, 1927), otras fuentes más pecíficas como las revisitas de tributarios de 1786, 1791 y 1807 nos revelan una vez más que solamente Santiago y Jujuy conservaban pueblos de indios de cierta entidad a fines de la colonia<sup>2</sup>. La primera cabecera mencionada es la que habrá de ocuparnos en este artículo que, en parte, resume trabajos nuestros anteriores. Si creímos necesario este proemio algo extenso fue para dejar en claro que, en la modesta escala tucumana, nos encontramos frente a una configuración relativamente excepcional.

Por supuesto que los pueblos de indios santiagueños de 1693, que el visitador Luján de Vargas empadronó sumariamente, eran muy diferentes de los que podemos imaginar a partir de la lectura de las revisitas de 1786 y de 1807<sup>3</sup>. La hipótesis principal que guiará nuestro trabajo es que existió un proceso de consolidación tardía que afectó a un conjunto de pueblos de indios santiagueños. Esta consolidación implicó la complejización de sus estructuras organizacionales y políticas, incluyendo la incorporación, a través del matrimonio, del arrendamiento o de la agregaduría, de familias “libres”, algunas de ellas indígenas y otras de diversa condición socio étnica.

Este proceso de fortalecimiento abortó sin embargo abruptamente después de las revolución de independencia. Así fue que la pérdida de las tierras comunitarias y la supresión de hecho de las corporaciones indígenas terminaron en pocos años con un sistema que se había mantenido en pie gracias a la combinación de una serie de cambios institucionales externos (pasaje del régimen de encomienda privada a la dependencia en

---

<sup>2</sup> Por otra parte, las cifras relativas permiten marcar rangos de un modo diferente. En Jujuy el 82% de la población censada lo fue como “natural”, en la Rioja el 53% y en Santiago del Estero el 31,6%. Un análisis pormenorizado de este documento acompañado de una crítica de la fuente en Gil Montero 2005.

<sup>3</sup> La revisita de 1791 de Santiago del Estero se ha perdido. Sólo se conserva una síntesis en AGN, Documentos Diversos, leg. 33.

“cabeza de la Corona”), de cambios en las estructuras políticas internas y de estrategias comunitarias activas como las migraciones estacionales, la participación mercantil y la puesta en práctica de una verdadera “política matrimonial”.

### Los pueblos de indios y sus moradores

Los padrones de encomienda y las revisitas de tributarios no ofrecen una idea aproximada (aunque parcial, como se verá) de la entidad demográfica de los pueblos de indios santiagueños. En el cuadro que sigue se reproducen las cifras correspondientes a los totales registrados en ellos.

Año y fuente	Población censada	Número de pueblos / encomiendas
Padrón de 1674 (Instituto Ravignani. Copia mecanografiada AGI)	3.194	35
Visita de Luján de Vargas de 1693 (ANB, EC 1694, leg.26)	2.660	31
Padrones de 1748 (AGP, AG, 135, 136, 140 y 141.)	2.823	20
Revisita de 1786 (AGN, IX, 17-2-1)	3.637	16
Revisita de 1791 (AGN, Doc. Diversos, leg. 33)	3.842	15
Revisita de 1807 (AGN, Doc. Diversos, leg. 33)	3.366	14

**Cuadro I. Santiago del Estero: población de encomienda**

La lectura de este cuadro exige algunas aclaraciones. Ante todo, precisemos que los datos de 1674, 1693 y 1748 no siempre reproducen una correspondencia exacta entre encomienda y pueblo de indios. En efecto, la abundancia de repartos minúsculos, más allá de que dispusieran de tierras propias y capilla, advierte sobre un funcionamiento comunitario casi inexistente, además de los casos excepcionales de familias sueltas radicadas en tierras privadas o en las casas urbanas de sus feudatarios. En segundo lugar, las tres fuentes más tempranas subregistran notablemente la población femenina e infantil y tal vez a los cónyuges externos al pueblo de indios. En este sentido, los padrones de 1673 y los incluidos en la visita de Luján de Vargas de 1693 son los que presentan mayores defectos de confección ya que no fueron levantados *in situ*<sup>4</sup>. Por último, habría que descontar de todos los registros a la población ausente de manera temporal o definitiva. Dejando de lado por excesivamente imprecisa la visita de Luján de Vargas, los porcentajes

<sup>4</sup> La información de los padrones de 1673 fue aportada por los encomenderos. En 1693 fueron los indios que se presentaron ante Luján de Vargas los que “dictaron” los padrones. En los dos casos puede suponerse ocultamiento.

de ausentismo oscilaban alrededor del 15% en 1674, 1748 y 1786 para elevarse al 22% en 1807 (bien que por una artificial “acumulación” de ausentes de empadronamientos anteriores)<sup>5</sup>. Como balance, y a pesar de sus imprecisiones, los padrones permiten observar algunas tendencias generales incontrastables: el aumento global de la casta tributaria a fines del siglo XVIII (y su leve disminución a principios del XIX) y la reducción del número de pueblos, que se van fusionando progresivamente en unidades mayores.

Sin embargo, los padrones y revisitas de indios ocultan casi tanta información como la que dejan ver. En efecto, estos registros sólo a medias reflejan una entidad territorial (ya que no todos los tributarios vivían en el radio del pueblo ni la totalidad de los moradores efectivos era anotada) y tampoco dan cuenta de un conjunto socio étnico y jurídico homogéneo (los cónyuges no pertenecientes a la “casta tributaria” se integraban al pueblo de indios con un status diferencial). En otras palabras, los “pueblos” de los padrones y revisitas constituyen conjuntos recortados de un universo más amplio, cuyos contornos resultan inevitablemente borrosos por falta de información. Además, a fines del siglo XVIII o principios del XIX podemos suponer que tales márgenes eran todavía más difusos que en el pasado: para entonces, buena parte de los sujetos percibidos como “indios” se había emancipado del régimen de encomienda y ya no vivía en reducciones mientras que éstas, a su vez, habían sido desbordadas por sujetos de otras etnias y/o condiciones jurídicas.

Consideramos que, a pesar de sus evidentes distorsiones, el conocido censo del Obispado de 1778 puede aportar una somera aproximación cuantitativa al problema. En efecto, aunque en Santiago del Estero cerca de 5.000 individuos fueron registrados como “indios”, la cercana revisita de tributarios de 1786 contabiliza a unos 3.600 sujetos cobijados por los pueblos. La diferencia existente entre los dos recuentos- de considerar literalmente los datos de 1778- la proporcionaría un sector (no demasiado vasto pero crecimiento) de “indios libres”, ya no necesariamente vinculado con los pueblos de encomienda que en el pasado habían contenido a sus antecesores. Volveremos en breve sobre el punto.

La segunda cuestión que se desea destacar es la despareja distribución regional de la población sujeta a tributo y, siempre aceptando con cautela los datos de 1778, la mayor o menor “contención” proporcionada por los pueblos respecto del universo de los “indios” en general. El cuadro 2 intenta dar cuenta de ello<sup>6</sup>.

Curato	“indios” en 1778	% de “indios” en el total del curato	% / población “india” Sgo	Casta tributaria empadronada en 1786	% en revisita de 1786
Tuama	853	31,5	17,4	956	25,8
Soconcho	2299	94,6	46,9	962	26,0

<sup>5</sup> En la síntesis de 1791 sólo los varones ausentes son considerados: llegan a conformar el 12% del padrón. No se descarta que también en este caso haya una “acumulación” de ausentes definitivos del padrón anterior.

<sup>6</sup> La doctrina de Tuama contenía en 1786 los pueblos de Tuama, Manogasta, Sumamao, Tilingo, Pitambalá y Alagastine (ya destruido para entonces). Salavina, además del pueblo del mismo nombre, contenía a Mamblachi y Asingasta, Soconcho sumaba a Umamaq, Sabagasta y Pasao. Guañagasta contenía al pueblo del mismo nombre, fusión de otros tres (Meaja, Guaipe y Tatingasta) y el Salado a los populosos Matará e Inquiliguala

Salavina	277	8,1	5,6	345	9
Guañagasta	304	30,8	6,2	382	10,3
Sumampa	141	6,2	2,8	0	0
Salado	1023	51	20,8	1052	28,4
<b>Total</b>	<b>4897</b>		<b>99,7</b>	<b>3697</b>	<b>100</b>

CUADRO 2. Santiago del Estero: población indígena contada en pueblos de indios por curato

Analicemos en primer lugar el reparto de la población registrada como “india” en el resumen de 1778. Por empezar, notemos que un único curato/doctrina –el de Soconcho– parece concentrar más de la mitad de la población identificada como tal (no por azar otras fuentes lo califican como el “más pingüe” de Santiago). Es aún: la abrumadora mayoría de los habitantes de Soconcho sería considerada india siguiendo a esta fuente. Le sucede en jerarquía el curato del Salado – que concentraría a más del 20% de sus “indios” registrados en su enorme pueblo de Matará, ya que el vecino y otrora populoso asentamiento de Inquiliguala sería varias veces destruido -. En cuanto a Guañagasta y Tuama, tendrían respectivamente cerca de un tercio de “indios” cada uno entre sus habitantes (aunque las dimensiones de sus poblaciones globales sean muy diferentes) mientras que Salavina, Sumampa y la ciudad mostrarían porcentajes irrelevantes o directamente nulos de población tenida por “india”.

Consideremos ahora, en segundo lugar, la distribución de la población empadronada en la revisita de 1786, diferenciando por doctrina. Salta a la vista aquí el reparto bastante equitativo de la población de casta tributaria entre los pueblos incluidos en las doctrinas de Tuama, Soconcho y el Salado. Sin embargo, dicha población se concentraba fundamentalmente en las cabeceras de doctrina de Tuama, Soconcho y Matará, donde residían además los respectivos párrocos. Los otros pueblos eran en contraste, pequeños y algunos de ellos casi fantasmales en 1786: ciertos estratégicos “cruces” de apellidos nos permiten pensarlos casi como satélites de sus cabeceras. Por último, Guañagasta y Salavina concentran el restante 20% de la población de casta tributaria empadronada. En ambos casos, esta población se reparte en un único asentamiento (Mamblachi y Asingasta ya no existían en 1786) pero, a diferencia de Guañagasta – vecino a Matará e integrado como este pueblo a la dinámica fronteriza– Salavina parece una suerte de “enclave” indígena en un curato mestizo.

En tercer lugar, procuremos relacionar las dos fuentes. En rigor, si incluimos las cifras de 1778 fue para evaluar, aunque más no sea de manera aproximada, la dimensión de la población tenida por india y contenida efectivamente por los pueblos. Por cierto no pueden extraerse de la comparación conclusiones demasiado contundentes: además de que han transcurrido ocho años entre los dos recuentos, los criterios de discriminación étnica del empadronador de 1778, nos resultan, a diferencia de los estrictamente fiscales del funcionario de 1786, mucho más oscuros<sup>7</sup>. Sin embargo, a pesar de estas reservas, no deja de llamar la atención la cercanía de los guarismos que para Tuama, Salavina y Guañagasta ofrecen los dos registros. Si les diéramos algo de crédito, podría suponerse que en estos tres curatos la totalidad de los “indios” vive –o por lo menos está adscripta– a los pocos pueblos de indios existentes en cada uno. Por el contrario, en Soconcho tal sería la situación de apenas la mitad

<sup>7</sup> Nos hemos ocupado por extenso de las taxonomías socioétnicas (para la región de Los Llanos, en La Rioja) en Boixadós & Farberman 2007. La fuerza del componente situacional relativiza aún más la validez de estas categorías.

de los indios registrados mientras que en el Salado el empadronador de 1778 parecería haber encontrado, en cifras absolutas, menos “indios” que el de 1786 (a menos que el de 1786 haya sumado a los pueblos a unos cuantos “libres”).

Permítasenos avanzar una conjetura: en un partido fronterizo como el del Salado, con una población que residía mayoritariamente dispersa en el monte, tal vez fuera relativamente sencillo pasar por español. De hecho, más del 40% de la población del Salado fue juzgada como tal en 1778. Se trataba de una proporción superior a la del curato rectoral que contenía a la ciudad (y que no alcanzaba el 30%) aunque por cierto los “fronterizos” fueran mirados con desdén, como si fueran “menos españoles”, por los nota el río Dulce. Por fin, para el caso de Soconcho apenas si podemos corroborar que, en efecto, muchos “dios libres” vivían en el curato hacia fines del siglo XVIII. Las actas de matrimonio, aunque sólo esporádicamente brindan referencias sobre la etnia, permiten entrever vagamente a esta población indígena liberada de su adscripción a pueblos y residente en múltiples parajes y aldeas del curato.

En resumen, a pesar de sus limitaciones, el contraste entre las dos fuentes nos permite volver a nuestro punto de partida y afirmarnos en él: fines del siglo XVIII Santiago del Estero seguía contando con una consistente población indígena –o mejor dicho, percibida como tal- y una parte muy importante de ella – y aquí los criterios de ascendencia y adscripción corporativa están pesando mucho más- estaba concentrada en los once pueblos de indios que asistieron al cambio de régimen político.

### **La trama del parentesco**

Como se anticipó, las dimensiones de la casta tributaria de los pueblos de indios eran muy variables. Así, mientras la de Matará, sobre el río Salado, incluía a unos 700 individuos, la de Manogasta apenas si alcanzaba el centenar. Sin embargo, lo que todos los pueblos, grandes y pequeños, compartían era la existencia de un núcleo de “familias principales” y antiguas que los identificaban por su predominio indiscutible<sup>8</sup>. De esta suerte, un puñado de apellidos típicos, la mayoría de los indígenas, proporcionaba la trama estructurante de una red que fue incorporando nuevos componentes con el paso del tiempo<sup>9</sup>. Por supuesto que este entramado social no es privativo de Santiago del Estero y hasta puede considerarse un universal de las pequeñas poblaciones rurales: lo que sí llama la atención es cómo la población de “casta tributaria” logra mantenerse perdurablemente como el corazón de cada pueblo de indios<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Estamos en este punto dejando de lado un proceso que se evalúa a partir de la confrontación con padrones de indios más tempranos. En efecto, en 1786 se ha concluido el proceso que ha convertido los nombres indígenas masculinos en apellidos y ha decidido su transmisión a través de la línea paterna. Ver al respecto Boixadós 2006 para el caso riojano.

<sup>9</sup> La consideración de una serie de padrones de 1748, que incluye de manera más esporádica que los tardíos el dato del apellido, permite rastrear tanto la relativa dispersión de algunos linajes como la mayor dispersión de los apellidos. Sin embargo, podemos afirmar que recién en las revisitas de fines del siglo XVIII la transmisión del apellido por vía paterna (y por vía materna en el caso de las madres solteras) se encuentra consolidada.

<sup>10</sup> A diferencia de lo que parece ocurrir, por ejemplo, en La Rioja. Roxana Boixadós ha encontrado una serie de padrones riojanos de la segunda mitad siglo XVIII que muestran cómo los escasos tributarios de los pueblos de indios estaban casi perdidos en un mar de agregados, soldados y pobladores libres.

¿Cómo se configura este núcleo de “familias principales”, el abigarrado conjunto de originarios que identificaba cada pueblo y que, además, tiende a aumentar su participación porcentual en los sucesivos padrones? Dejando de lado los factores azarosos –como la mayor o menor descendencia de las parejas- hipotetizamos que fueron la existencia de una “política matrimonial” comunitaria y la preferencia de estrategias de migración estacional por sobre las de migración definitiva las que contribuyeron a aumentar la densidad de la red<sup>11</sup>. Entendemos, además, que el cambio de status de los pueblos – el pasaje a “cabeza de la Corona” de la mayor parte de los mismos a fines de la colonia- favoreció ulteriormente la autonomía de los tributarios en la toma de decisiones individuales y comunitarias.

La migración estacional ya aparece como un fenómeno extendido en 1786 e incrementa su importancia en 1807 (Farberman 1997)<sup>12</sup>. Como se ha dicho ya, las revisitas dejan ver que las familias principales son las que con mayor frecuencia aportan sus miembros a los contingentes de peones cosecheros y trabajadores temporarios, por la simple razón de que la amplitud relativa de su red de parentesco aumen su potencial migratorio. En efecto, podemos imaginar que en las mujeres, los niños y los ancianos de las “familias principales” descansaba la tarea de ocuparse del trabajo agrario en las tierras regadas, de la recolección de productos silvestres y de la producción textil doméstica mientras durara la ausencia de los migrantes. En contraste, los miembros de familias pobres en parientes – y es ésta la más clara línea de estratificación de esta sociedad- optaron con frecuencia por la emigración definitiva, movimiento que los padrones también registran puntillosamente. De tal modo, las migraciones funcionan alternativamente como un mecanismo de descom sión demográfica y de captación de ingresos (los salarios en la región litoral, como es sabido, eran mucho más altos y, en una alta proporción, en plata).

En cuanto a los matrimonios –al menos durante el breve período en que logramos rastrearlos- muestran un comportamiento particular que, en líneas nerales, permite presumir una considerable estructuración del campo de la alianza<sup>13</sup>. Para empezar, entre el 30 y el 50% de las parejas están integradas por que cónyuges que pertenecen al mismo pueblo y casta tributaria. Obviamente, dadas las dimensiones modestas de la casta tributaria de la mayor parte de las reducciones, las relaciones de parentesco múltiple entre los esposos (los intercambios entre hermanos o las “devoluciones” diferidas a la generación siguiente) resultan

---

<sup>11</sup> Consideramos migrantes estacionales a aquellos ausentes varones cuyos familiares directos figuran como presentes en los padrones. En 1807 la migración estacional fue tan masiva que el amanuense tuvo que supeditar la revisita al regreso de los que se encontraban “en la siega en la de Buenos Aires” (AGN, Diversos 33). Los migrantes definitivos, muchas veces integrantes de familias registradas en su totalidad como ausentes, suelen ser distinguidos por el amanuense con expresiones del tipo “ausente hace muchos años”.

<sup>12</sup> En 1786 cerca del 22% de los agregados domésticos (si es que las unidades indicadas por los amanuenses eran de verdad unidades familiares) tenían por lo menos un miembro ausente y en la mitad de los casos los migrantes eran los jefes de familia mismos.

<sup>13</sup> Además de las revisitas de 1786 y 1807, y de los padrones de 1748 (que no siempre reportan el dato del apellido) utilizamos el Libro de matrimonios de Villa que incluye los correspondientes a Soconcho entre 1797 y 1815. Centro de Historia Familiar de la Iglesia de Jesucristo del Séptimo Día, microfilms 1082835 y 1082836.

estadísticamente inevitables y por ello una parte consistente de estos matrimonios son no solamente “intracomunitarios” sino también “intrafamiliares” (Farberman 2002)<sup>14</sup>.

¿Qué ocurre, en cambio, con los matrimonios que involucran a cónyuges “externos” a la casta tributaria? Los registros parroquiales de Socncho nos revelan que la abrumadora mayoría de los matrimonios se realiza entre cónyuges de la misma parroquia (que incluye pueblos de indios y otros que no lo son). En cuanto a revisitas, tienen la virtud de diferenciar a estos hombres y mujeres designándolos como categorías específicas: “soldados” y “libres”, “cholas” o “mestizas”<sup>15</sup>. Estos matrimonios, más exogámicos en términos relativos, tienden previsiblemente a aumentar entre las dos revisitas<sup>16</sup>. Sin embargo, y aunque parezca paradójico, la incorporación de mujeres externas supera levemente a la de “soldados” no sujetos a tributo<sup>17</sup>. No es, entonces, impensable que la comunidad ejercitara una cierta presión sobre las opciones matrimoniales de las mujeres originarias, estimulando las uniones con otros originarios o promoviendo en su defecto la soltería definitiva, que también aumenta su participación entre los dos registros y que por cierto no excluía la maternidad.

Ahora bien, si el intercambio diferido entre generaciones parece ser el mecanismo más generalizado en las uniones intracomunitarias, el intercambio directo entre parejas de hermanos y hermanas es el que predomina en los matrimonios con “soldados” y “cholas”. En otras palabras, tampoco las alianzas con hombres y mujeres “externos” parecen libradas al azar, en especial cuando los pueblos son pequeños: del examen de las listas de apellidos emerge cómo son siempre las mismas familias de “cholas” y “soldados” las llamadas a integrar la apretada malla comunitaria<sup>18</sup>. El resultado final, tanto en los pueblos más necesitados de “abrirse” hacia el exterior como de aquéllos que por sus dimensiones no lo precisan con tanta perentoriedad, es la preservación en las mismas manos de las tierras colectivas, patrimonio fundamental de estas corporaciones.

<sup>14</sup>En el pueblo de Soconcho, cuyos datos podemos contrastar con los libros parroquiales, 31 matrimonios sobre 60 registrados en 1786 están integrados por cónyuges pertenecientes al mismo pueblo. En 1807, son 29 sobre un total de 66 parejas registradas. El pueblo de Soconcho reunía una casta tributaria de aproximadamente 400 personas en ambos padrones.

<sup>15</sup> “Soldados” y “libres” designan a sujetos exentos de la carga del tributo. “Libre” tienen una indudable connotación étnica ya que refiere a los “indios libres”. En cambio, el significado del término soldado es más complejo. Sobre ello se volverá más adelante.

<sup>16</sup> Siempre en el pueblo de Soconcho, conforman la mitad en 1786 y el 60% en 1807. En paralelo, aumenta también de mujeres solteras con hijos. Tomando solamente los datos aportados por las revisitas para la totalidad de los pueblos, sin contraste con registros parroquiales, estaríamos pasando del 35% a más del 50% de cónyuges “externos”.

<sup>17</sup> Las mujeres “libres”, “cholas” o “mestizas” representan el 18% del universo de las casadas en 1786 y el 25,9% en 1807. Los hombres de condición equivalente representan el 15,8 y el 25% respectivamente.

<sup>18</sup> Un ejemplo de esta situación es el de la familia principal Anchaba, del pueblo de Umamaq, que contaba con unas 200 personas de casta tributaria. Sumando los datos de ambas revisitas y de los registros parroquiales, los Anchaba contaban con 9 mujeres y 17 hombres casados. Otras 9 mujeres Anchaba tuvieron sus hijos en soltería. Con excepción de un caso, todas las mujeres casadas habían contraído matrimonio lo hicieron con “soldados”: dos de ellos se apellidaban “Ledesma” y tres “Villalba”. La última casada de los Anchaba optó por un tributario “principal” del pueblo de Soconcho, perteneciente a la misma doctrina, apellidado “Sandi”. Veamos a los varones. Tan sólo uno pudo casarse con una mujer de su propio pueblo. Cinco lo hicieron con mujeres apellidadas “Campos”, cuatro con mujeres “Ledesma” y tres con mujeres “Roldán”, todas ellas cholas. Por último cinco hombres Anchaba contraieron matrimonio con mujeres apellidadas “Sandi” del pueblo de Soconcho.



Cuanto hemos dicho puede verificarse para los pueblos indios de la doctrina de Soconcho (contamos con los registros parroquiales para completar y contrastar los datos de las revisitas) y, con menos seguridad, porque carecemos de los libros de matrimonios, para Matará y Guañagasta. Como se recordará, en estos tres curatos la población considerada indígena, más allá de que se encontrara o no contenida en pueblos, era mixta y consistente (50 y 30% respectivamente). ¿Qué ocurre, en cambio, en esta suerte de “enclave étnico” de 200 personas de casta tributaria de Salavina? Dos datos sobresalen aquí: el aumento sustancial de los ausentes –hombres y mujeres- entre una revisita y la siguiente (pasan del 14 al 25% y el incremento de los matrimonios con “libres” de ambos sexos, que pasa de un tercio a la mitad. El pueblo de indios de Salavina, en suma, avanzaba hacia su disolución a principios del siglo XIX. Y tal vez esto explique el agresivo “atrincheramiento” de sus autoridades étnicas, que ha dejado algún rastro en los materiales de archivo y que nos ha ocupará escuetamente más adelante (Farberman 2004).

### “Indios” y “soldados”

Hasta aquí la categoría de "soldado" ha aparecido asociada a los cónyuges libres de mujeres pertenecientes a la casta tributaria. Aunque estos soldados no pagaban la tasa, transmitían la condición dependiente a sus hijos. Sin embargo, la diferenciación tributario / soldado se encuentra también presente en otros documentos y, a nuestro juicio, reflejaba mucho más que una distinción fiscal. Consideremos, para comenzar, un listado de 1805 correspondiente al "curato de Bañagasta" levantado por su párroco Don Mariano de Ibarra<sup>19</sup>. Lo primero que nos interesa destacar es la organización de los datos censales en dos listados sucesivos: el de "españoles y soldados" - que incluye a 455 personas (el 60% de las cuales de sexo masculino)- y el de "los indios naturales de este pueblo de Guañagasta", que apenas si suma 72 individuos (49 de los cuales de sexo masculino). Por supuesto que estas cifras no reflejan la población total del curato: aunque las edades no constan, podemos presumir que Ibarra se ocupó solamente de los adultos, interesándose más que nada en los varones. Los “españoles” del padrón, por otra parte, parecen reducirse a un grupo de quince personas de ambos sexos, separadas de las demás por líneas de puntos y agraciadas con el calificativo de “don”. Por lo tanto, desde la perspectiva del párroco, la mayoría de sus feligreses ingresaba en el grupo de los "soldados", categoría cuya amplitud, hipotetizamos, superaba la clasificación funcional, incluso en un poblado de frontera como Guañagasta.

Aunque no abunde en detalles, Ibarra nos dejó algunos indicios acerca de sus propios criterios clasificatorios. Indudablemente, uno de ellos remitía al apellido. Si bien los hay muy comunes y que se repiten en las dos nóminas -Carabajal, Gonzalez, Ibañez, Leguisamo, Mancilla, Rodriguez, Ruiz, Silva- lo cierto es que no existen apellidos indígenas registrados entre los denominados soldados. En cuanto a los cónyuges externos al pueblo de indios –los referidos “soldados” de las revisitas - tampoco fueron sumados al contingente de los “naturales”, no obstante la reiteración de ciertos nombres y apellidos y la omisión de los datos de edad y de formación de la unidad doméstica nos impida asegurar su inclusión en el primer listado de “españoles y soldados”.

<sup>19</sup> Archivo del Arzobispado, Córdoba, Padrones, 20. 1.

Un segundo criterio clasificatorio que el párroco está evidentemente adoptando es el de la riqueza. Sin embargo, no parece que la distinción entre "indios" y "soldados" tuviera alguna incidencia en ese sentido. De hecho, el informe que acompaña el padrón se inicia colocando a todos los habitantes de Guañagasta, su "pobre feligresía", en un plano de igualdad. *Todos* son labradores -"las ocupaciones anuales son las labranzas de maíz, que sustentan en todos (...) siendo éste el sustento y mantenimiento de sus familias"- y *todos* por igual aprovechan los recursos del monte -"desde febrero todo julio se internan tierra adentro al naciente y al sur (...) a hacer sus labranzas de la sera y miel en pozos de aguas llobedizas por no aver aguadas permanentes (...) por cuia causa no son anualm.te estas labranzas-". Por otra parte, *todos* estos campesinos, no importa si indios tributarios, libres o mestizos, parecen vivir al borde de la subsistencia - en tiempos de sequía las cosechas de maíz se arruinan y "decen grande epidemia"- y arriesgan su vida en las espesuras del monte chaqueño ("se encuenan infinitos de estos miserables perecidos en manos del infiel").

Ahora bien, promediando su relato, Ibarra sugiere que algunas de estas personas no son en realidad de tan "cortas facultades". Por ejemplo, escribe, los verdaderos beneficiarios de las actividades de recolección "no son todos los individuos de este padrón sino aquellos pudientes que tienen mediana conveniencia de cabalgar sus conchavos de peones, por ser unas distancias mui desmedidas y riesgo del bárbaro infiel". Estos hombres "pudientes" (¿serán los pocos "dones" distinguidos hacia la mitad del padrón?) "mandan bomberos adelante si ai rumor del enemigo para no internarse" y se encargan luego de canjear la miel y la cera obtenidas por dinero y efectos de Castilla "con los negociantes que vienen de otras partes"<sup>20</sup>.

Por último, nuestro párroco describe dos actividades más, que también parecerían englobar a la vasta mayoría. Por un lado, la producción textil, universal entre las mujeres, que termina al igual que la miel y la cera en las manos de los "mercaderes de afuera"; por el otro, el trabajo asalariado de los migrantes. En palabras de Ibarra, "todos los *demás* individuos de este padrón" (se entiende que se refiere a los "menos pudientes") anualmente toman su destino desde noviembre hasta después de Pascua a las Jurisdicciones de Santa Fe, Buenos Aires, Montevideo a las faenas de las siegas de trigo a hacer sus conchavos (...) y esto sucede efectivamente todos los años".

Concluyendo, la línea que separa a tributarios y soldados, y que parece bastante evidente para los contemporáneos, no está pasando por la riqueza -que en el informe se traduce en la capacidad de "contratar" peones o bomberos y de negociar mejores precios con los mercaderes "de afuera"- . ¿Es la variable étnica la que define? Hacia fines del período colonial creemos que tampoco ésta parece tan relevante. Así lo refleja una serie de peticiones elevadas por presuntos tributarios de encomienda que niegan esa condición ante la justicia

---

<sup>20</sup> También algunos indios estaban en condiciones de conchabar peones para melear. Un expediente de 1736 nos sorprende refiriéndose a una expedición mielera de la que participan dos tributarios (uno de Matará y otro de Soconcho), un mulato fugitivo y un vilela bautizado en las reducciones. El mulato dice trabajar en calidad de conchabado de los indios tributarios. Archivo General de la Provincia de Santiago del Estero (en adelante AGP), trib.10, 801(1736).

para postularse como *soldados*, a nuestro juicio sinónimo de hombre *libre*<sup>21</sup>. En otras palabras, en la medida en que la condición de “indio sin pueblo” se va extendiendo, el término “soldado” va perdiendo su significado primigenio de “español pobre” y de miliciano para oponerse al status más preciso y restringido de “tributario”. Veamos algunos ejemplos concretos.

- En 1778 Pedro Góngora, “vecino de la ciudad de Santiago del Estero y residente en este curato de Salavina”, intenta esclarecer en una petición la situación de sus hijos anotados “en los padrones del pueblo de Lindongasta y siendo legítimamente libres”. El origen del “equivoco” se halla en el matrimonio desafortunado de María Serrano, su suegra mestiza y madre soltera, con el indio tributario de Lindongasta Ignacio Iamsala (de quien, por otra parte, la mujer de Pedro Góngora había heredado, como entenada, el apellido indígena). Para reforzar las pruebas desde el lado paterno, Pedro Góngora se presenta a sí mismo como “soldado”. Los testigos que aporta a su favor extienden la experiencia militar de Pedro, que habría participado “en las funciones de entradas y correrías gran Chaco”, a su padre y aún a su abuelo.
- En 1758 Francisco Delgado, también nombrado Ayunta, desmiente la condición de indio tributario que le han endilgado en un reciente padrón de encomienda<sup>22</sup>. “Me veo empadronado sin saber por qué motivo, y como yo me he criado inmediato a este pueblo supongo que esto habrá sido la causa”. En su afán de probar “ser libre y que no pertenecía a encomienda alguna”, Francisco Delgado se presenta como “hijo natural del alférez Cruz Delgado” y de una “mestiza libre” (pero de apellido Ayunta) sobre la que no ofrece ulteriores referencias. Por si no bastara, también Francisco apela a su condición de soldado “funcional” que el capitán de milicias del partido certifica tanto para él como para su difunto padre<sup>23</sup>.
- Hacia 1750 doña María Antonia Corbalán, española pobre de Tuama, se casa con un indio yanacona de su cuñado por no seguir “rodando como inválida” y tener “quien la mantuviese”<sup>24</sup>. Un cuarto de siglo después, le toca defender a sus hijos mestizos, y ya adultos, de las pretensiones de un encomendero que los reclama para su servicio con el apoyo del curaca del pueblo. Acude entonces al párroco de Tuama, que aboga su

<sup>21</sup> En efecto, a nuestro juicio, la condición de soldado – en definitiva el único atributo positivo que apartaba a los españoles pobres del menos diferenciado continente de las “castas”- va desapareciendo gradualmente como discriminante socioétnico a lo largo del siglo XV II para adquirir el valor de un discriminante jurídico y, en sentido más amplio, de una categoría social.

<sup>22</sup> AGP, Trib. 12, 977 (1791).

<sup>23</sup> Las pruebas presentadas por Francisco, evidentemente, no fueron convincentes ya que es registrado con toda su familia en pleno en la revisita de tributarios de 1786. Tanto él como su mujer e hijas son registradas como indias; sus yernos, los hermanos Alonso y Bartolomé Coria, aparecen en cambio inscriptos como “soldados”. Fueron estos últimos los que, retomando la batalla de su suegro, procuraron que las hermanas Teresa y Dolores Delgado, sus hijos y ellos mismos fueran cancelados del padrón. Como prueba, Bartolomé Coria consiguió del párroco y del capitán de milicias nueva certificación que aseguraba que de sus difuntos suegros “eran el primero libre y la segunda mestiza”. Al parecer le fue bien porque ninguno de los Coria - Delgado aparece en la siguiente revisita.

<sup>24</sup> AGP, Trib.4, 217 (1778).

favor y certifica su ascendencia española (y, de paso, no ahorra su opinión acerca de aquel matrimonio desigual, celebrado tantos años atrás, del que afirma que “hubo mucha compasión y reparo el que una señora Por la pobreza se casase con tal sujeto”). En cuanto a los hijos mestizos de María Antonia, el mismo párroco afirma que “no los he matriculado por indios, antes sí los he casado como a soldados”. Nótese que, a diferencia de los otros dos casos expuestos, no se alegan servicios militares en esta lacónica frase. Al igual que en las revisitas y en el mencionado de Guañagasta el término “soldado” está designando aquí una categoría social (y también étnica, porque se trata de mestizos biológicos) contrapuesta a la de “indio de encomienda”.

En suma, todos estos hombres y mujeres se presentan como indios libres (pero mestizos culturales) que han sido “confundidos” “degradados” en virtud de sus apellidos sospechosos, su ascendencia dudosa, su cercanía y contacto cotidiano con el mundo del pueblo de indios. Participar en una compañía militar podía servir como prueba de libertad jurídica pero, más allá de los méritos militares y como bien lo prueba el caso de los hijos de María Antonia Corbalán, entrado el siglo XVIII el término “soldado” designaba una categoría social en términos más amplios. Genéricamente, se trataba de alguien “en su juicio y bien ladino, *por ser mestizo y no indio neto*”. El reo del proceso de 1754, a quien con esas palabras caracterizaba el promotor fiscal en un pleito criminal, no desentonaba entre “todos los soldados de la jurisdicción” puesto que todos ellos eran “de su misma ralea”<sup>25</sup>.

No obstante, y a pesar de lo dicho, el soldado también podía ser un dependiente. Aún más, podía depender de un pueblo de indios para poder acceder a tierras. Aunque muy poco sabemos sobre ello, hipotetizamos que eran *soldados* la mayoría de los *agregados* a los pueblos de indios que de manera errática aparecen en las fuentes tardocoloniales.

### Las figuras de la dependencia

Nada mejor que comenzar este apartado con un ejemplo puntual que bien resume lo desarrollado hasta aquí<sup>26</sup>. Corre 1805 y tres hombres -Bartolo Imán, su hijo Ramón y su sobrino Pedro Salvatierra - son apresados por el delito de homicidio y por cometer varios robos. Las autoridades y los testigos convocados se refieren a los tres reos como “indios” naturales u oriundos de Sabagasta. Incluso, se solicita en el cabildo un “protector lenguaraz” para Bartolo Imán y para Pedro Salvatierra, los únicos que finalmente terminan por declarar.

¿Qué dicen los reos sobre ellos mismos? Bartolo Imán se presenta como “indio del pueblo de Sabagasta, que no tiene oficio alguno, sólo el de peón jornalero” y de inmediato se confiesa como único culpable del homicidio por el que se inicia la causa, aunque niega ser ladrón y menos aún “consentidor de los robos de Pedro Salvatierra”, su sobrino. Entendemos que la chacra sembrada con cuatro almudes de trigo, que las autoridades judiciales le embargan a Bartolo, se encontraba en el predio del pueblo de indios donde tributaba y al cual se encontraba adscripto en las dos revisitas de 1786 y 1807.

<sup>25</sup> AGP, Trib. 13, 1031 (1754).

<sup>26</sup> AGP, Trib. 16, 1322 (1805).

Sin embargo, más significativas para nuestro propósito son las palabras del sobrino de Bartolo Imán, Pedro Salvatierra, que en ningún momento niega su parentesco y complicidad con el reo principal. Preguntado por su procedencia, dice en su confesión que

*...trae su origen del pueblo de Guañagasta, que es solter que aunque por lo que ha dicho es indio, pero que ha corrido por soldado y en esta clase ha pagado arrendamiento al curaca del referido pueblo.*

A pesar de su laconismo, la afirmación de Salvatierra un enorme interés para nosotros. Indudablemente, nacer en un pueblo de indios como Guañagasta, residir luego en Sabagasta rodeado de parientes “tributarios y naturales” del pueblo y cargar con un “alias” indígena, sólo podía generar confusión en vecinos y autoridades. Era pertinente, entonces, aclarar que sólo se era “indio” (tributario) en apariencia. Sin embargo, lo más revelador del testimonio está contenido en la frase siguiente: Salvatierra adscribe su condición de soldado a carecer de derechos de usufructo sobre las tierras comunitarias. A diferencia de su tío Bartolo Imán, Pedro Salvatierra tenía que arrendarle su parcela al curaca de Sabagasta.

¿Cuál era el peso cuantitativo de estos “soldados” y “arrendatarios” que, según creemos, coincidían con los llamados “agregados” al pueblo de indios? Por cierto, la relación entre tributarios y soldados debe de haber dependido de cada pueblo y del poder y capacidad de cohesión de sus mandones o curacas. Algunas escuetas pistas sobre el particular nos las ofrecen las *Actas capitulares*. En 1783, por ejemplo, se propone desde el cabildo de Santiago del Estero la fusión de algunos pueblos de indios de íntegramente – como Asingasta y Pasabaja – bajo el pretexto de encontrarse “sus tierras pr casi yermas y despobladas (que) las ocupan los más los milicianos”<sup>27</sup>. Conociendo la exigua casta tributaria de los pueblos citados, la lógica apunta en estos casos a una ocupación de hecho de tierras vacantes por parte de los soldados, más que a la formalización de pactos de agregadura o arrendamiento con las autoridades indígenas.

Pero en otros pueblos de indios más sólidos y organizados, como el de Sabagasta, situaciones como las de Pedro Salvatierra no deben de haber sido infrecuentes. Suponemos que entre estos agregados/ arrendatarios se contarían indios libres, mestizos y también españoles pobres, como pudo serlo el sargento Jacinto Gómez que en 1786 se presentó como testigo frente al empadronador de Manogasta en calidad de “agregado de este dho pueblo”<sup>28</sup>. En todo caso, puede pensarse que estos sujetos, casi invisibles en las fuentes, poco se diferenciaban en su status de aquéllos que, también como agregados, se sumaban a las unidades domésticas campesinas y que perduraron a lo largo del siglo XIX y aún después: se trataba de individuos o familias que accedían a la tierra entregando su trabajo eventual o quizás una renta en especie (Farberman 1995). Podemos conjeturar que este flotante universo de los agregados contribuyó a la perduración de los pueblos de indios en la medida en que aumentó su base demográfica y los ingresos comunitario con el aporte de los arriendos. No

<sup>27</sup> *Actas Capitulares de Santiago del Estero*, Buenos Aires, Kraft, 1941, vol. IV, p. 251. Cabe agregar que los cabildantes proponen también la “extinción” de los pueblos del Salado por su generalizada “indisciplina”.

<sup>28</sup> AGN, XIII-17-2-1

sería tampoco improbable, como hemos sugerido en otra parte, que esta ampliación haya también fortalecido la capacidad redistribuidora de las autoridades indígenas, otro proceso que conseguimos detectar hacia el ocaso de los pueblos de indios y que nos ocupará brevemente en el siguiente apartado (Farberman 2004).

Para concluir el resumen de las avaras noticias que no llegan de los “agregados” a los pueblos de indios, echemos mano de un par de actas capitulares del primer período independiente. Como es sabido, en 1811 la Junta Provisional Gubernativa decretó la abolición del tributo, medida que más tarde la Asamblea de 1813 sancionó como ley<sup>29</sup>. Como ha señalado Gastón Doucet (1993), estas disposiciones no aclaraban en realidad demasiado sobre el futuro inmediato de los pueblos de indios, que a la postre fue decidido por cada gobierno provincial y no precisamente en favor de los antiguos tributarios. En Santiago del Estero, uno de los primeros avances sobre las corporaciones indígenas consistió en la pretensión del ayuntamiento local de “tratar de cobrar a los agregados de los pueblos que fueron de los Indios tributarios” respetando, en principio, a los moradores “legítimos” de los mismos<sup>30</sup>. En 1816 el cabildo reiteró la medida, pero avanzando un paso más sobre los derechos y las costumbres de los residentes en los pueblos de indios. Aquella vez dispuso “que los once pueblos llamados de los indios que en el día pertenecen a esta ciudad o al Estado (...) se den en arriendo por un tanto al año al que más diere (...) y, en caso no haya interesado que arriende, se saque lo que corresponda a los individuos asentados que viven en ellos y las disfrutan”. No se incluirían, pues, entre estos arrendatarios, a los “Indios (que) en caso y por ningún pretexto serán pensionados en cosa alguna”<sup>31</sup>.

Si, tal como conjeturamos, la situación del soldado Pedro Salvatierra no era desusada y, si de verdad estas disposiciones fueron cumplidas, no sería aventurado suponer que los principales pueblos de indios comenzaron su declinación a partir de la pérdida del irrelevante ingreso proveniente del arriendo de los agregados. Sin embargo, las fuentes disponibles apenas nos permiten especular sobre este punto y, la reiteración de 1816 (y aún la postulación de la alternativa de arrendar a terceros) más bien parece hablar del fracaso de la primera propuesta.

### **Las autoridades del pueblo de indios**

En un trabajo reciente (Farberman 2004), sostuvimos que hacia fines del siglo XVIII podíamos detectar en algunos pueblos de indios santiagueños la emergencia de liderazgos sólidos, caracterizados por su considerable poder de convocatoria y capacidad de mando. Se trataba de una inflexión sustantiva en la historia de estas corporaciones indígenas en las que, por mucho tiempo, los curacas habían quedado relegados al papel de meros recaudadores de tributos.

<sup>29</sup>Gastón Gabriel Doucet (1995) deja en evidencia la improvisación y las vacilaciones de las políticas del gobierno independiente en materia de cuestiones indígenas. En principio, la abolición del tributo no conlleva disposiciones relativas a las tierras comunitarias ni al sistema de autoridades.

<sup>30</sup> *Actas Capitulares de Santiago del Estero*, Buenos Aires, Kraft, 1941, vol. VI, p. 419.

<sup>31</sup> *Actas Capitulares de Santiago del Estero*, Buenos Aires, Kraft, 1941, vol. VI.

Cuatro procesos externos habían modelado las estructuras políticas comunitarias desde mediados del siglo XVIII, habilitando los cambios. El primero de ellos fue la disminución progresiva del número de caciques y de las “parcialidades” que éstos lideraban. Como resultado, las estructuras políticas se simplificaron o a la vez fueron impuestas sobre grupos más numerosos. El segundo proceso consistió en el progresivo reemplazo de la figura del curaca por la del mandón<sup>32</sup>. El mandón podía ser simplemente un “cacique interino” (por inhabilidad del curaca legítimo, por ausencia de herederos o minoridad del primogénito del cacique difunto) o un curaca con títulos “devaluados”<sup>33</sup>. Pero también, y aquí está la novedad, el nombramiento de mandones podía representar la emergencia de un nuevo tipo de autoridad, elegida en cabildo y por aclamación. Así pues, la legitimidad consensuada contribuiría a explicar su solidez (Farberman 2004). Por fin, el tercer factor contextual que, aunque de alcance más limitado, merece también ponderarse es la existencia de la frontera chaqueña que le otorgó un papel clave a los pueblos del río Salado, verdaderos fortines y reserva de soldados indígenas. Desde mediados del siglo XVIII, la colaboración militar habría de formalizarse exceptuando a los indios “cristianos” fructos del pago de tributo, exención que perduró hasta el final de las corporaciones indígenas y que los caciques del Salado negociaron periódicamente. Por fin, al cuarto factor nos hemos referido ya: el crecimiento de la población de “soldados” y “agregados” pudo colaborar en el fortalecimiento postrero de las autoridades indígenas en la medida en que –según especulamos– éstas detentaran sobre aquella algún tipo de influencia o mando. Es posible que tanto los arriendos de los agregados como la exención de tributo en el Salado -región que proveía algunos de los bienes exportables más apetecibles de Santiago- hayan fortalecido ulteriormente la capacidad redistribuidora de los caciques<sup>34</sup>.

El lector habrá advertido que estamos hablando de “autoridades indígenas” en plural, sin diferenciar demasiado las funciones y la legitimidad de origen de curacas, alcaldes y mandones. El problema es espinoso, ya que la investidura de los curacas conlleva dos principios de legitimidad – el sucesorio y el adquirido por buen desempeño de sus funciones- (Saignes 1987) cuya eficacia debe evaluarse para cada pueblo, mientras que el reparto concreto de las tareas de gobierno entre estas tres figuras sólo era transparente en la letra de las ordenanzas alfarianas - que otorgaba la “dignidad” a los señores étnicos y el “gobierno” a los alcaldes, sin hacer referencia alguna a los mandones -. Lo que en adelante vamos a indagar, sirviéndonos sobre todo de padrones y revisitas, es qué tipo de relaciones se tejieron entre los linajes cacicales y las autoridades electivas que, según demostraremos, basaban su legitimidad en la doble lógica del consenso y del parentesco.

---

<sup>32</sup> El desplazamiento de la figura tradicional del curaca tiene sin dudas que ver con la política borbónica posterior a las rebeliones tupacamaristas y hostil a esos liderazgos. En este sentido, la extinción de los viejos linajes cacicales no redundó en la “creación” de otros nuevos. Con todo, en Santiago del Estero el proceso de desaparición de los curacas fue más lento que en otras cabeceras tucumanas donde, ya en 1786, sólo alcaldes y mandones encabezan los padrones de tributarios.

<sup>33</sup> Muchos caciques de la revisita de 1786 son reempadronados como mandones en la de 1807. Es posible, no obstante, que esta medida típica de la “cruzada anticacical” posterior a las rebeliones tupacamaristas, no tuviera efectos prácticos en el interior de las comunidades (O Phelan Godoy 1997: 44-50).

<sup>34</sup> Los indios del Salado, además, parecen haber tenido una cierta capacidad de acumulación en relación con los de la región del Dulce. En efecto, dos expedientes criminales nos los señalan conchabando peones (un mulato en un caso; un mestizo en el otro) para las meleadas. AGP, Trib. 10, 801 (1736) y AGP 5, 308 (1744).

Lo primero que merece destacarse es la significativa continuidad de los linajes cacicales que muestran casi todos los pueblos que llegaron al siglo XIX. Así por ejemplo, en Matará, en Guañagasta y en Umamaq las familias Pase, Oloplan y Campos ocuparon ininterrumpidamente los curacazgos durante un siglo y más. No estamos en condiciones de asegurar una sucesión lineal en todos los casos (los apellidos son demasiado comunes y nuestros datos insuficientes para reconstruir genealogías sólidas) pero no sería aventurado suponer que ésta se produjo en el interior del mismo grupo de parentesco.

Obviamente el azar tiene mucho que ver en la perduración de los linajes cacicales así como los curacazgos múltiples que aún conservaban algunos pueblos a mediados del siglo XVIII<sup>35</sup>. En este sentido, en Matará y Guañagasta –que contenían respectivamente dos y tres parcialidades– los linajes Pase y Oloplan terminaron por imponerse sobre otros que aparentemente se extinguieron por falta de herederos directos. Así pues, mientras en 1693 el pueblo de Matará contaba con cinco caciques registrados –Pedro Catan, Juan Pase, Juan Juli, Juan Iuchi y Domingo Iman–, en 1701, apenas uno –Juan Pase– fue empadronado. Y sin embargo, algunos miembros de los viejos linajes cacicales regresaron posteriormente... aunque con cargos electivos. Los Catán y los Juli de Matará, por ejemplo, aparecen aportando tres alcaldes en 1739, 1748 y 1786; los Taiguan y los Isto de Guañagasta retoman a las alcaldías de su pueblo en 1786 y 1807. Si bien ignoramos la relación de parentesco de estos alcaldes “nuevos” con los antiguos caciques que presumimos sus antepasados, la reiteración de los mismos apellidos no parece casual<sup>36</sup>.

Otro patrón que se reitera con cierta frecuencia es el de Umamaq, un pueblo de origen diaguita. La vasta familia Campos ocupó allí el cacicazgo (con intervalos a cargo de mandones del mismo apellido) entre 1693 y 1807. Sin embargo, algunos de estos curacas Campos fueron secundados por mandones. Así, en 1786 y en ocasión de la revisita, se eligió a Felipe Anchaba para reemplazar al “que anteriormente ejercía este empleo”, destituido por su “mala conducta”. ¿Quién era Felipe Anchaba? Probablemente un pariente del alcalde, también él Anchaba, y del mismo curaca don Feliciano Campos, hijo de doña Agustina Anchaba, india principal. En resumen, al parecer en Umamaq todos los linajes quedaban en familia<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Matará contaba durante los siglos XVI, XVII y parte del XVIII con dos parcialidades, una encomendada en cabeza de la Corona y otra en privados. Cada una contaba con sus autoridades. En cualquier caso, por tratarse de un repartimiento muy numeroso, su sistema de autoridades fue siempre más frondoso que el de otros pueblos. En cuanto a Guañagasta, era el producto de la fusión de tres pueblos –Guañagasta, Meaja y Guaype– encomendados separadamente hasta mediados del siglo XVIII. Por supuesto que la fusión respetó los linajes cacicales existentes.

<sup>36</sup> Garay y Togo (2007) han encontrado también ramificaciones de los Catán y los Pase –con miembros alcaldes y mandones– en los pequeños pueblos de Asogasta y Mopa. Lamentablemente, no contamos con más datos que los apellidos, registrados además de manera fragmentaria para estudiar las relaciones entre grupos que tal vez compartieran un mismo origen.

<sup>37</sup> La línea de mandones inaugurada por Anchaba en Umamaq parece interrumpirse en 1807 con la designación del mandón Asencio Herrera, hombre sin raíces en el pueblo y casado con una “chola”. De Herrera se dice que fue nombrado durante la visita “por la edad avanzada de don Mateo Campos” (sucesor del curaca Feliciano). ¿Se trataba del oca del mandato de los Campos? Probablemente sí. De hecho, el alcalde de Umamaq registrado en 1807 es Bartolomé Campos, uno de los hijos de don Mateo.



Por cierto esta evidencia es endeble para extraer conclusiones muy generales. Sin embargo, nos parece suficiente para constatar dos cosas: 1) que, al igual que en los curacazgos, también los cargos electivos y teóricamente rotativos solían perpetuarse en el seno de una misma familia y 2) que los alcaldes y mandones pertenían en el parentesco con los caciques antiguos o en funciones una legitimidad adicional y nada desdeñable. Estas conclusiones provisorias invitan a preguntarse si era posible fundar un linaje cacical ingresando al sistema de autoridades comunitario a través de cargos electivos.

En rigor, es una situación que hemos constatado con certeza en un único caso, tratado en detalle en un trabajo anterior (Farberman 2004). La historia de don Salvador Chapa, un indio libre que a mediados del siglo XVII accedió, a pedido de su encomendero, al cargo de mandón de Sumamao demostraba que no era imposible construirse un linaje cacical siendo indio del común (¡y desde afuera!) si se contaba con buenos aliados. De hecho, Diego y Alonso Chapa, el hijo y el nieto de don Salvador, fueron reconocidos sucesivamente como caciques y sólo cederían el gobierno del pueblo a un mandón –éste sí perteneciente a las familias principales de Sumamao- a partir de la extinción de su “espurio” linaje<sup>38</sup>.

Guañagasta, Matará y Umamaq eran pueblos relativamente grandes. No era el caso de Sumamao, lo cual podría en parte explicar la facilidad con que los advenedizo Chapa se convirtieron en señores. Quizás, el acceso de la familia Carpio al curacazgo de Salavina se produjo de manera análoga al de los Chapa ya que el apellido no se encuentra entre los típicos del pequeñísimo pueblo de indios, aquella suerte de “enclave étnico” ya familiar para el lector. El hecho es que en 1748, los Aiunta, curacas en 1693 y 1717, ya no lideraban la comunidad de Salavina, que había quedado a cargo de un alcalde del que sólo se reproduce el nombre - Francisco-. ¿Sería Francisco del Carpio? Tal era el nombre del curaca de Salavina en 1786 y en 1791. En cualquier caso, lo que podemos afirmar con seguridad es que don Francisco Carpio fue el padre de Alejo (mandón en 1785, alcalde en 1786), Manuel (alcalde en 1791) e Hilario (mandón en 1786 y 1807). Del clan Carpio, Alejo lideraron por lo menos tres episodios contestatarios (uno de ellos muy violento), que analizamos en otra oportunidad (Farberman 2004). En uno de ellos, Alejo impugnó la autorización que el párroco de Salavina le había concedido a un mercader para traficar en el pueblo. Y, aunque entonces era mandón, justificó su derecho a hacerse obedecer aludiendo “*que él era el hijo del curaca y que tenía facultad para despojarlo* y que para eso tenía indios<sup>39</sup>”. Dado que era Hilario, y no Alejo, el primogénito del curaca don Francisco, podemos descartar que nuestro hombre hiciera las veces de cacique interino. Más bien, otras fuentes nos prueban que era costumbre en Salavina elegir a los mandones en comunidad y, aún más, que la candidatura de Hilario del Carpio, aunque promovida por el párroco, había sido cuestionada alguna vez<sup>40</sup>. Así pues, aunque la fuerza de estos mandones proviniera del consenso que su figura reuniera en la corporación, la legitimidad dinástica seguía manteniendo su peso. Eran dos legitimidades no contrapuestas y que se reforzaban recíprocamente.

<sup>38</sup> Es oportuno agregar que Miguel Aiunta, el mandón de Sumamao que registra la revisita de 1786, fue sucedido más tarde por otro Aiunta, cuyo parentesco con Miguel desconocemos pero que sería la enésima prueba de la circulación de cargos electivos en el interior de un núcleo restringido de miembros de “familias principales”

<sup>39</sup>AGP, Tribunales 10, 815 (1785)

<sup>40</sup>AGP, Tribunales 10, leg. 847 (1795). Analizamos este episodio en Farberman 2004.

Por fin, otra pregunta que nos sugiere la continuidad del cuerpo de alcaldes y mandones es cuán frecuente solía ser el pasaje de un cargo a otro en el seno de una misma familia. Ya lo comprobamos para el caso de Salavina; también en Soconcho y Sabagasta pudimos confirmar tanto esta situación como algunos de los patrones recién descritos. Soconcho estaba integrado a fines del siglo XVI por diez parcialidades de las cuales sólo tres perduraban hacia la revisita de 1786. Según los padrones, los linajes de don Pascual Guasaga (1693) y de don Bartolomé Sagulpa (1739) se extinguieron antes que los pueblos de indios y no contamos con datos fehacientes que nos permitan comprender cómo accedieron al curacazgo los Pachillas (1748 - 1791) y los Bazán (1786-1791). Sin embargo, más que los curacas, nos interesa ahora seguir a los alcaldes y mandones de Soconcho, cargos prácticamente monopolizados por la familia Sandi desde mediados del siglo XVIII. Siguiendo a Luis Garay y José Togo (2007), el apellido Sandi aparece en un padrón del pueblo de Asingasta en 1614 y, exactamente un siglo después, se registra también en Quillotara, un pueblo pequeñísimo y sin cacique, que tenía por mandón a un tal don Juan Sandi. Como sea, tan temprano como en 1717, los Sandi se hallaban ya afincados en Soconcho (Garay y Togo 2007, 10) y, en 1748, don Miguel Sandi aparece registrado como alcalde. Lo notable es que el mismo padrón permite constatar que la esposa del curaca don Cristóbal Guasaga, que no dejó descendencia masculina, también pertenecía a la familia Sandi. En este cuadro, pueda quizás interpretarse el “ascenso” de Domingo Sandi, muy probablemente hermano de María, al cargo de mandón de la parcialidad antes liderada por su (presunto) cuñado. Tanto Domingo como el alcalde Pedro Sandi (¿su hermano?) se mantuvieron en funciones en 1791 y, con seguridad, otro Sandi, Felipe, ocupaba en 1801 la alcaldía de Soconcho<sup>41</sup>. Para terminar con la saga, digamos que en 1807 el “mandón nombrado por no haber (cacique, JF) hereditario” es Baltasar Sandi... el hijo de Pedro Sandi. Podemos, entonces, suscribir la conclusión de Garay y Togo, que ven en los Sandi a una familia que controla el gobierno de Soconcho desde los cargos electivos y, agreguemos, capitalizando la legitimidad adicional proporcionada por ciertos matrimonios estratégicos.

### **Epílogo: el final de los pueblos de indios**

La intención dos veces declamada por el cabildo de arrendarles tierras a los agregados pero “protegiendo” los derechos de los indios tributarios se contradujo por completo con sus prácticas concretas. Por ejemplo, ya a principios de 1813, la heredera a la pequeña encomienda de Pitambalá (una de las pocas encomiendas privadas que todavía subsistían) obtuvo del gobierno santiaguense la gracia de ser preferida para la compra o arriendo de las tierras del pueblo en las cuales afirmaba poseer “casa y cultivos entablados”. Como ha destacado Doucet, y lo demuestra la respuesta del teniente de Santiago del Estero, los indios - cuya “liberación” paradójicamente celebraba la petición en su carta - no fueron ni remotamente tenidos en cuenta en un posible reparto futuro de las tierras. Por otra parte, si los arrendamientos dispuestos en 1816 de verdad los amaron, lo cierto es que tal protección fue muy poco duradera.

---

<sup>41</sup>AGP, Trib. 15 (1801).

En efecto, en 1818 tuvo lugar la venta en subasta de las tierras de los pueblos bajo pretexto de costear los gastos del fuerte de Abipones. Algunas escrituras - las correspondientes a las “sobras” de Sabagasta, Salavina, Pitambalá, Manogasta y Anchanga - han llegado hasta nosotros, dando testimonio del despojo definitivo<sup>42</sup>. La última referencia a los pueblos de indios como corporación data de un proyecto de 1818, que proponía reu a los antiguos tributarios “en un pueblo o pueblos de todas esas familias de Naturales dándoles un terreno conveniente y de provecho y esto en cuanto lo permitan su parcialidad y tribu, reduciéndolos según este concepto”<sup>43</sup>. De más está decir que no existe rastro alguno de que la nueva reducción se haya erigido alguna vez...

¿Cuál fue la respuesta de las familias indígenas frente a este último embate? Una vez más, es muy poco lo que sabemos. Un indicio, sin embargo, nos lo puede proporcionar el testimonio del párroco de Matará, el pueblo de indios ue era con ventaja el más importante del Salado y de Santiago del Estero. En el crítico año de 1818, mientras solicitaba al gobierno que le fueran donadas las tierras aledañas a la Iglesia para mantener el santuario, el sacerdote explicó que en su parroquia “quasi todos sus habitantes son Indios del Pueblo de Matará y del Pueblo de Mopa y algunos vecinos que no llegan a ocho ersonas”. Su preocupación, que fundamentaba la urgencia de contar con el auxilio de las tierras, era que “con el motivo de la venta de los pueblos, observo que no se quieren sujetar al comprador en su arrendamiento cualesquiera que sea, y que tendrían a bien mudarse a otra parte”. La opinión del párroco, por cierto interesada, debía tener no obstante su cuota de verdad: de hecho, buena parte de los apellidos indígenas desaparece de las fuentes posteriores relativas a Matará. En la misma dirección, los indios comienzan a perder visibilidad con el fin de los pueblos y sólo se los sigue distinguiendo en la organización militar. Es significativo que dos listados de 1816 y 1817 diferenciaran todavía entre sus flamantes y homogéneos ciudadanos una “compañía de los indios”<sup>44</sup>.

## **Bibliografía**

### **BOIXADÓS Roxana y FARBERMAN Judith**

2006 “Sociedades indígenas y encomienda en el Tucumán Colonial. Un análisis comparado de la Visita de Luján de Vargas”. *Revista de Indias*, LXVI: 238, Sevilla, CSIC, pp.601-628.

### **BOIXADÓS Roxana**

2006 “La memoria en el nombre. Identidades y nominación en La Rioja colonial”. *VIII Congreso Nacional de Antropología*, Salta.

### **DOUCET, Gastón Gabriel**

1993 “La abolición del tributo indígena en las provincias del Río de la Plata: indagaciones en torno a un tema mal conocido”, *Revista de Historia del*

---

<sup>42</sup> AGP, Trib. 1, 35 (1818) “Hago constante que habiendo sido preciso arbitrar para sostener la Guarnición de la frontera de Abipones tuvo a bien esta tenencia del proponer al Exmo. del Capn. Gral D. Manuel Belgrano la venta de los pueblos de indios sitios en esta provincia”. Las escrituras en AGP, Protocolos 3.

<sup>43</sup> AGP, Trib. 16, 1283 (1818).

<sup>44</sup> AGP, AG, Leg. 7, exps. 409 y 408 (1816 y 1817, respectivamente).

*Derecho* 21, Buenos Aires, 1993, pp. 133- 207.

**FARBERMAN, Judith**

- 1995 "Familia, ciclo de vida y economía doméstica. El caso Salavina, Santiago del Estero, 1819". *Boletín del Instituto Ravignani* 12, pp. 33-59.
- 1997 "Los que se van y los que se quedan: migraciones y estructuras familiares en Santiago del Estero (Río de la Plata) a fines del período colonial". *Quinto Sol. Revista de Historia Regional*, 1, Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa, pp. 7-40.
- 2002 "Los matrimonios de Soconcho. Endogamia, tierra y comunidad en tres pueblos de indios de Santiago del Estero. 1750-1809". *Memoria Americana* 10, Facultad de Filosofía y Letras, Sección Etnohistoria, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, pp.43-65.
- 2004 "Curacas, mandones, alcaldes y curas. Legitimidad y coerción en los pueblos de indios de Santiago del Estero, siglos XVII XVIII". *Colonial Latin American Historical Review*, 13: 4, University of New Mexico, Spanish Colonial Research Center, pp. 367-398.

**GARAY, Luis y TOGO, José**

- 2007 "Linajes indígenas y poder en los pueblos de indios del siglo XVIII en Santiago del Estero". *XI Jornadas Interescuelas y Departamentos de Historia*, Tucumán.

**GIL MONTERO Raquel**

- 2005 "La población colonial del Tucumán". *Cuadernos de Historia de la Población*, 3-4, Academia Nacional de la Historia. pp. 65-122.

**LARROUY, Antonio**

- 1927 *Documentos del Archivo de Indias para la historia del Tucumán*. Toulouse.

**LORANDI, Ana María**

- 1988 "El servicio personal como agente de desestructuración en el Tucumán colonial". *Revista Andina*, 6:1, Cuzco. CBLC.

**LORANDI, Ana María, BOIXADÓS Roxana**

- 1987- "Etnohistoria de los valles calchaquíes en los siglos y XVII", *Runa* 17-  
1988 18, pp. 263-420.

**PALOMEQUE, Silvia**

- 2000 "El mundo indígena. Siglos XVI-XVIII". Enrique Tandeter (director de tomo), *Nueva Historia Argentina. La sociedad colonial*, Buenos Aires, Sudamericana, pp.87-144

**SAIGNES, Thierry**

- 1987 "De la borrachera al retrato: los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas)," *Revista Andina* 1, pp. 139-70

## **Santiago del Estero y sus pueblos de indios. De las ordenanzas de Alfaro (1612) a las guerras de independencia**

### **Resumen**

A partir de las ordenanzas de Francisco de Alfaro, las aldeas indígenas bajo el régimen de encomienda se institucionalizaron como pueblos de indios. Como es sabido, la reducción, el mantenimiento de las tierras de comunidad, el respeto por las autoridades indígenas tradicionales y la designación de alcaldes, del reemplazo del servicio personal por un tributo, fueron las principales medidas que se procuró implementar. En Santiago del Estero, zona no alterada por la política desnaturalizaciones posterior a las rebeliones calchaquíes, las disposiciones alfarianas no tuvieron un carácter meramente formal. Configurando un cuadro bastante excepcional en el escenario tucumano (salvando quizás la jurisdicción de Jujuy), los pueblos de indios y su estructura institucional sobrevivieron hasta poco después de las revoluciones de independencia. Nuestra hipótesis es que la perduración de los pueblos de indios santiagueños se inculcó a la puesta en marcha de una serie de estrategias. El matrimonio preferencial, la migración temporaria, la integración a los mercados de bienes y mano de obra y cambios en los sistemas de autoridad son algunas de las variables que serán analizadas en la ponencia.

**Palabras clave:** Encomienda; Pueblo de indios; Santiago del Estero; Frontera.

*Judith Farberman*

### ***Pueblos de Indios of Santiago del Estero. From Alfaro's Ordinances (1612) to the Independence War.***

#### **Abstract**

The indian villages under the *encomienda* regime became colonial corporations as *pueblos de indios*, when Francisco de Alfaro's ordinances were enacted. It is well known, the most important measures were the creation of *reducciones* with communal lands, traditional Indian authorities and *alcaldes* as well as the replacement of the *servicio personal* for *tributo*. In Santiago del Estero, a region that had not been altered by the uprooting policy after the Calchaquí rebellions, the Alfaro ordinances were in fact applied. Being this situation quite infrequent in the Tucumán region (perhaps with the exception of Jujuy), the *pueblos de indios* and their institutional structure survived shortly after the independence revolutions. My thesis is that the permanence of *pueblos de indios* of Santiago was related to the implementation of different strategies adopted by the Indians.

The preferential marriage, temporary migration, integration to the goods and labour market, and changes in the authority system are some of the variables analyzed in this paper.

Key-words: *Encomienda; Pueblo de indios; Santiago del Estero; Frontier*

*Judith Farberman*