

XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.

Relaciones peligrosas: viajes, comercio y viruela entre las Sociedades Nativas de las pampas (siglo XVIII).

Jiménez, Juan Francisco y Alioto, Sebastián
(Universidad Nacional del Sur).

Cita:

Jiménez, Juan Francisco y Alioto, Sebastián (Universidad Nacional del Sur). (2007). *Relaciones peligrosas: viajes, comercio y viruela entre las Sociedades Nativas de las pampas (siglo XVIII)*. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-108/166>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

**RELACIONES PELIGROSAS: VIAJES, COMERCIO Y VIRUELA ENTRE LAS
SOCIEDADES NATIVAS DE LAS PAMPAS (SIGLO XVIII).**

Mesa Temática Abierta Número 20: Mundos mestizos y registros híbridos. Fuentes diversas para historiar la alteridad y las fronteras en Latinoamérica (siglos XVI-XX) Coordinadores: Doctores Sara Ortelli; Silvia Ratto; Julio Vezub

JIMENEZ, Juan Francisco & Sebastian ALIOTO [Universidad Nacional del Sur, Departamento de Humanidades, investigadores, 12 de Octubre y San Juan, quinto piso, 8000 Bahía Blanca (Provincia de Buenos Aires, Argentina), teléfono y fax (0291-4595151); jjimenez@uns.edu.ar – seba.alioto@gmail.com]

Resumen: Las Sociedades Nativas de las pampas reconocieron la existencia de dos tipos de comerciantes: los nampulcan viajaban por los territorios de distintas parcialidades indígenas y los huinca hutran se adentraban en espacios controlados por los hispano-criollos. Esta diferenciación entre quienes recorrían la tierra (mapu) y los que llegaban hasta pueblos y ciudades (warria) reflejaba una experiencia histórica que vinculaba el contacto inter-étnico con situaciones de mayor riesgo. Los huinca hutran eran figuras ambiguas, capaces de mediar exitosamente entre mundos diferentes y obtener bienes necesarios o deseados, pero simultáneamente constituirse en una fuente de grave peligro para las propias comunidades. Con frecuencia, su actividad solía ponerlos en contacto con enfermedades europeas y transformarlos en vectores involuntarios de las mismas. La ponencia se centra en esta última cuestión y examina las vinculaciones existentes entre comercio fronterizo y recurrentes epidemias de la devastadora viruela durante la segunda mitad del siglo XVIII. Para ello, se utilizarán fuentes documentales interpretadas al amparo de abundante información contenida en estudios antropológicos, demográficos y lingüísticos.

Winka ñi Melen. Meu fill kutran tripai.
 “Desde que hay *winkas* han aparecido
 todas las enfermedades.”
 Mito mapuche recopilado
 por fray Félix José de Augusta

I. Introducción.

Las sociedades nativas de las pampas distinguieron los comerciantes que ejercían su actividad entre los mismos grupos indígenas (*nampülkafe*) de aquellos que concertaban tratos con *crístianos* (*huincá hutrán*).

La diferenciación se relacionaba por un lado con la clase de bienes involucrados en el intercambio, y por otro con los riesgos asociados al contacto. Estos riesgos eran abundantes y, en algunos casos, asumidos por el viajero, mientras que en otros el propio viajero se volvía un peligro para su comunidad.

Nos proponemos revisar las vinculaciones existentes entre los viajes a la frontera y el contagio de viruelas, a partir de la información proveniente de la segunda mitad del siglo XVIII.

Para la elaboración de esta ponencia, hemos recurrido a una batería de datos provenientes de los registros arqueológico, documental y oral. Asimismo, se han establecido analogías con otras sociedades nativas americanas en situaciones de contacto.

Comenzaremos con un examen de ambas categorías de comerciantes; continuaremos con el análisis del papel que jugaban los bienes europeos en algunos aspectos claves de la vida de los Nativos, de acuerdo a lo señalado por observadores contemporáneos; y concluiremos con la exposición de los peligros que podía implicar el tráfico con hispano-criollos.

II. Nampülkafe y Huinca Hutrán.

El viaje a larga distancia es una habilidad compleja. El viajero se revela como una persona diestra en conectar a su propia sociedad con dominios lejanos. Mary Helms señala que estas habilidades constituyen una especialidad: “*The capacity for successful travel may be seen not only as comparable to but also as manifestation of a form of skilled crafting involving the creation or organization of an orderly, cultured, ritually sanctified social entity (for example, a caravan or a ship's society) which can successfully mediate geographical space/time and pass between permanent or settled foci or human society and more distant domains of the outside world.*” (Helms 1993:43).

La conexión entre la sociedad del viajero y los dominios distantes del mundo exterior demandaba la posesión de conocimientos sobre rutas y distancias y, al mismo tiempo, el dominio de un saber esotérico requerido por el trato con los seres sobrenaturales que controlaban los caminos y la acumulación del capital social constituido por los contactos con otros seres humanos, garantes estos de un tránsito seguro.

En Araucanía existía un concepto para referirse a los viajeros que cruzaban la cordillera y se trasladaban hacia los asentamientos nativos situados en las pampas. En efecto, *Nampulcan* (sing. *Nampülkafe*) era la denominación aplicada a quien viajaba con frecuencia al extranjero (**Augusta 1995: 155**), preferentemente a Puelmapu o el País del Este (ver **Manquilef 1911** y **Bello Maldonado 2000**).¹ Bello Maldonado sostiene que este viaje constituía un rito de paso masculino, mediante el cual se accedía a un *status* diferente.

Otra categoría, propia de los grupos que habitaban la región pampeana, era la de *huincá hutrán*, es decir, los comerciantes nativos especializados en viajar a los pueblos (huariá) o ciudades. Estos viajeros se dedicaban a obtener mercaderías para sí o para terceros: “*Huincá hutrán se llaman aquellos que van al pueblo (huariá) á surtirse de artículos para sus propias necesidades y llevan infinitud de encargues de sus parientes ó amigos para que les hagan sus compras y para el efecto llevan sus buenos cargueros *chechim*, para transportar sus mercancías.*” (**Zeballos, AEZ, Carpeta Manuscritos Guerra de Frontera, 1870-1880, 16.**)

El verbo hutrán alude al acto de viajar [“*witra|n*, *n. viajar.*”] y como sujeto también al forastero [“*witran|*, *s. el forastero.*”] (**Augusta 1995:281**). Un viajero/forastero ocupaba una posición central, pues su actividad era necesaria para la sociedad a la que pertenecían, pero al mismo tiempo estructuralmente ajena. La diferenciación entre los que viajaban hacia los pueblos o ciudades (*warria*) y los que recorrían la tierra no está dada por los bienes adquiridos, sino por los riesgos que, para adquirirlos, enfrentaban ellos y sus comunidades de origen. Compartían su situación con otros “viajeros” profesionales, los/as *machi*, que también entraban en contacto con dominios distantes habitados por seres espirituales de los que obtenían la información y los remedios necesarios para el bienestar de los miembros de la comunidad.² Debemos tener en mente que los/as *machi* se mueven en la dimensión vertical

¹ El término era utilizado por los habitantes de la pampa: Santiago Avendaño en sus papeles también lo traduce como viajeros. Uno de los *nampulkafe* más famosos fue Juan Calfucurá que, en sus comienzos, organizó viajes desde Collicó hacia el territorio de los Boroeche (**Avendaño, Carpeta Manuscritos, Archivo Estanislao Zeballos (en adelante AEZ), 509 vta.**)

² El contacto con el mundo sobrenatural era potencialmente peligroso debido a la ambigüedad de los seres que lo habitaban. Un/a *machi* estaba en continuo riesgo (**Faron 1997 [1964]: 137-**

del poder cosmológico, mientras que los viajeros se trasladan sobre un eje horizontal, pero ambos regresan de sus viajes con bienes que materializan los poderes existentes allí: “*In the horizontal dimension this power assumes tangible form in practically any form of material goods (including all manner of plants and animals, people and virtually any kind of seemingly (to us) inanimate objects).*” (Helms 1992:519). Dentro de la región pampeana los objetos de metal constituyeron uno de los ejemplos más conspicuos de este tipo de bienes desde épocas anteriores al contacto con los europeos y hasta la segunda mitad del siglo XIX.

III. Objetos brillantes y seres sobrenaturales.

La utilización de objetos de metal como bienes de prestigio vinculados con lo ideológico-ritual es una de las constantes culturales en las poblaciones nativas que ocuparon las pampas a partir del siglo X. Estos objetos eran obtenidos fuera de la región y prueban la existencia de redes comerciales que la vinculaban con territorios ultra-cordilleranos. Así, por ejemplo, en el sitio arqueológico Chenque I, - cementerio situado en los límites del parque Lilhue Calel (sur de la actual Provincia de La Pampa) se han encontrado varios artefactos metálicos de factura prehispánica. Se trata de fragmentos de adornos fabricados en su mayoría con cobre, una materia prima ajena al área (Berón 2006, Berón & González 2005; Berón & Luna 2006).³

Tras su instalación, los españoles fueron incorporados a esas redes comerciales como proveedores de materia prima.⁴ Así se explica la práctica Puelche de comprar objetos de

138; Foerster 1993: 109-110) y era un ser equívoco en sus intenciones, sexualidad y posición social (ver al respecto **Bacigalupo 2001: 27-29, 2004a y 2004b**).

³ Lamentablemente, no han llegado hasta nosotros las asociaciones simbólicas y el significado que los objetos de cobre tenían para las poblaciones regionales. Ciertamente que se enmarcan en un contexto continental y se les puede aplicar lo que Nicholas Saunders sostiene sobre el papel de los objetos brillantes en el pensamiento de los nativos: “*Despite expected and complex differences among Amerindian outlooks, varying attitudes toward brilliant objects appear to have emerged from and cohered around a worldview that saw light, dazzling colors, and shiny matter as indicating the presence of supernatural beings and essence. The indigenous Amerindian world was a transformational place, a universe governed by symbolic analogical reasoning defined and controlled by individuals— whether shaman, priest, chief, or dynastic ruler—who had mastered its dangerously ambivalent forces through knowledge and ritual.*” (Saunders 2003: 17). Los objetos brillantes estaban asociados con diversos seres sobrenaturales y en muchas de las mitologías nativas eran dones que estos seres otorgaban a los hombres, y que garantían el bienestar físico y espiritual, la suerte en la caza, la guerra y el cortejo. (Miller & Hamell 1986; White 1994).

⁴ Esta práctica es equivalente a la registrada por los arqueólogos norteamericanos entre los nativos del Este de Estados Unidos. Se llegó a la conclusión de que en los primeros momentos del contacto, los bienes europeos fueron buscados como fuente de materia prima y valorados

desecho observada por Pineda y Bascuñán durante su infancia en Chillán: “[...] *entraban y salían en nuestras tierras sus conchavos, que los géneros que traían los ferriaban a trueque de yeguas y potrancas para comer, y por cobre de peroles viejos, y candeleros de azófar, y jeringas viejas que ya no servían, para hacer zarcillos y arrancadas, que la usan mucho.*” (Núñez de Pineda y Bascuñán en Villalobos 1989:35, énfasis añadido).⁵

Entre los grupos que ocuparon la región pampeana, el cobre y el bronce fueron reemplazados por la plata como metal prestigioso, a mediados del siglo XVIII. Este fue un proceso paulatino y existe evidencia documental que apunta a que ya se había completado a comienzos del siglo XIX. (Mandrini & Ortelli 2002: 247; Ortelli 1996: 212), durante el cual los objetos de plata se volvieron un elemento esencial en la economía política de los grupos pampeanos; resultaban indispensables en el pago de compensaciones y ocupaban un lugar destacado entre los bienes que eran entregados por los parientes del novio a los padres de la novia. Véase si no la lista de bienes que consiguió Estanislao Zeballos:

“Los principales regalos suplen ser, para los padres de la novia los siguientes.

Yapú (fuerte, incansable) cahuell, caballo.

Llochocón- cabezadas y ~~cepas~~ y freno guarnecido de plata: cuanto mas piasas de plata tenga mas apreciado.

Huitrantucué – las riendas con adornos de plata

Sitipó ó toltó sitipó – estribos de plata de brasero ó forma de copa (un dibujo).

Cepualá – espuelas grandes de plata, cuanto mas grandes mejores.

Facón (plata –facón) puñal ó daga empuñadura de plata y vaina de lo mismo. Tambien le llaman cuchillú.

Trùpué (trùpiré) el rebenque, cabo de plata.

Capá – macuñ (capa poncho) antiguos y ricos ponchos de paño.

Nùcurn mapuñ. Ponchos tejidos por los mismos indios, de varios colores y muy finos.” (Zeballos, AEZ, Manuscritos-Guerra de Frontera, 1870-1880, folios 27-27vta.)

“not for their uniqueness, but for their similarity to native substances” (Miller & Hamell 1986: 315). El ejemplo clásico eran las ollas de cobre que, en lugar de ser utilizadas como recipientes para cocinar, proveyeron materia prima en la fabricación de ornamentos (ver Martín 1975; Turgeon 1997: 9-10).

⁵ Este intercambio también aparece documentado en el registro arqueológico. En un enterratorio encontrado en las inmediaciones de Rawson (Chubut) y fechado entre los siglos XV y XVII se halló un ajuar que incluía varios objetos de bronce, entre ellos la base de un candelabro de origen europeo (Gómez Otero 2003: 296-297).

Pese a las especulaciones sobre la posible existencia de minas de plata en la región,⁶ lo cierto es que la principal fuente del metal empleado por los plateros mapuche eran las monedas conseguidas en el comercio con los hispano-criollos (**Aldunate del Solar 1983: 11; Morris von Bennewitz 1997: 31, 101 y 111**). Las monedas y adornos, una vez fundidos, servían como materia prima para elaborar objetos que respondían a la estética nativa. Al ser intercambiada, la plata pasaba de un “régimen de valor” a otro (*sensu* Appadurai **1991 [1986]**); ya no era un bien de cambio y acumulación, sino una sustancia asociada con la “iluminación del espíritu” y la luz del alba matutina. Este último aspecto era esencial, pues las joyas debían tener un brillo especial que recordara esa cualidad.⁷ Los comerciantes nativos que obtenían el metal para la fabricación de joyas estaban contribuyendo decisivamente al bienestar espiritual de su grupo. El comercio a larga distancia otorgaba al mismo tiempo prestigio, respeto y un aura de temor:

“Thus acts of long-distance acquisition, like acts of skilled crafting can be prestigious and feared (awesome) undertakings because both long-distance traveler/traders and skilled crafters, like religious specialists, are experts at plumbing the unknown and from its mysterious depths, heights, and expanses producing culturally valuable and beneficial 'things' by means of their own exceptional talents and powers.” (Helms 1993: 106.)

Las actuaciones de los *huinca hutrán* eran peligrosas tanto para sí como para los miembros de su grupo, pues no se podía entrar en contacto con mundos distantes sin exponerse a graves riesgos. Por ese motivo, se trataba de personajes ambiguos, capaces de obtener bienes valiosos e importantes para la reproducción social del grupo y al mismo tiempo de llevar consigo un cargamento no deseado de muerte hacia su propia sociedad.

⁶ Estas especulaciones se remontaban a las últimas décadas del siglo XVIII. Francisco de Aguirre comentaba en su diario que las herrerías y platerías indígenas situadas en la cordillera de los Andes obtenían su materia prima del comercio: “*la lana; metales y tintas las adquieren de los españoles del reino de Chile. Opínase que en sus tierras no faltan oro y plata pero ellos no conocen minas ni saben el beneficio.*” (**Aguirre 1949 [1793]: 327.**) La búsqueda de plata no pasó desapercibida para el autor anónimo de un informe sobre los puertos patagónicos que señaló este cambio en las partidas comerciales que entraban a Carmen de Patagones: “[...] *las chinas pampas que diariamente con los indios vienen a tratar al establecimiento con caballos, pieles de guanacha, zorrillo, liebres, leopardo y potrillo, por bujerías, yerba mate y aguardiente y aun hoy ya van tomando amor a la plata que suelen estimarla más que las especies que antes tanto amaban.*” (**Anónimo 1795 en Palermo 1994: 79**, énfasis añadido).

⁷ No es este el lugar para analizar el complejo simbolismo que rodea a la plata, pero baste señalar que ninguna *machi* realizaba un *machitun* sin llevar consigo un prendedor acucha o “trapelucha”, pues la joya era un escudo protector contra las fuerzas malignas (ver **Mora 1986: 37-39**)

IV. Etiologías nativas: viruela, lentejas e imágenes sagradas.

Entre los reche/mapuche la vinculación de las epidemias con la actividad de los europeos es tan antigua como el primer embate de las enfermedades, tal como lo evidencia el epígrafe de la ponencia. En el siglo XVII, las pestes fueron denominadas en conjunto “*piru cutan*” o enfermedad del gusano (Valdivia 1684 [1605]: s.p.); ya en el siglo XVIII, el énfasis se acentuó en la viruela, “*piru cuthan*: la peste de viruelas o cualquiera otra” (Febrés 1765: 596-597).

Los jesuitas tradujeron el término *cutan* o *cuthan* como enfermedad, empobreciendo su complejidad conceptual. Para los mapuche contemporáneos el término *Kutran* alude a un estado en el que un individuo no puede relacionarse correctamente con los demás, ni se encuentra en condiciones de realizar sus tareas habituales, y que es resultado de múltiples factores, incluyendo la transgresión de un orden moral por parte del propio afectado (Citarella 2000: 130). Actualmente, las enfermedades son clasificadas por su origen y tratamiento en dos grandes categorías: *wingka kutran* o enfermedades que proceden de los *wingka* o que se curan mediante la medicina occidental, y *mapuche kutran*. Estas últimas además se dividen por su origen en tres categorías: *re kutran* o enfermedades naturales en las que no interviene un agente o fuerza intencional; *wenu kutran*, enfermedades sobrenaturales originadas en una infracción a las normas sobrenaturales; y *weda kutran* o enfermedades provocadas por la intervención de un agente – humano o fuerza sobrenatural maligna – con la intención de provocar un daño (Citarella 2000: 129-133).

La clasificación contemporánea codifica la experiencia y el conocimiento de los/as *machi* del pasado y es probable que fuera el esquema de referencia utilizado por estos especialistas para identificar el origen de las enfermedades introducidas por los europeos en el siglo XVI.⁸ Las fuentes son claras al afirmar que los reche asociaron directamente la viruela con la “brujería” española. En 1561, el arribo del Gobernador Francisco de Villagra a Chile

⁸ La continuidad entre los conocimientos de los/as *machi* del pasado y sus descendientes contemporáneos está garantizada por la transmisión de un corpus elaborado de tradición oral transmitida de maestro/a a discípulo/a “*Each history consists of a corpus of ritual narratives (stories, myths, chants, songs, prayers, etc.) ritual knowledges, rites and feasts and comprises a wide variety of ideological-symbolic and practical codes. These codes teach important knowledge that has been associated with ancestors and with supreme beings, and has influenced and oriented the Araucanians's strategies to face events and situations of their ritual and secular lives.*” (Dillehay 2007: 44). Ese corpus se ve incrementado con las experiencias de cada generación de *machis* que lo utilizan como un esquema conceptual que sirve de marco de referencia para sus propias experiencias.

coincidió con un brote de viruela. Los nativos acusaron al gobernador de provocar la enfermedad para terminar con la guerra:

"[...] porque en desembarcando se inficionó el aire de tal manera, que dió en los indios una enfermedad de viruelas, tan malas, que murieron muchos de toda suerte, que fué una pestilencia muy dañosa, y por ella decían los indios de guerra que Villagra no pudiendo sustentarse contra ellos, como hechicero había traído aquella enfermedad para matarlos, de que cierto murieron muchos de los de guerra y de paz. " (Gongora Marmolejo 1960 [1575]:142-143).

La asociación entre guerra, hechicería y enfermedad era una práctica común: los/las *machi* eran capaces de realizar actos de agresión “simbólica” contra los enemigos de su grupo (ver **Boccaro 1998: 129-132**). Pero en este caso, la novedad estuvo representada por la magnitud del ataque: mientras que aquellos eran capaces de “flechar” a un individuo por vez, los gobernadores españoles parecían usar el equivalente ritual de armas de destrucción masiva, capaces de sembrar la muerte en cientos o miles de individuos. Utilizando el razonamiento analógico, los reche descubrieron la fuente del mal en 1611. Ese año, Juan Jara Quemada, recién designado gobernador de Chile, desembarcó en La Serena. Al traerse a tierra el equipaje del gobernador se rompió una botija llena de lentejas y los estibadores indios difundieron la noticia de que esta era la fuente de la enfermedad. La multitud de pequeñas semillas explicaba la virulencia y el carácter masivo de la enfermedad. El rumor llegó rápidamente a las provincias de los “indios de guerra”.

"Sucedió acaso que entre las botijas de pólvora y miel, vino y aceitunas que del Perú se traen, venían algunas semillas y legumbres para este Reino, donde no las había; y quebrándose una de lentejas, semilla no conocida en estas Provincias y que tiene semejanza de viruelas, que por parecerse llaman comúnmente a este mal lentejuela creyeron que era semilla de viruelas que traía el Gobernador para sembrar estas Provincias y acabar con los indios por este medio. Persuadieronse a esto porque habían padecido antes un contagio grande viruelas, y luego pasaron la noticia a todas las Provincias para que defendiesen la comunicación de los españoles,..." (Quiroga 1979 [1690]:322).

La creencia de que las enfermedades epidémicas post-contacto eran fruto de la brujería europea es una constante en todo el continente desde el siglo XVI en adelante. Un grupo tras otro, al sufrir el impacto de las enfermedades introducidas, acusaron a diversos agentes europeos (comerciantes y misioneros) de ser los difusores de la enfermedad por diversos medios. Estos podían incluir imágenes sagradas, como sucedió a comienzos del siglo XVIII en la cordillera de los Andes, ocasión en que los misioneros jesuitas fueron responsabilizados de utilizar una imagen de la virgen para difundir el tifus:

"Tambien casi por este mismo tiempo corrio en las tierras del norte i pehuenches una epidemia de cursos de sangre, que acabó con muchos indios. Sintieron los moradores de

aquellas parcialidades tan cruel azote; i sin reconocer al autor principal que les afligia, consultaron a sus brujos para saber la causa de sus males. Respondieron ellos, instigados sin duda por el demonio, que toda aquella calamidad les venia por haber pasado unos meses ántes el padre por sus tierras i haber llevado a Nahuelhuapi una señora española. Fué el caso que de la ciudad de Lima remitieron una hermosa imájen de la virjen para que se colocase en la primera iglesia que tuviese esta mision. Cuando pasó, lo supieron los indios del camino, porque no pudo ser tan en secreto. I ellos, alucinados con su cortedad, publicaron que el padre introducía en sus tierras aquella señora española para causarles algun grave mal." (Olivares 1865 [1736]: 517-518).

Para los jesuitas esta acusación no representaba una novedad, pues antes la orden se había enfrentado a ella en el actual Canadá. Los sobrevivientes de las epidemias que asolaron el país Huron entre 1635 y 1636 buscaron explicaciones sobre su origen (**Trigger 1987 [1976]; Warrick 2003**) y una de las más difundidas sostenía que los misioneros querían destruir a los nativos y empleaban las imágenes de sus capillas para difundir el mal:

"[...] some of them took occasion to spread new reports and to authorize the previous calumnies, namely, that we were causing the death of these peoples by our Images. In a few days the country was completely imbued with this opinion, that we were, without any doubt, the authors of this so universal contagion." (Le Mercier 1638 en Thwaites, 1896-1901, 15: 19-20.)

Más interesante resulta, desde nuestro punto de vista, la sospecha de que el instrumento de contagio fueran las mercaderías europeas. En una de las aldeas se llegó a suprimir el uso de las ollas de metal:

"This idea so deeply entered the minds of some of them that one entire village, according to the report made to us, decided no longer to use French kettles, imagining that everything which came in any way from us was capable of communicating the disease to them." (Le Mercier 1638 en Thwaites, 1896-1901, 15: 21).

La asociación entre bienes comerciales y enfermedades introducidas es otra constante a lo largo de la historia del continente. Por razones de espacio solo citaremos un par de ejemplos. Los Yanomamo estudiados por Albert Bruce durante la década del ochenta de este siglo acuñaron un término: *boobe wakësi* o "humo del metal", para referirse a las enfermedades epidémicas introducidas por los europeos (**Albert 1985:413 y 1988: 97**). De los objetos de manufactura occidental emanaba un perfume fuerte que los *shamanes* nativos reconocieron como la fuente del mal. No es casual entonces que la misma palabra *matihibë* tenga dos acepciones: "bien precioso" y "objeto patógeno" (**Albert 1988: 97-98**).

Entre los Desana del Vaupés colombiano las enfermedades infecciosas de origen europeo son denominadas *pea ~ basa behari* o "enfermedades contagiosas de la gente del fusil" y se caracterizan por su virulencia y su capacidad para esparcirse (**Buchillet 1995:191**). La viruela se destacó en el pasado por su letalidad, y al respecto existen varios mitos que dan cuenta de

su origen. En una de las variantes, se explica que las primeras mujeres *blancas* difundieron la enfermedad entre las nativas mediante unas cuentas de vidrio que colgaron en unos árboles. Según un mito Tukano, las perlas fueron entregadas en forma de collares:

“Les premières femmes blanches de l’humanité ont fabriqué aussie ces colliers de palaque, ces colliers faits de grosses perles... Quand les premières femmes indienes du monde mirent à leur cou ces colliers de palaque, les perles se transformèrent en varirole, elles devinnet la varirole.” (Buchillet 1995: 191).

Vemos así que, en muchas de las cosmologías de los nativos americanos, la viruela y el comercio con los europeos estaban íntimamente relacionados, como sostiene Henry Dobyns al señalar que una de las principales vías de difusión del virus era el traslado de personas y bienes con finalidades comerciales (ver **Dobyns 1992**).⁹

V. Viruela y comercio en la región pampeana durante el siglo XVIII.

En el caso regional, la vinculación también estaba presente. Así lo demuestran los registros de la Guardia de Luján, punto principal por el que ingresaban y egresaban las partidas comerciales de los Nativos. Seleccionamos un período de poco más de una década – entre 1788 y 1801 – en el que la frecuencia de las entradas y salidas permite una evaluación estadística de la información. A la vez, enfocaremos especialmente dos casos particulares que podrán iluminar más las características del proceso.

La viruela, una de las enfermedades más letales, se presentaba fundamentalmente bajo dos formas clínicas: viruela mayor y menor. Las lesiones eran similares en ambas, pero la viruela menor seguía un curso más benigno, cuya tasa de letalidad era inferior al 1%. En cambio, la tasa de letalidad de la viruela mayor, la forma frecuente en la región, rondaba el 30% y entre

⁹ Existen pocos estudios a nivel regional acerca del impacto de la viruela sobre las poblaciones nativas. Para Chile, un viejo trabajo de Laval examina las enfermedades que sufrieron los mapuche durante el período colonial (**Laval 1964**), y otro de Fernando Casanueva, la epidemia de 1791 (**Casanueva 1992a y 1992b**). Para el caso del Río de la Plata hay muy poca investigación reciente (**González Lebrero 1998 y Di Liscia 2000**). Esta escasez contrasta con la atención prestada en otras regiones del continente: sin pretender agotar una vasta literatura debemos citar los trabajos de **Dobyns 1983: 11-16; Ramenofsky 1987: 130-132; Thornton 1987: 65, 78-82; Reff 1991:100-102; Cook & Lovell 1992: 217-220; Cook 1998: 205-208 y Watts 2000: 127-172.**

el 65% y el 80% de los supervivientes quedaban marcados con profundas cicatrices deprimidas, particularmente en el rostro.

Otro rasgo que la volvía especialmente temible, además de su alto nivel de contagio, era el hecho de que presentaba una fase asintomática que permitía que un enfermo la transportara consigo durante varios días sin saberlo.

En la Tabla I puede verse que la enfermedad presentaba dos fases. La primera era un período de incubación que duraba de 12 a 14 días: el paciente no presentaba síntomas externos, se sentía y parecía sano, y no infectaba a otras personas. Luego se producía la aparición repentina de síntomas de tipo gripal, fiebres, malestar, cefalea, postración, intenso dolor de espalda y, menos frecuentemente, dolor abdominal y vómitos. Esta etapa duraba dos o tres días, *a posteriori* la fiebre bajaba y el paciente mejoraba temporalmente, pues surgían en seguida una serie de erupciones, primero en la cara, las manos y los antebrazos, y luego por todo el tronco. También aparecían lesiones en la mucosa de las fosas nasales y de la cavidad bucal, que se ulceraban rápidamente, liberando grandes cantidades de virus en la boca y la garganta. En este momento, la posibilidad de contagio era máxima para quien se mantuviera en las cercanías del paciente, pues el virus era dispersado por las pequeñas gotas de saliva que se expulsaban con la tos.

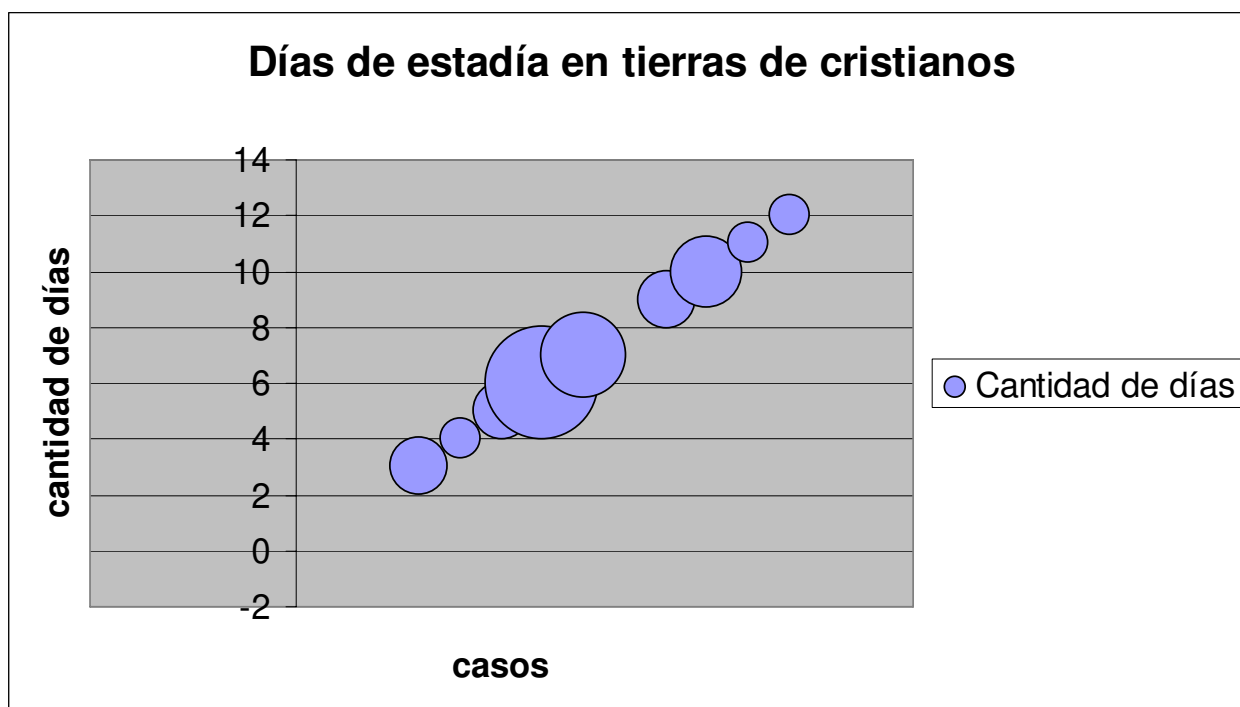
Tabla I: Síntomas y prognosis de la viruela mayor, según Fenn 2004.

TRANSMISIBILIDAD	DÍA	SÍNTOMAS & PROGNOSIS	
No hay contagio.	1	No hay síntomas	El virus se introduce al sistema respiratorio.
	2		
	3		
	4		Aparece en los nodos linfáticos
	5		
	6		
	7		
	8		
	9		Se replica en el sistema linfático del enfermo
	10		
	11		
	Contagio		12
13			
Contagio	14		

	15	Erupciones	Dolor de cabeza	
Contagio muy alto	16		Erupciones	Nauseas, malestar & manchas
	17			
	18			
	19			
	20			Pápulas
Contagio	21		Erupciones	Vesícula
	22			
	23			
	24			
	25			Pústulas
Costras contagiosas	26		Erupciones	Costras
	27			
	28			
	29			
	30			
No hay contagio	31	Cicatrices		

El lapso inicial de diez a doce días era especialmente peligroso para las partidas comerciales nativas que visitaban Buenos Aires. La ciudad constituía de por sí un foco infeccioso, situación que agravaba su condición portuaria. En el período de 1788 a 1801, hemos registrado un total de 120 partidas comerciales que pasaron por Luján para ingresar a Buenos Aires. De ellas contamos con datos completos de estadía para unas 40 (que se concentran en los años 1788-1790, ver **Tabla II**); el lapso promedio era de 6 días, con un máximo de 12 (ver **Gráfico I**).

Gráfico I.



Esto significa que cuando un enfermo manifestaba sus primeros síntomas y entraba en la fase altamente contagiosa ya estaba en las inmediaciones de las tolderías, lo que volvía imposible cualquier medida profiláctica.

La distancia entre los asentamientos nativos y la línea de frontera varió en respuesta a situaciones coyunturales tales como el estado de guerra o paz. En épocas de conflicto, el emplazamiento de las tolderías tendió a alejarse de la frontera. Ciertos datos nos permiten hacernos una idea del tiempo que requería llegar desde el Salado a las primeras tolderías en el área interserrana. Elegimos a dos viajeros que salieron del mismo punto de la frontera - la Guardia de San Miguel del Monte -, viajaron en la misma época del año -la primavera-, y con contingentes similares. El primero de ellos fue el piloto Pablo Zizur en 1781 y el otro, el cabo Manuel Consuegra, al año siguiente. Zizur y sus acompañantes partieron el 17 de octubre y llegaron a los primeros toldos el 26 (descansando todo el día 21), es decir nueve días más tarde (ver Zizur en **Vignati 1973**). Consuegra, en septiembre de 1782, encontró los primeros toldos al sexto día de cruzar el río Salado: “A los 6 días llegaron a los Toldos de José, q.^e se componían como de 40 repartidos a la extensión de cerca de una legua en trozos de 4-6-9 y algunos solos en los cuales había mucha chusma” (Relación q.^e da el Cabo de Blandengues Manuel Consuegra delo acahesido en el viaje q.^e hizo por ord.ⁿ del Exmo S.^{or} Virrey a los establecimientos de Patagones. 1782. AGN IX 30.1.2.) La diferencia en días puede explicarse por el hecho de que Zizur viajó en momentos de alta conflictividad y los asentamientos nativos estaban más alejados del Salado. Un año antes, los captores del esclavo

Juan Mateo habían demorado ocho días en recorrer el camino entre Luján y las primeras tolderías, situadas al norte de la Sierra de la Ventana (ver Declaraz.^{on} del Neg.^o Cautibo Juan Mateo Esclavo del Cap.ⁿ Carlos Tadeo Romero. Guardia del Monte, 3-X-1780. AGN IX 1.4.6. 539 vta.-540.) En épocas de paz el viaje no debía demorar más de una semana.

Tabla II.

ENTRADA DE PARTIDAS COMERCIALES INDIAS A BUENOS AIRES POR LUJAN, 1788-1790 (AGN IX- 1.6.3. y 1.6.4.)					
Fecha entr. a Luján	Fecha entr. a Bs. As.	Fecha salida de Luján	Cacique (* está presente)	Indios	Chinas
04-1-1788	06-1-1788	11-01-1788	Catrué	5	8
08-1-1788	10-1-1788	14-1-1788	Caniyupaiguen *	4	1
26-1-1788	29-1-1788	2-2-1788	Catrué	21	13
16-2-1788	18-2-1788	27-2-1788	Catruè *	11	6
22-3-1788	22-3-1788	28-3-1788	Catruè	6	1
	28-3-1788	4-4-1788	Catrué	22	13
30-4 y 1-5	3-5-1788	9-5-1788	?	18	7
6-5-1788	8-5-1788	9-5-1788	?	2	3
21-5-1788	23-5-1788	31-5-1788	?	6	4
9-7-1788	11-7-1788	15-7-1788	Catrué	9	4
24-8-1788	26-8-1788	30-8-1788	?	8	2
26-8-1788	27-8-1788	29-8-1788	?	6	-
6-12-1788	8-12-1788	11-12-1788	Llancau *	10	8
2-3-1789	3-3-1789	5-3-1789	?	6	1
12-3-1789	14-3-1789	17-3-1789	Guanquene	20	9
20-3-1789	24-3-1789	27-3-1789	?	10	7
8-4-1789	13-4-1789	17-4-1789	Catrué *	9	3
9-5-1789	11-5-1789	19-5-1789	Catrué	3	2
7-8-1789	11-8-1789	17-8-1789	Caniyu-paiguen	23	7
	8-9-1789	12-9-1789	Llancau	11	13
6-9-1789	8-9-1789	12-9-1789	Catumilla	13	2
	16-10-1789	19-10-1789	Catrué	4	3
	11-1-1790	15-1-1790	Panguilefi *	11	7
17-1-1790	21-1-1790	29-1-1790	Guencepi *	9	3
1-2-1790	3-2-1790	5-2-1790	Guencepi	7	4
	16-2-1790	19-2-1790	Guencepi	7	3
26-2-1790	27-2-1790	3-3-1790	Guenquéne	10	8
	11-3-1790	14-3-1790	Guencepi	13	3
11-10-1790	13-10-1790	17-10-1790	Manquen	20	7
	20-10-1790	29-10-1790	Lorenzo	8	4
3-11-1790	06-11-1790	9-11-1790	Caniupaiguen *	4	1
	29-11-1790	7-12-1790	Caniupaiguen	5	1

Como vemos en la Tabla II, el cacique Katruen era un asiduo concurrente a la ciudad de Buenos Aires, tanto encabezando partidas comerciales, como delegaciones diplomáticas que se presentaban ante el Virrey. Uno de esos viajes resultó fatal: durante la estadía en la capital,

su mujer se contagió de viruelas. Los síntomas se hicieron visibles mientras regresaban, en Luján. Esto generó un dilema para Katruen. Dado que una persona enferma de viruela era una amenaza mortal para todo el grupo, lo más prudente hubiera sido abandonarla.¹⁰ De hecho, el comandante de la Guardia le sugirió que lo hiciera, e incluso ofreció cuidar a la enferma. Katruen, sin embargo, optó por quedarse con la enferma y alejó al resto de la partida :

“Haviendo regresado de esa Capital el Casique Catruè, para seguir à sus Toldos, se há detenido en este Puesto, con el motibo de haver caido enfema de viruela su muger, y otro Yndio de los que le acompañaban Le he instado por que él tambien se retirase para libertarse de este contajio que yo àtenderia á que fuese asistida en un todo su muger; pero haviendolo persuadido despachó àyèr La Partida de Yndios, quedandose èl con òtro, y una China, en este Puesto” (Oficio de Francisco Balcarce al Virrey Loreto, Luján, 27-IV-1789, AGN IX 1.6.4, foja 540 rta.).

Dos semanas después, cuando se aseguró de que su mujer estaba fuera de peligro, Katruen emprendió el regreso a los toldos. Quizá no se sintiera cómodo en Luján, o su presencia fuera requerida en su toldería (Oficio de Francisco Balcarce al Virrey Loreto, Luján, 15-V-1789. AGN IX 1.6.3, foja 543 rta.), pero lo más seguro es que ya sintiera los síntomas de la enfermedad, pues a la semana el mismo Balcarce informaba al Virrey la muerte de Katruen:

“El Casique Catrue que con fecha de 15 del presente participè à V.E. habia marchado para sus toldos, murió un dia antes de llegar à ellos, como tambien òtro Yndio de los que le

¹⁰ Luego de dos siglos de contacto, los nativos desarrollaron un tratamiento adecuado para los enfermos. La persona enferma era separada del resto de la comunidad y se le dejaban alimentos y bebidas para que no se deshidratase y muriese de hambre: *"Conocen que la viruela es contagiosa y así lo mismo es asomar entre ellos que dejan al paciente solo, se muda el toldo lejos y cada tres dias vienen algunos á ver los enfermos por varlovento, les dejan comida y bebida y prosiguen haciendo lo mismo con todos hasta que sanen ó mueran que es lo comun."* (Aguirre 1949 [1793]:340-341.) Este tratamiento, al mismo tiempo que disminuía la posibilidad de contagio, aumentaba las posibilidades de supervivencia del enfermo (Jones 2003: § 52; Kelton 2004:64). A fines del siglo XVIII cuando estalló un brote de viruela en la Araucanía los enfermos recibieron un tratamiento consistente en bañarse e hidratarse: *“Se halla la peste mas adelante en Dumu (situacion de Peuenches) Pilchiñancu, Quino, y Cura, y los que la trageron à estas reducciones fueron los mismos Pehuenches que aviendo ido à sus comercios à Repocura alli la avia, y esta havia venido de Boroa= se halla tambien la peste de viruela en Quechereguas, Chaiguen, y Canglo. Dicen los indios que pocos son los que mueren, porque aunque les brote la peste, con bañarse, y beber algunas bebidas frescas recuperan la salud, y pocos son los que mueren=.”* (Carta del Capitán de Amigos, Fermín Villagran al Comandante de los Angeles Pedro Nolasco del Río, Los Angeles, 13-VI-1791. Archivo Nacional, Capitanía General, 967, fojas 2. énfasis añadido.) La confianza en este tratamiento era tal que los mapuche se negaron a recibir la asistencia de algunos misioneros franciscanos que el gobierno colonial ofreció enviar a la reducciones afectadas para que llevaran asistencia médica, declarando que podían resolver la situación por sí mismos. (ver Carta de Fray Francisco Pérez al Capitán General Ambrosio Higgins, Chillan 24-IX-1791. Archivo Nacional, Capitanía General, 967, fojas 25-25 vta.)

àcompañaban, pues luego que se pusieron en marcha, enfermaron de viruelas, segun me dicen dos Yndios que àcavan de llegàr à esta frontera, embiados por el hermano del citado Catruè,” (Oficio de Francisco Balcarce al Virrey Loreto, Luján, 22-V-1789. AGN IX 1.6.3, foja 601 rta. Énfasis añadido)

El cacique Caniupaiguen (también nombrado Canupayun) era otro asiduo concurrente a la frontera bonaerense, y los funcionarios coloniales lo consideraban un buen amigo, que “*à demostrado en diferentes ocaciones la fidelidad, y buena fe, que nos profesa*” (Quintana a Arredondo, 18-3-1794, AGN IX, 1.6.5.). Según el comandante de Luján, el 14 de marzo de 1794 había llegado a ese puesto fronterizo acompañado por otros indios y chinas de su parcialidad, y cuatro días después pasaba hacia Buenos Aires “*à expender sus acostumbrados efectos*”. En mala hora lo hiciera, pues el 4 de abril el mismo comandante Quintana informaba al virrey que Caniupaiguen había enfermado de viruelas en el regreso desde Buenos Aires hacia Luján, y a pesar de los cuidados que se le dispensaron había muerto allí mismo, no sin antes pedir que se lo bautizara (Quintana a Arredondo, 4-4-1794, AGN IX, 1.6.5.).

El cacique fue el primero de una serie de miembros de partidas comerciales indígenas que enfermaron y murieron antes de salir de la frontera en el término de pocas semanas (Quintana a Arredondo, 6-4, 15-4, 20-4, 21-4, 15-5, y 9-7-1794, AGN IX, 1.6.5.). Sin embargo, teniendo en cuenta la cantidad de días promedio que las partidas permanecían en territorio cristiano, que excepcionalmente pasaban de diez (**ver Gráfico I**), y el tiempo que demoraban en manifestarse los primeros síntomas (entre doce y catorce días, **ver Tabla I**), debieron ser muchos más los que inadvertidamente pasaron a los toldos y contagiaron a sus compañeros.¹¹

V. Conclusiones.

Los indígenas de la región pampeana utilizaban dos categorías diferentes para referirse a los comerciantes de larga distancia – *nampulkafe* y *huinca hutrán*- de acuerdo a si los intercambios que realizaban incluían o no el trato con poblaciones cristianas y la estadía en su territorio. Creemos que esta diferenciación recogía la profunda experiencia histórica de

¹¹ En esta ocasión no solo murió Caniupaiguen sino otros muchos indios, al punto que un mensajero de los pewenche de Malargüe encontró con que la viruela había hecho estragos: “*Quando el expresado correo Laycan a su regreso llegó a Mamel mapu, alló que eran muertos muchos yndios de la peste, y entre estos el Casique Gov.^{or} Caniupaiun, y D.ⁿ Julian el Valdiviano que le servia de Lenguaraz.*” Oficio de Juan Morel a José Francisco de Amigorena, San Carlos, 27-XI-1794. Archivo Histórico Provincial de Mendoza, Carpeta 30, Documento 13. énfasis añadido. Diez años después Luis de la Cruz en su viaje por Mamil Mapu encontró los “vestigios” de varias tolderías y le explicaron que la viruela había causado estragos: “*Este sitio está lleno de vestigios de muchas Poblaciones de Indios que habrá avido, y hablando de ellas con el Yerno de Carripilun me há contado que la Toldería entera de Indios que aqui vívio murio de la peste de Viruelas en estos años pasados.*” (Cruz, Diario, 1806. Archivo General de Indias, Audiencia de Chile, 179, 127 vta., énfasis añadido)

esta poblaciones, desde el primer contacto con la enfermedad en el siglo XVI en la Araucanía hasta el más reciente del siglo XIX en la región pampeana.

Como vimos, la asociación entre comercio y viruela es común a los sistemas de creencias de diversas poblaciones nativas del continente americano, que comparten la idea de que los bienes, imágenes y personas de origen europeo constituyen agentes patógenos causantes de las mortíferas pestes. Esta visión tenía su sustento empírico, ya que el comercio con los cristianos, aunque beneficioso en algunos aspectos dado que proveía de bienes valiosos para el grupo sobre todo en términos simbólicos, llevaba consigo los riesgos de la transmisión de enfermedades para las cuales los nativos no tenían las defensas adecuadas.

Durante el siglo XVIII, las prácticas comerciales de los nativos que visitaban Buenos Aires facilitaron la difusión de la viruela en las tolderías nativas. Teniendo en cuenta la estadía promedio de las partidas en la ciudad, los ritmos de marcha de regreso tierra adentro y el comportamiento normal de la patología, los *huinca hutrán*, reconocidos proveedores de bienes deseados, podían transformarse en puentes difusores de una enfermedad mortal.

BIBLIOGRAFIA CITADA

Albert, Bruce. 1985. *Temps de sang temps de cendres: Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie Brésilienne)*. Tesis de doctorado (inérita). Paris, Université de Paris-X- Nanterre.

Albert, Bruce. 1988 "La fumée du métal: histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil)." *L'Homme*, 28 (106): 87-119, Paris.

Aldunate del Solar, Carlos. 1983. "Reflexiones acerca de la platería mapuche." En: Aldunate del Solar, Carlos & Walter Reccius. 1983. *Platería Araucana*. Santiago de Chile, Museo Chileno de Arte Precolombino, 10-14.

Aguirre, Juan Francisco. 1949 [1793]. "Diario del Capitán de Fragata de la Real Armada D. Juan Francisco...". *Revista de la Biblioteca Nacional*, Tomo XVIII, Buenos Aires.

Appadurai, Arjun. 1991 [1986]. "Introducción. Las mercancías y la vida social de las cosas." En. Appadurai, Arjun (ed.) 1991. *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México, Editorial Grijalbo, 17-87.

Augusta, Félix José de. 1995 [1916]. *Diccionario Mapuche- Español*. Tomo I. Santiago de Chile, Ediciones Seneca.

Bacigalupo, Ana Mariela. 2001. *La voz del Kultrun en la modernidad: tradición y cambio en la terapéutica de siete machi mapuche*. Santiago de Chile, Ediciones Universidad de Chile.

- Bacigalupo, Ana Mariella. 2004a. "The Struggle for Mapuche Shamans' Masculinity: Colonial Politics of Gender, Sexuality, and Power in Southern Chile." *Ethnohistory*, 51 (3): 489-533, Durham.
- Bacigalupo, Ana Mariella. 2004b. "The Mapuche man who became a woman shaman: Selfhood, gender transgression, and competing cultural norms." *American Ethnologist*, 31 (3): 440-457, Washington.
- Bello Maldonado, Andrés Alvaro. 2000. "El viaje de los mapuches de Araucanía a las Pampas: una aproximación a sus significados socioculturales (siglos XIX y XX)." Disponible en: *Niuke Mapu. Centro de Documentación Mapuche*. www.mapuche.info [Bajado el 02-03-2007]
- Berón, Mónica. 2006. "Integración de evidencias para evaluar dinámica y circulación de poblaciones en las fronteras del río Colorado." En: *Actas de las VI Jornadas de Arqueología de la Patagonia: Simposio "Arqueología y Biogeografía."* Ms.
- Berón, Mónica & L. R. Gonzáles. 2005. "Análisis de composición de adornos metálicos de un contexto funerario de cazadores-recolectores. El sitio Chenque I. Provincia de La Pampa." En: Pifferetti, Adrián & Raúl Bolmaro. 2005. *Metodologías Científicas Aplicadas al estudio de los Bienes Culturales*. Rosario, Humanidades y Artes Ediciones, 82-86.
- Berón, Mónica & Leandro Luna. 2006. "Excavación, conservación y manejo de recursos culturales en el Parque Nacional Lihue Calel. El sitio Chenque I." En: *Actas del XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, Río Cuarto, Córdoba, 2006, en prensa.
- Boccara, Guillaume. 1998. *Guerre et ethnogénèse Mapuche dans le Chili Colonial. L'invention du soi*. París, L'Harmattan.
- Buchillet, Dominique. 1995. "Perles de Verre, Parures de Blancs et «Pots de Paludisme». Epidémiologie et Représentations Desana des Maladies infectieuses (Haut Rio Negro, Brésil)." *Journal de la Société des Américanistes*, 81: 181-206, Paris.
- Casanueva, Fernando. 1992a. "Smallpox and war in Southern Chile in the late eighteenth century." En: Cook, Noble David & W. George Lovell. (eds.) 1992. "Secret Judgments of God" *Old World Disease in Colonial Spanish America*. Norman/London, University of Oklahoma Press, 183-212.
- Casanueva, Fernando. 1992b. "Una peste de viruelas en la región de la frontera de guerra hispano-indígena en el reino de Chile (1791)." *Revista de Historia*, 26: 31-65, San José de Costa Rica.
- Citarella, Luca. 2000. "Etnoclasificaciones de la enfermedad." En: Citarella, Luca (comp.) 2000. *Medicinas y culturas en la Araucanía*. Santiago de Chile, Editorial Sudamericana, 129-146.
- Cook, Noble David. 1998. *Born to Die. Disease and New World Conquest, 1492-1650*. Cambridge/New York, Cambridge University Press.

Cook, Noble David & W. George Lovell. 1992. "Unraveling the web of disease." En: Cook, Noble David & W. George Lovell. (eds.) 1992. "*Secret Judgments of God*" *Old World Disease in Colonial Spanish America*. Norman/London, University of Oklahoma Press, 213-242.

Di Liscia, María Silvia. 2000. "Robar el paraíso. Indios, viruela y bautismo en Argentina (1870-1884)." *Quinto Sol* 4 (4): 67-86, Santa Rosa (La Pampa).

Dillehay, Tom D. 2007. *Monuments, Empires and Resistance. The Araucanian Polity and Ritual Narrative*. Cambridge, Cambridge University Press.

Dobyns, Henry F. 1983. *Their Number Become Thinned. Native American Population Dynamics in Eastern North America*. Knoxville, University of Tennessee Press.

Dobyns, Henry F. 1992. "Native American Trade Centers as Contagious Disease Focae." En: Verano, John W. & Douglas H. Ubelaker (ed.) 1992. *Disease and Demography in the Americas*. Washington/London, Smithsonian Institution Press, 215-222.

Faron, Louis. 1997 [1964]. *Antüpaiñamko. Moral y ritual mapuche*. Santiago de Chile, Ediciones Nuevo Extremo.

Febrés, Andrés. 1765. *Arte de la lengua general del Reyno de Chile, ...* Lima, en la Calle de la Encarnación. Año de 1765.

Fenn, Elizabeth A. 2004. *Pox Americana. The Great Smallpox Epidemic of 1775-1782*. Gloucestershire, Sutton Publishing.

Foerster, Rolf. 1993. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Gómez Otero, Julieta. 2003. "Movilidad y contactos en la costa centro-norte de patagonia argentina en tiempos pre y post hispánicos." En: Mandrini, Raúl J. & Carlos Paz (comp.). 2003. *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo*. Neuquén/Bahía Blanca/Tandil, Centro de Estudios de Historia Regional – Universidad Nacional del Comahue/Departamento de Humanidades – Universidad Nacional del Sur – Instituto de Estudios Histórico Sociales – Universidad Nacional del Centro, 287-312.

Gongora Marmolejo, Alonso de. 1960 [1575]. "Historia del Reino de Chile desde su descubrimiento hasta el año de 1575." *Crónicas del Reino de Chile*. Edición y estudio preliminar de Francisco Esteve Barba. En: *Biblioteca de Autores Españoles, CXXXI*, Madrid, Ediciones Atlas.

González Lebrero, Rodolfo E. 1998. "Impacto de la invasión hispana sobre los indígenas rioplatenses (1580-1650)." *Quinto Sol*, 2 (3): 111-140, Santa Rosa (La Pampa).

Helms, Mary W. 1992. "Thoughts on Public Symbols and Distant Domains. Relevant to the Chiefdoms of Lower Central America." In: Lange, Frederick W. (ed.) 1992. *Wealth and Hierarchy in the Intermediate Area*. Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 317-329.

Helms, Mary W. 1993. *Craft and Kingly Ideal. Art, Trade, and Power*. Austin, University of Texas Press.

Jones, David S 2003. "Virgin Soils Revisited." *The William and Mary Quarterly*, 60 (4): 704-742.

Kelton, Paul. 2004. "Avoiding the Smallpox Spirits: Colonial Epidemics and Southeastern Indian Survival." *Ethnohistory*, 51 (1): 45-71, Durham.

Laval, Enrique. 1964. "Patología de los Araucanos durante la Colonia." *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, XXXI (70): 5-42, Santiago de Chile.

Le Mercier, François. 1638. "Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, en l'année 1638. [Secon and concluding installment, being Part II of the document.]Ossossanè, June 9, 1638." En: Thwaites 1896-1901; XV: 9-144.

Mandrini, Raúl & Sandra Ortelli. 2002. "Los «Araucanos» en las Pampas (c. 1700-1850)." En: Boccara, Guillaume (ed.) 2002. *Colonización, Resistencia y Mestizaje en las Américas, siglos XVI-XX*. Quito, IFEA /Ediciones Abya-Yala, 237-257.

Manquilef, Manuel. 1911. *Comentarios del pueblo Araucano (La faz social)*. Santiago de Chile, Imprenta Cervantes.

Martin, Calvin. 1975. "The Four Lives of a Micmac Copper Pot." *Ethnohistory*, 22 (2): 111-133, Durham.

Miller, Christopher L. & George R. Hamell. 1986. "A New Perspective on Indian-White Contact: Cultural Symbols and Colonial Trade." *The Journal of American History*, 73 (2): 311-328.

Mora, Ziley. 1986. "La Plata y su vinculación al universo femenino de la magia." En: Inostroza S.; Jorge Edo & Héctor Mora O. (comp). *Tesoros de la Araucanía. Colección Raúl Morris von Bennewitz*. Los Angeles, Ilustre Municipalidad de los Angeles/ Museo Regional de la Araucanía, 34-51.

Morris von Bennewitz, Raúl. 1997. *Los Plateros de La Frontera y la platería Araucana*. Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera.

Olivares, Miguel de. 1865 [1736]. "Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1736)." En: *Colección de Historiadores y Documentos Relativos a la Historia Nacional*, Tomo VII, Santiago de Chile, Imprenta Andrés Bello.

Ortelli, Sara. 1996. "La 'araucanización' de las pampas: ¿realidad histórica o construcción de los etnólogos?" *Anuario IEHS*, 11: 203-225, Tandil.

Palermo, Miguel Angel. 1994. "El revés de la trama. Apuntes sobre el papel económico de la mujer en las sociedades indígenas tradicionales del sur argentino." *Memoria Americana. Cuadernos de Ethnohistoria*, 3: 63-90, Buenos Aires.

Quiroga, Jerónimo de. 1979 [1690]. *Memorias de los sucesos de la Guerra de Chile*. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello.

Ramenofsky, Ann. F. 1987. *Vectors of Death. The Archaeology of European Contact*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

Reff, Daniel T. 1991. *Disease, depopulation and culture change in northwestern New Spain, 1518-1764*. Salt Lake City, University of Utah Press.

Saunders, Nicholas J. 2003. "Catching the Light': Technologies of Power and Enchantment in Pre-Columbian Goldworking." En: Quilter, Jeffrey & John W. Hoopes (eds) 2003. *Gold and Power in Ancient Costa Rica, Panama, and Colombia. A Symposium at Dumbarton Oaks 9 and 10 October 1999*. Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 15-47.

Thornton, Russell. 1987. *American Indian Holocaust and survival. A population history since 1492*. Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press.

Thwaites, Reuben G. (ed.) 1896-1901. *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*. Cleveland, Burrows Brothers Company, 73 vols.

Trigger, Bruce G. 1987 [1976]. *The Children of Aataentsic. A History of the Huron People to 1660*. Kingston & Montreal, McGill-Queen's University Press.

Turgeon, Laurier. 1997. "The Tale of the Kettle: Odyssey of an Intercultural Object." *Ethnohistory*, 44 (1): 1-29, Durham.

Valdivia, Luis de. 1684 [1605]. *Arte y Gramatica General de la Lengva que corre en todo el Reyno de Chile...* Sevilla, Tomás Lopez de Haro.

Vignati, Mílcíades Alejo. 1973. "Un diario inédito de Pablo Zizur." *Revista de la Archivo General de la Nación*, III: 65-116, Buenos Aires.

Villalobos R., Sergio. 1989. *Los Pehuenches en la vida fronteriza*. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile.

Warrick, Gary. 2003. "European Infectious Disease and Depopulation of the Wendat-Tionontate (Huron-Petun)." *World Archaeology*, 35 (2): 258-275.

Watts, Sheldon. 2000. *Epidemias y poder. Historia, enfermedad, imperialismo*. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello.

White, Bruce M. 1994. "Encounters with Spirits: Ojibwa and Dakota Theories about the French and Their Merchandise." *Ethnohistory*, 41 (3): 369-405, Durham.

Bahía Blanca, julio de 2007.