

Crónicas de la barbarie. La historia política del Chaco narrada por la Compañía de Jesús.

Josefina G. Cargnel.

Cita:

Josefina G. Cargnel (2011). *Crónicas de la barbarie. La historia política del Chaco narrada por la Compañía de Jesús. XIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-071/110>

**XIII Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia
10 al 13 de agosto de 2011.**

Organiza

Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades de la
Universidad Nacional de Catamarca.

Sede

San Fernando del Valle de Catamarca

Título de la mesa: La Compañía de Jesús en la América colonial. Mesa 16.

Título de la ponencia:

“Crónicas de la barbarie. La historia política del Chaco narrada por la Compañía de Jesús”.

Prof. Josefina G. Cargnel
Fac. de Humanidades – UNNE/CONICET
jgcargnel@gmail.com

Dr. Carlos D. Paz
FCH-UNCPBA / IDAES-UNSAM / CONICET
paz_carlos@yahoo.com / ychoalay@yahoo.fr

Resumen:

La barbarie fue una figura más que importante en la retórica jesuítica desde la cual se construyó, por un lado, la imagen de un buen salvaje “domesticado” que moraba en la liminaridad de las fronteras, y aún en espacios reduccionales que pueden ser abordados, desde la perspectiva nativa, como civitas. En segundo lugar, esa misma idea de barbarie, verdadero taxón de tinte evolutivo aunque con pretensión *fixiste*, es la que se hace presente en las narraciones jesuíticas dónde se daba cuenta, para con diversos motivos, del accionar misional reduccional. Por ello la retórica de la barbarie es una excelente figura para indagar algunas obras significativas y su aporte en la construcción del conocimiento histórico de la región del Chaco y de sus habitantes. Incluso desde la misma conceptualización del Chaco, y los chaquenses, con un cierto grado de homogeneidad.

El objetivo de esta presentación es realizar un aporte al conocimiento de la historiografía jesuítica, del siglo XVIII, ponderando la figura de barbarie que se hace presente en la literatura ignaciana. Para realizar este trabajo nos centraremos en la lectura de dos obras por demás significativas. La *Descripción Chorographica del Gran Chaco Gualamba* [1733] de Pedro Lozano, SJ y la *Historia de los Abipones* [1783] de Martín Dobrizhoffer, SJ; partiendo de la base que estos dos escritos marcan un jalón dentro de la literatura jesuítica. En conjunto con esta lectura ponderaremos las ideas de barbarie adoptadas por los detractores de la Compañía de Jesús. Lo cual sin duda ayudará a ahondar más en un debate propio del siglo XVIII.

“Crónicas de la barbarie. La historia política del Chaco narrada por la Compañía de Jesús”.

Prof. Josefina G. Cargnel
Fac. de Humanidades – UNNE/CONICET
jgcargnel@gmail.com

Dr. Carlos D. Paz
FCH-UNCPBA / IDAES-UNSAM / CONICET
paz_carlos@yahoo.com / ychoalay@yahoo.fr

Las fronteras del Chaco

El Chaco como espacio social relacional se conformó históricamente a modo de un enorme bolsón cuyos bordes exteriores, *grosso modo*, lo ponían en contacto con dos ambientes bien claros y con diferencias morfológicas ampliamente contrastantes. Por un lado, los Andes y, por otro, la Amazonía se imponían como regiones que despertaron un interés temprano en las Coronas ibéricas. A modo de *buffer zone* (Redmon 1994) o zona de transición el Chaco fue concebido como un espacio indómito, salvaje y *cuasi* irreductible. Esta concepción encuentra buena parte de su raíz intelectual en la narrativa que el inkario había construido del mismo sobre la base de que el contrafuerte oriental del Imperio se consolidara como un límite natural e imposible de ser traspasado debido a la resistencia impuesta por las poblaciones de las tierras bajas. Siguiendo estas ideas el espacio chaqueño se presentaba como un terreno difícil de atravesar, con poblaciones por demás dinámicas, en lo que a movilidad estacional se refiere, así como portadoras de un carácter sumamente pueril e indolente.

Este imaginario social sobre el espacio se tradujo en narraciones dónde, en rigor de verdad, los indígenas eran exteriorizados como una prolongación de un medio ambiente feroz que, a su vez, tornaba a éstos últimos en sujetos proclives a toda clase de perversiones como la sodomía, el canibalismo, la gula y un placer desmedido por las bebidas embriagantes y, como manifestación sobresaliente de este racimo de virtudes nefandas se encontraba, la guerra. Un estado pre-social que, desde una lectura ingenua del cuerpo documental, parecía ser la realidad cotidiana de los nativos.

Frente a este imaginario y teniendo presente los objetivos evangelizadores de la Corona española el Chaco fue siempre un objetivo por conquistar; sacar al Chaco de las *tinieblas de la gentilidad* fue uno de los objetivos de la Compañía de Jesús. A esto se

sumaban las pretensiones de los habitantes de las ciudades hispano-criollas, para incluirlo a modo de espacio comercial en virtud de los amplios contingentes de población nativa que allí residía –así como de algunas porciones de la sociedad colonial; aquella que el cuerpo documental calificaba como apóstatas y forajidos. Facilitar la comunicación entre las principales ciudades que circundaban el espacio era un proyecto que poseía una estrecha vinculación con la idea expuesta precedentemente y por ello, entonces, se imponía la necesidad de trazar líneas de comunicación entre el actual noroeste argentino –la ciudad de Salta principalmente- y urbes como Asunción y Corrientes donde el volumen del comercio no era para nada desdeñable. Por su parte estas mismas vías de comunicación prestarían una enorme utilidad al momento en que se requiriera de tropas para auxiliar a aquellas ciudades que se vieran amenazadas por incursiones nativas.

Por ello, de acuerdo con estos intereses, durante el siglo XVIII cobraron fuerza dos corrientes de cómo conquistar el Chaco y poner freno a las avanzadas indígenas que se creía se dirigían sobre las ciudades hispano-criollas para robar, cautivar mujeres y a hacer estragos. La primera, defendida por la mayoría de los gobernadores y por los grupos militares asentados en las provincias, buscaba la opción de realizar entradas de guerra e instalar fuertes para control de los avances y prevenir asaltos a ciudades y establecimientos productivos. La otra opción era generar un cordón de misiones religiosas en las que los indígenas chaqueños quedaran reducidos a pueblos. Los mismos que nuclearían, al cúmulo de naciones de las que hacía referencia Lozano, S. J., en su *Descripción Chorographica*, en espacios claramente identificables y desde dónde se les impondría una serie de valores acordes a la Cristiandad cuyo fin máximo consistiría en transmitirles la fe católica y domar su ferocidad.

El cuerpo documental secular, como ya mencionamos de forma breve, pretendía transmitir e imponer la idea de que los nativos se encontraban inmersos en un ciclo de enfrentamientos tan feroces como imposibles de comprender; al menos desde la retórica empleada por los conquistadores, la misma que se afaná en presentar a los indígenas de formas descalificadoras que justificaran su conquista y sujeción. Por ello, y para combatir aquella expresión de la inhumanidad de los chaqueños, se optaba por ensayar el método misional reduccional operado para con los guaraníes y que tanto rédito había generado para la Compañía de Jesús. Los indígenas al constatar que en las misiones estarían a salvo de los abusos de poder llevados adelante por algunos personajes de la

sociedad intrusiva, y mediante el “buen ejemplo” de algunos guaraníes ya evangelizados y llevados con la expresa misión de colaborar con las nuevas reducciones, darían por tierra con sus ánimos y comenzarían una nueva etapa en el desarrollo de la humanidad. En este sentido Lozano, S. J., y su obra, es por demás claro y taxativo.

La misión y la *civitas*, ¿*civitas* sin reducción?

Uno de los aspectos que se remarca de los nativos y de su *modus vivendi* es que estos moraban dispersos, y *cuasi* vagando, por las inmensidades del Chaco. Esta característica de los chaquenses fue aquella que posibilitó a los sacerdotes jesuitas construir la idea de que los nativos carecían de vida política. Pedro Lozano, S. J., *historiographus provinciae*, en 1733, en su conocida y mencionada *Descripción Chorographica del Gran Chaco Gualamba*, sostenía que “*Generalmente no tienen gobierno alguno civil, no observan vida política: solo en cada tierra ay vn Cazique, á quien tienen algun respeto, y reverencia, que solo dura mientras se les da alguna ocasion de disgusto, por el cual fácilmente se separan*” (Lozano 1733: f. 55). Lo que aquí se manifiesta, es muy claro en cuanto a las formas de gobierno de los nativos del Chaco. Mecanismos de control social nativos que, según Lozano, se extendían por igual en la totalidad de los nativos. Afirmación de corte generalizante que tendía a crear una imagen homogénea sobre las formas en que se ejercía la coerción entre los chaquenses además de pretender consolidar la idea de la necesidad del accionar misional jesuítico en el área.

Según el juicio de Lozano y por lo que conocemos de las poblaciones nativas y de su organización en los momentos previos a la acción misional jesuítica, podemos afirmar que la autoridad se encontraba descentralizada y se hacía efectiva en algunos personajes de cierta preeminencia entre el grueso de la comunidad. A pesar de la falta de la institución del liderazgo como tal, lo que se observa claramente es el rol activo de algunos hombres que se presentaban como *cabezas* de grupos de indios.¹ Es decir, a pesar de que la sociedad nativa no tuviera en sí-misma la posición social del líder reconocida como tal, existían cabecillas que podían tomar, temporalmente, esta función social y llevar adelante acciones que, en alguna medida, involucraran la voluntad de sus seguidores. Lo cual coincide plenamente con el dicho de Lozano, así como de otros

¹ La mención de los líderes de guerra, conocidos también como *principales*, como *cabezas* es una mención por demás referida en el lenguaje colonial, y que procede desde los primeros tiempos de la Conquista del continente. A pesar de ello es por demás interesante la mención que se hace de las mismas en un vocabulario de la lengua abipona compuesta por Pedro de Angelis dónde se hace mención a algunos sujetos como *cabezas* y a otros, con iguales cuotas de prestigio, como caciques. Aspecto que sin lugar a dudas merece mayores investigaciones de nuestra parte. Al respecto consultar de Angelis (s/f).

misioneros, al momento en que señala las disidencias existentes entre aquellos que tomaban funciones políticas a su cargo y que luego eran removidos por los mismos mecanismos con los cuáles habían accedido a su sitio. Por su parte la extensa mención documental sobre los enfrentamientos entre líderes indígenas, si bien una excusa colonial para la imposición de nuevos dispositivos de poder en el territorio, ha demostrado ser un excelente indicador de un dinamismo social que posibilita dar cuenta de un sinnúmero de aspectos de la vida de las comunidades y con especial énfasis sobre cuestiones vinculadas con los procesos de creación y legitimación de liderazgos (Paz 2009).

En esta ocasión nos detendremos en una porción mínima, a modo de excusa heurística, de los dichos de Lozano sobre los aspectos relativos a la vida política de los indígenas presentados con anterioridad y que expondremos acto seguido de unas breves consideraciones. Como un primer resguardo metodológico debemos de hacer mención a que éste autor fue por demás prolífico a la vez que señero de toda una historiografía que, en cierta medida, excede a la misma Compañía de Jesús. De la mano de esta misma cuestión se impone no abandonar el recaudo aquel de que trabajar con y sobre escrituras jesuíticas implica entender la práctica de escritura metafórica y retórica que caracteriza a los escritos de los sacerdotes. En esta oportunidad entendemos la metáfora en el sentido presentado por Morales, S. J., quien señala que aquella debe entenderse como un espejo alegórico donde el “...relato tiene en cuenta un como si que tiene que ser acompañado por un como si del lector en lugar de un quiere decir...” (Morales 2007: 1-2). Es decir, un consenso tácito entre escritor y redactor que compartan ciertos tópicos de la lectura que se lleva cabo, y aquí recordemos que estas lecturas tenían como fin preciso captar nuevas voluntades para la Compañía así como generar un conocimiento que operara como bases para las labores reduccionales.

En segundo lugar acordamos con el señalamiento de de Certeau (1993) quién marca que existe una diferenciación significativa entre un “allá” y un “acá” que permite dar cuenta del posicionamiento ideológico, y luego geográfico, del sujeto que narra –y aquí recordemos brevemente, y para reforzar esta hipótesis, la idea que motiva el título de la más que conocida obra del padre Paucke, S. J., en la que relata su experiencia entre los mocobíes (Paucke 1999-2000). Mientras esos *loci* existan, la escritura, como tal, se presenta de modo claro como una posición de poder que, por un lado, separa el mundo civilizado de aquel propio de los *bárbaros*. Pero a su vez, y en segundo lugar,

aúna ambos universos dado que el indio que vive reducido es un indio “civilizado” y por ello allí la necesidad y la utilidad de la Compañía para la corona (de Certeau, 1993).

Señalamientos que son reafirmados por de Certeau (1993) al momento en que trae a colación el modo en que la figura del salvaje se corporiza en un objeto literario, materializado en las crónicas jesuíticas redactadas ya en el exilio. En ellas la retórica del bárbaro delimita claramente una relación de poder entre un “nosotros” y un “ellos”, *un-ser-otro-salvaje*, que permite analizar la relación de poder construida por los occidentales y que mediante la exposición de las ideas, y bondades, de la *civitas*, trataba de imponer a los nativos nuevos patrones de conducta.

Ya con estas pequeñas aclaraciones retomamos en nuestro interés por uno de los juicios de Lozano. Éste afirmaba que las poblaciones indias del Chaco “...no tienen gobierno alguno civil, no observan vida política: solo en cada tierra ay vn Cazique...” (Lozano 1733: f. 55).

Partiendo de la idea greco-latina de que la *civitas*, y como definición mínima, supone la vida ordenada, con autoridades pertinentes y residentes en ciudades claramente reconocidas como tales o asentamientos que cumplieran esa función, desde los cánones de época en la que se desarrolló la política misional reduccional jesuítica, las poblaciones chaqueñas carecían de aquella virtud devenida categoría. Desde el dictamen de la doctrina jesuítica sobre la gubernamentalidad indígena², el cuerpo social nativo presentaba una paridad de condiciones para el acceso al poder que entrañaba en sí-mismo la imposibilidad de la consumación de diferencias sociales basadas, y distinguibles, por ejemplo, mediante criterios económicos. Los mismos que permitieran a su vez legitimar una brecha social que se instauraba entre aquellos que perpetraban acciones de corte violento, con quienes aportaban su energía para la consecución de los fines preestablecidos. Igualdad social de la que sabemos no existe en ninguna sociedad humana registrada. Todo lo contrario.

Las poblaciones indígenas chaqueñas poseían un complejo entramado social, basado en un sistema parental, abordado ya hace algunos años con gran claridad (Braunstein 1983), en el que se reconocen posiciones de prestigio significativas. Muchas de las cuales no necesariamente se encontraban asociadas con la guerra

² El problema de la gubernamentalidad en las misiones jesuíticas es un tópico de investigación que ha comenzado a ser abordado recientemente por la historiografía local y que se presenta como promisorio por los aportes del mismo. Una reflexión inicial la encontramos en Ruidrejo (2009).

(Mendoza 2002). Por más que los relatos jesuitas impongan su acento en la cuestión de los enfrentamientos y cómo es que estos formaban parte de lo que se podría considerar como la vida cotidiana de los nativos, no tenemos pruebas documentales contundentes de que la guerra tuviera una presencia tal como la pretendida; mucho menos aún dado que no contamos, para el período anterior al de la expansión de la Compañía de Jesús sobre el espacio, con una documentación del tipo de las crónicas ignacianas. El acervo documental proveniente de Actas de Cabildo, Comandancias de Frontera así como epístolas personales no posibilita corroborar este estado de belicosidad permanente dado que el mismo es por demás fragmentario y al momento en que se focalizan sobre el mundo indígena lo hacen en aquellos momentos dónde la conflictividad nativa altera la calma colonial. Por ello es que es cuasi imposible de creer en la guerra como realidad social y cotidiana.

Un aspecto que se menciona de forma muy clara en todo este tipo de registro sobre los indígenas es la concertación de reuniones estacionales en lugares prefijados – con un criterio que aún no podemos determinar para el siglo XVIII. Allí se llevaban a cabo las famosas *juntas* (Paz 2009b) que, en algunos casos, desembocaban en asaltos sobre las fronteras hispano-criollas. Todas las menciones que se hacen de esta expresión de la política nos coloca delante de una sociedad que posee expresiones políticas, disímiles de aquellas que se consideraban correctas, que eran necesario ordenar en espacios que fueran posibles de ser controlados o al menos en los cuales se podría incidir. La reducción se presentaba así como un excelente espacio que podía operar a modo de dispositivo de defensa al mismo tiempo que podía ser el nuevo marco para las negociaciones entre *caciques* y sacerdotes.

La política reducción misional suponía, *grosso modo*, que los nativos dejaran de lado prácticas culturales contrarias a los ideales cristianos. Entre éstas debemos de contar la poligamia, la dispersión de sus unidades políticas, la aceptación de un líder político que sería quién controlaría los ánimos de los nativos, poner fin a las guerras y dejar de lado festividades propias como aquellas de las *juntas* que mencionamos previamente. Todo esto, sin lugar a dudas, implicaba una transformación profunda en las vidas de los nativos. Esta misma transformación, a la vez que ser altamente beneficiosa para los intereses de la Compañía y para los intereses coloniales en general, era la que permitía que se fuera delineando una escala evolutiva desde dónde se identificaba a los grupos según los grados de aceptación de la política misional y desde

ese sitio elaborar una narrativa sobre quiénes eran más *dóciles* y quiénes presentaban mayores dificultades para la conversión. Los criterios que sustentaban esta gradación eran aquellos mismos hábitos que se impulsaba a que se abandonaran. Empero la política nativa era por demás compleja en cuanto a formas y niveles de articulación se refiere.

Esta misma complejidad de la vida política de los nativos fue un escollo muy difícil de sortear para los sacerdotes. Mientras por un lado se propugnaba porque los nativos depusieran su actividad belicosa, por otro, milicias guaraníes, aparecían como el dispositivo máximo de contralor del que podían disponer los jesuitas para resistir avances de los enemigos de la Corona o bien para disuadir ánimos contrapuestos de los nativos. Ya desde lo económico podemos mencionar el modo en que se criticaban las entradas al monte por parte de los indígenas dado que allí era un ámbito propicio para que pasiones incontroladas tuvieran lugar, además claro está de la presencia del Maligno. Sin embargo, desde las misiones se alentaba la recolección de cera para la confección de velas y cirios que luego eran comercializadas por la Compañía en aras de contar con ingresos que permitirían el mantenimiento de Colegios y Reducciones. Este tipo de prácticas rápidamente fueron las que permitieron a los indígenas tomar conciencia de su lugar en la estructura colonial y desde allí implementar sus estrategias.

La circulación de saberes y prácticas por el espacio chaqueño es un punto que se ha enunciado en más de una oportunidad y desde el cual se ha avanzado notablemente en la formulación de nuevos conocimientos sobre las dinámicas culturales de los chaqueños. Al seno de esta dinámica es donde se impone la necesidad de reflexionar el modo en que los indígenas subvirtieron la misión (Saignes 1990); proceso que, estimamos, parte desde el poder manipular la idea que de ellos se tenía (Viveiros de Castro 2002) y que ellos mismos ayudaban a construir en medio de un período donde los conflictos que atravesaba la Compañía imponía acciones claras tanto para poder captar nuevas voluntades como para poder hacer frente a las críticas que se les hacían desde los ámbitos locales y desde allende el océano. La barbarie se presentaba así como un exotismo, como un *ratio* a vencer. Empero no se la presentaba, nó al menos de forma explícita, como una barbarie capaz de crear situaciones políticas, incluso formadoras de saber, que obligaban a revisar los cánones propios de la labor misional así como el conocimiento que desde ella se había elaborado.

Analicemos ahora las dos obras propuestas a tal efecto y de qué manera a partir de ellas podemos ahondar en el conocimiento de aquella *barbarie* y de las ideas que la sustentaban como tal.

Lozano y su *Descripción Chorographica*

La *Descripción...* es el libro más corto de las cuatro obras históricas de Lozano, que se destacan por su extensión y detalle de los acontecimientos presentados, aunque no por eso escatima en descripciones y apreciaciones sobre los pueblos chaqueños. La edición que manejamos es la que realizó en 1941 Radames Altieri, sobre la edición realizada por el padre Antonio Machoni en 1733 en Córdoba. En esta, creemos que, los primeros 19 capítulos son los más ricos desde la observación que nos brinda un jesuita del siglo XVIII que analiza las poblaciones bárbaras del “Chaco salvaje”, del Chaco que no se deja conquistar por la fe y que por lo tanto está condenado a la oscuridad eterna. En estos capítulos Lozano presenta el Chaco, describiendo su geografía, sus plantas y animales y el resto de los “vivientes”, para relatar las costumbres de las naciones indígenas conocidas por él y por la base de su propia experiencia; por los comentarios de algunos padres misioneros o por los documentos que él mismo recogía “*para que se forme de ellas cabal concepto*”.³

El interés de Lozano consiste en describir una provincia poco acreditada y menos transitada, aunque a pesar al desconocimiento que se tenía de ella se la sabía habitada tanto por indios no conquistados como por indios rebelados de Santa Fe y Santa Cruz de la Sierra:

*“Ignorada en el total conocimiento y certidumbre de sus regiones, situación de sus campañas y gentío de varias naciones que allí habitan...”*⁴

Sin embargo para 1730 la zona del Chaco no era tan desconocida ya que había tenido numerosas expediciones y entradas desde Asunción, Salta, Tucumán, Corrientes y Santa Fe para controlar a los indios. Estas expediciones fueron infructuosas en tanto no encontraron poblaciones, o indios *civilizados* -grupos singulares con residencia con grados de sedentarización identificables- así como tampoco les fue posible dar cuanta de

³ Pedro Lozano. *Descripción chorográfica del Gran Chaco Gualamba*. Reedición con prólogo e índice por Radames Altieri. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1941.

⁴ *Ibidem*, p. 14

riquezas posibles de ser explotadas con un alto grado de ganancia. Una región en dónde el temor a los nativos, y el discurso sobre el mismo, se imponía por sobre la realidad.

Lozano afirmaba, aún en desmedro de aquella referencia al desconocimiento de esta provincia, que las llanuras del Chaco estaban sumamente pobladas por indios infieles “...*innumerable gentío que retirado del comercio [...] perecen miserablemente en las tinieblas de su infidelidad...*”⁵; la razón de esta multitud, y cuasi confusión entre distintos grupos se basaba en que se habían refugiado allí por los oráculos del Demonio que les anunció que llegarían hombres blancos que les quitarían sus tierras y su libertad. Esta profecía impedía, en cierta medida, que los jesuitas ganaran esas almas para Dios; por ello comienza su descripción enumerando tanto las naciones chaqueñas conocidas como las menos conocidas de las que destaca su pobreza y las características “fragosa y pantanosa” de sus tierras que las convertían casi en inexpugnables. De alguna manera y con estos planteos también se justifica el modo en que el Diablo era culpable de su vivir no civilizado.

Así emprende una descripción de “*las naciones que están primeras a la puerta del Chaco desde el Perú*”, es decir los chiriguano, siguiendo de oeste a este con los guaycurúes y una a una las comunidades indígenas hasta los lules; mencionado todas las costumbres de cada grupo en cuanto a sus actividades económicas, de pesca, caza y recolección; sus costumbres para la guerra, las razones por las que se enfrentaban o por las que eran amigos del español; sus borracheras y la forma de vestir y de vivir realizando permanentemente comparaciones entre las mismas y las costumbres españolas. Junto a la enumeración y descripción de pueblos que presenta el fiel de la comparación para con grupos indígenas civilizados lo hace presente mediante la apelación a los guaraní-misioneros; al mismo tiempo que nos hace conocer algunas opiniones que éstos tenían de los chaqueños en lo que se constituye como un claro ejercicio etnológico de distinción entre grupos nativos.

Los capítulos siguientes entrelazan la actuación de los misioneros señalándolas constantemente como obras pías y milagros de misión, con la actuación de los ministros reales señalando especialmente a Ángel de Peredo y Esteban de Urizar en el intento desde Tucumán por conquistar con las armas católicas los indios del Chaco. Estos capítulos, aunque la obra fue redactada con anterioridad, son similares a los de la

⁵ Ibidem, p. 13

Historia de la Compañía donde Lozano relata las actividades misionales de cada uno de los padres en la provincia jesuítica del Paraguay. Podemos pensar que la forma que Lozano repite en sus libros posteriores nace en la escritura de esta obra; ya que el modo en que detalla y exalta las tareas de cada misionero se relacionan estrechamente. Los capítulos restantes narran las actividades misionales de los padres que llegaron a la zona del Chaco desde el padre Alonso de Bárzana quien fue “*el primer jesuita que entró al Tucumán*” -destacando que concentrado en aprender las lenguas de los indios del Chaco fue, junto al hermano Juan de Villegas, el primero que realizó algunas misiones ente los indios del Chaco que se encontraban encomendados en Esteco, alrededor de 1587- hasta la reducción fundada por el padre Castañares en 1726 en la nación de los ugarañós y la parcialidad de los zatiénós, al norte del Chaco .

Las obras de Lozano también son muy valoradas por el reservorio documental que conforman. En este caso además de las numerosas menciones a las Cartas Annuas también incorpora distintos documentos a los que tuvo acceso, como la *Relación del nuevo descubrimiento de la provincia del Chaco Gualamba y Llanos de Manso, hecha por el padre Gaspar Osorio de la Compañía de Jesús, para Nuestro Muy Reverendo Padre general Mucio Vitelleschi* dejando, en esas páginas, el papel de narrador al padre Osorio. Rol que, mediante la inclusión de extractos en la obra de Lozano, enriquece aún más aquella idea de Historia del Chaco como un proceso acumulativo de saberes y de experiencias jesuíticas. Lo cual se constituía como un puntal más para el sostén de la idea que presentaba a los sacerdotes como los indicados para adelantar las labores reduccionales.

Estas obras se encuadran en lo que Martín Morales llama “escritura para mostrar”, ya que estaban destinadas a los convictorios y noviciados para “mostrar” en Europa las obras de los misioneros jesuitas. Esto se observa claramente en la dedicatoria de Machoni dirigida a las madres de Europa y alentando a nuevos “labradores de Dios”, así como exaltando el martirio que era la mejor manera de morir para ir directo al Cielo. Lozano afirma al final del libro que por la falta de misioneros no podían realizar más obras, y por esa razón las mismas naciones indígenas solicitaban la llegada de más padres jesuitas:

“...en cuya consideración claman tantas naciones como en la vecindad de este Paraguay, a la piedad de nuestro católico monarca, para que envíe

nuevos obreros de la Compañía que les saquen de las tinieblas de la infidelidad, en que yacen sepultados... ”⁶

En cuanto al autor, los datos más amplios sobre la vida de Pedro Lozano los proporciona Guillermo Furlong S.J. en su obra “*Pedro Lozano S.J. y sus Observaciones a Vargas*” donde recogió los estudios anteriores de Andrés Lamas, Rómulo Carbia, Carlos Leonhardt y algunos aportes realizados por Francisco de Aparicio. Por estas menciones es posible afirmar que Pedro Lozano nació en Madrid en 1697, ingresó a la Compañía de Jesús en 1711, fue ordenado sacerdote en 1721 y realizó la Tercera Probación en agosto de 1730 en la ciudad de Córdoba. Se ignora el año en que llegó a América, pero por algunos datos de sus escritos se establece que arribó al Río de la Plata en 1714. Para 1730 ya aparece como cronista de la Orden, un cargo de gran importancia dentro de la estructura de la misma.

Algunos autores afirman que la confianza que se le tenía se repite al ser nombrado redactor de las reclamaciones de la Compañía contra el Tratado de Límites celebrado entre la coronas de España y Portugal en 1750; debemos tener en cuenta que dicha confianza implica ubicar a Lozano como una persona fiel a los objetivos de la Orden. Falleció en Humahuaca en 1752 en un viaje que realizaba hacia Lima en el Virreinato del Perú para reclamar ante el virrey y la audiencia por las consecuencias para las misiones orientales del tratado mencionado.

Es importante aclarar que, según Carlos Leonardt, la designación como *historiographus provinciae* implicaba que el resto de su vida misional estaría dedicada casi exclusivamente a los trabajos de investigación histórica “figurando en los catálogos de la orden como historiador de la Compañía de Jesús”⁷; aunque, de momento, no conocemos si es que existían procedimientos fijos para acceder al cargo dentro de la orden. Sin embargo esta designación nos obliga a incorporar a Lozano dentro de la producción oficial de la Compañía, lo que implica que pese a las diferencias que pudiera tener con los actores de su tiempo – ya fueran autoridades civiles provinciales como el gobernador o los obispos, o también vecinos u otros religiosos - Lozano siempre nos brinda la defensa de la Orden y de la actuación de sus misioneros.

⁶ Ibidem, p. 15 - 16

⁷ Carlos Leonardt cit por: Guillermo Furlong, S. J. *Pedro Lozano y sus Observaciones a Vargas*. Bs. As, Librería del Plata, 1959.

Dobrizhoffer y su *Historia de los Abipones*

Martín Dobrizhoffer, S. J., se ha consagrado en los anales de la historia misional reduccional americana por ser el artífice de una de las obras mayormente citadas al momento de ejemplificar el carácter de los indígenas del Chaco y, desde el caso particular de los abipones, construir generalidades argumentativas (Clastres 1996) o bien intentar dar cuenta de la ferocidad del medio y de los nativos. Lo que sin duda llama la atención en más de una oportunidad es que esta obra detenta un grado de precisión a lo largo de su narración que mueve a pensar en que el jesuita poseía un diario que sirvió de sustento para la redacción de este trabajo, ya en el exilio.

Lo que conocemos de la vida de Dobrizhoffer se lo debemos a las labores bibliobiográficas que acompañan a la edición preparada por Maeder de la *Historia de los Abipones* (1968). Por ello es que conocemos los avatares de la vida de Dobrizhoffer tanto en su periplo de navegación oceánica que realizó junto a ya conocido acuarelista Paucke; el viaje desde Buenos Aires hasta Córdoba y por sobre todas las cosas la experiencia misional entre los abipones, previo una breve estadía entre los mocobíes primero y luego de los abipones entre los guaraníes. Hechos todos que se ubican entre 1750 y la Expulsión; un período por demás convulsionado en la historia de las fronteras santafesinas del Chaco.

Los tópicos que jalonan la *Historia de los Abipones* se encuentran a tono con aquellas obras del estilo de las de Lozano, dónde se intenta dar cuenta de una historia integral del espacio en cuestión. La narración de los hechos centrales de su labor misional en el Chaco ponen el acento en una vasta y riquísima descripción del medio – que incluye menciones sobre el espacio de pampa patagonia y el supuesto *affaire* del Rey Nicolás- desde la cual se discute profundamente aquella idea de que el clima era el motivo de los malos hábitos de los nativos así como de su inclinación a la indolencia. En estricta relación con esto deja constancia de los eventos que condujeron a que diversos conjuntos de abipones, así como de mocobíes y otras naciones, solicitaran reducción y sacerdotes que las atendieran.

A lo largo de la exposición de las presiones coloniales que condujeron a los chaquenses a las misiones, así como hacer mención a los réditos comerciales que allí obtenían aquellos, deja en claro que en algunos casos la rivalidad entre distintas parcialidades, e incluso entre naciones, se debe al entrecruzamiento de intereses propios así como por la connivencia de algunas autoridades coloniales y notables del patriciado

urbano en la consecución acciones que afectaban intereses puntuales de los indígenas reducidos. En este punto es dónde introduce un juicio argumental para marcar diferencias entre los nativos reducidos, como los abipones, y aquellos que si bien habían adoptado las reducciones como modo de vida tenían vínculos estrechos con grupos que aún moraban fuera de los pueblos de misión. Lo cual hacía por demás difícil alcanzar los objetivos de la Compañía dado que la circulación de los bienes obtenidos en los asaltos a ciudades y misiones encontraban un lugar en el circuito de comercio ilegal que amparaban algunos de los detractores de los jesuitas.

Casi en función de este problema, que por momentos lo desvela y enfrenta a notables de la política colonial, traza una más que compleja descripción de los vínculos parentales que hacen inteligible los móviles de la política abipona. Una política de la que da cuenta a partir del historial de las acciones militares y de las habilidades políticas de un reconocido cacique de las fronteras santafesinas; el mismo sobre el cuál hemos avanzado a efectos de indagar a la sociedad nativa y los modos de construir poder, prestigio y riqueza a la vez que lograr que dichas cualidades fueron heredables (Paz 2009).

La extensa descripción de la política de los abipones –entendida como forma de gobierno y como acciones tendientes a alcanzar determinados objetivos- y el contraste de ésta con la de aquellos grupos indios que se presentaban como rivales de los primeros nos sitúa dentro del mismo debate sobre el carácter bárbaro de los nativos así como de la mutabilidad de los ánimos que regían a aquellos

"Para no pocos fueron un imán y anzuelo la esperanza de regalos, el deseo de carne de vaca que cada día se distribuía, y la seguridad. La mayoría pedía a los Padres comida y ropa..." (Dobrizhoffer, 1968, III, p. 124)

Del mismo modo en que se reducían buscando bienes, cambiaban el signo de sus alianzas y

"...así como suelen hacer con los pueblos amigos, así les piden ayuda tanto cuando ellos mismos preparan la guerra u cuando la temen de otros [pero] cuando consideran indigna la utilidad o el apoyo de sus vecinos repentinamente le vuelven la espalda y tienen esperanza de otra amistad que les proporcione leve ganancia..." (Dobrizhoffer, 1968, II, p. 381)

En una primera instancia de lectura lo que se impone es el carácter indómito de los indígenas a la par de las críticas sobre el accionar de los misioneros y su imposibilidad para dar por tierra con una naturaleza que parece ser esquiva a los

dictámenes de la razón; al menos la razón jesuítica. Ya en un segundo plano de la lectura, y alusión a aquel punto de la escritura para mostrar de la que nos refería Morales, lo que se tiene presente es el devenir histórico de las misiones y en qué sentido los alcances de las mismas así como los momentos aciagos estuvieron vinculados como la política general del espacio chaqueño y su vinculación con los intereses virreinales. Lo que comienza como una narración vívida de años intensos como misioneros, lenta y gradualmente se transforma de una crónica del desarrollo y transformación de las estrategias políticas tanto jesuíticas como nativas. Acciones que sin lugar a dudas se construyeron sobre la base de un conocimiento acabado de unos y otros en un largo proceso de convivencia y negociación entre partes que pugnaban por imponer su voluntad.

De este modo la barbarie deja de estar constituida por acciones y rasgos que identifican un estadio pre-social y lentamente se va transformando en un lugar, momento e imagen que tiene la expresa finalidad de reforzar determinados *loci* (Dejardim 2010) desde los cuales la Compañía, y algunos misioneros en particular, afrontaba las críticas sobre su acciones en el Nuevo Mundo así como su labor en la sistematización, y exposición, del conocimiento.

Conclusiones

Las ideas de la barbarie que se presentaban desde los escritos de la Compañía de Jesús sin lugar a dudas estaban imbuidas de aquel principio de la escritura para mostrar. Era necesario exacerbar el carácter bárbaro de los indígenas y del medio ambiente para así poder mostrar de modo más claro y laudatorio el accionar de los sacerdotes. Sobre todo atendiendo a la cuestión de la necesidad de contar con nuevos misioneros dispuestos a adentrarse en las inmensidades del Chaco y acrecentar el caudal de acciones entre los nativos.

Junto con la necesidad de mostrar la barbarie, ferocidad e inconstancia de los indígenas se imponía, por otra parte, y como una necesidad para que otros novicios se sumaran a las labores de misionalización, mostrar que aquellos salvajes sin morada fija eran plausibles de ser civilizados por la mano tutelar de la Compañía. En este sentido apelar a las costumbres contrarias al cristianismo que profesaban los chaqueños no es nada más ni nada menos que un recurso retórico de la Compañía. Para un mejor análisis

del uso de estos recursos es necesario introducir aquello que los catálogos nos dicen de los templos de los sacerdotes, como en el caso de Dobrizhoffer de quien se afirma, primero, que era de carácter sanguíneo-melancólico, y luego, un catálogo privado, se sostenía que era colérico-sanguíneo. Por ello, y en concordancia con otro aspecto que señala Morales –aquello de una escritura para mostrar y una para circulación interna de la Compañía-, es necesario dejar que los juicios de la misma Compañía sobre los misioneros nos sitúen delante de las concepciones de la barbarie que los sacerdotes manipulaban en función de los contextos políticos.

La política anti-jesuítica, sin lugar a dudas, es aquella que también condicionó los escritos jesuíticos, tanto aquellos que se redactaron bajo un carácter general así como de los otros que tenían como objetivo dar cuenta de las acciones misionales alcanzadas por los jesuitas; escritos con el expreso fin de poner el dedo en el renglón sobre la entrega jesuítica a la labor reduccional así como desmentir a aquellos *savantes* europeos que ponían en tela de juicio la humanidad de los americanos así como cuestionaban la posibilidad de convertirlos justamente por el peso determinista negativo que sobre ellos tenía el clima.

Por esta cuestión es que la escritura jesuítica de la barbarie debe de leerse en un doble gradiente. Mientras se culpa a los chaquenses de bárbaros por sus acciones tenemos que detenernos en el juego de la política de la Compañía de atraer voluntades mediante un panorama social confuso y por momentos violento. Empero, como sabemos, la violencia es social relacional y en esta relación es dónde debemos de rastrear las claves del discurso. Era necesario mostrar bárbaros que luego se civilizaban por su accionar. El mismo que lanzaba un severo mentís a aquellos que acusaban al clima de la indolencia chaquense. Los sacerdotes se imponían por sobre ellos, o al menos lo intentaban, bajo el peso del criterio de autoridad que brindaba lo que hoy podríamos catalogar como trabajo de campo.

Bibliografía referida

Braunstein, José (1983) *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires. UBA-FF. y LL.

Clastres, Pierre (1996) “La desgracia del guerrero salvaje” en Pierre Clastres, *Investigaciones en Antropología Política*. Gedisa. Barcelona. pp. 217-256.

De Certeau, Michel (1993) *La escritura de la Historia*. México. Universidad Iberoamericana.

Dejardin, Isabel (2010) *Visages antiques de la Barbarie. Enquête sur l'émergence d'une notion*. Paris. Editions Bouchene.

Dobrizhoffer, Martín, S. J. [1783-1784] (1968) *Historia de los Abipones*. Resistencia. UNNE. Facultad de Humanidades. Instituto de Historia. 3 vols.

Lozano, Pedro, S. J. [1733] *Descripción Chorographica [...] del Gran Chaco Gualamba*. Córdoba. Colegio de Asunción.

Mendoza, Marcela (2002) Band Mobility and Leadership among The Western Toba Hunter-Gatherers of Gran Chaco in Argentina. *Mellen Studies in Anthropology*. Volume 7. Lewiston. New York.

Morales, Martín (2007). El arte se me ha perdido. Aproximaciones a la historiografía jesuítica. *Historia y gráfica*; México, UIA, Nro. 29; pp 17-56.

Paucke, Florián, S. J. [1942] (1999) *Hacia Allá y Para Acá. Una estadía entre los indios mocobíes, 1749-1767*. Tomo I. Traducido al español por Edmundo Wernicke. Reedición completa de la obra editada por la Universidad Nacional de Tucumán en el año 1942. Revisada y actualizada. Editorial Nuevo Siglo. Córdoba. Argentina

[1942] (2000) *Hacia Allá y Para Acá. Una estadía entre los indios mocobíes, 1749-1767*. Tomo II. Segunda y Tercera parte. Traducido al español por Edmundo Wernicke. Reedición completa de la obra editada por la Universidad Nacional de Tucumán en el año 1942. Revisada y actualizada. Editorial Nuevo Siglo. Córdoba. Argentina.

Paz, Carlos D. (2009) “*La Nación de los Abipones ¿Un experimento político exitoso?*” Tesis Doctoral en Historia. Tandil. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Inédita.

(2009b) “Nuevas religiosidades con viejas prácticas. Análisis de las borracheras indias en el contexto de las misiones reduccionales jesuíticas. Chaco-santafesino a mediados del siglo XVIII.” en *Actas XXVIII Encuentro de Geohistoria*. Resistencia. Instituto de Investigaciones Geohistóricas – CONICET; Resistencia, 28, 29 y 30 de agosto de 2008. ISBN 978-987-21984-7-3; pp. 609-618.

Redmond, Elsa (1994) *Tribal and Chiefly Warfare in South America*. *Studies in Latin American Ethnohistory & Archaeology*. Joyce Marcus, General Editor. Vol. V. *Memoirs of The Museum of Anthropology*. University of Michigan. Ann Arbor. Michigan.

Ruidrejo, Alejandro (2009) Historia de la gubernamentalidad y jesuitismo. Ponencia presentada en *Jornadas de Estudios Indígenas y Coloniales – CEIC*; Unidad de Investigación - Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales; Universidad Nacional de Jujuy. 26, 27 y 28 de noviembre del 2009.

Saignes, Thierry (1990) *Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (Siglos XVI-XX)* La Paz. Hisbol.

Viveiros de Castro, Eduardo (2002) “O nativo relativo” en *Mana* 8 (1); p. 113-148

Vocabulaire Abipon rédige par P. de Angelis [s/f] Archivo General de la Nación [AGN / Argentina] Sala VII; Archivo y Colección Andrés Lamas (1549-1894). Legajo 2625. Fs. 112.