

## INDIOS LADINOS DEL TUCUMÁN COLONIAL: LOS CARPINTEROS DE MARAPA \*

Estela S. Noli\*\*

*Y tiene muy olorosas y  
preciosas maderas...*  
(Vázquez de Espinosa ca.1620)

*Son sus habitantes muy ladinos, y al paso que se  
esmeran en serlo corre su altivez*  
(Eugenio Verdugo Garnica 1685)

Los legisladores y funcionarios del imperio español buscaron diseñar, en América, una sociedad bipolar organizada en dos repúblicas: la de españoles y la de indios. Esta política fomentó fuertes barreras ideológicas y representaciones contrastadas del mundo social pero, en la práctica, las fronteras fueron móviles y flexibles. La percepción y construcción de categorías de grupos intermedios varió en el tiempo y por regiones.

En un artículo reciente, Jean Paul Zúñiga<sup>1</sup> ha discutido como un anacronismo la concepción de que los hombres de los siglos XVI y XVII tuvieran criterios biológicos de discriminación social y distinguió la mentalidad de los primeros conquistadores del racionalismo del siglo XVIII cuya mirada taxonómica se expresó en los famosos cuadros que se conocen bajo la denominación de “castas”<sup>2</sup>. Zúñiga, al estudiar la sociedad colonial temprana chilena, mostró que en esos tiempos la gente se guiaba por otras ideas y que mantenía la concepción señorial hispánica de la sangre que era, junto con parentela o linaje, el significado de la palabra raza (como ya lo había señalado Canals Frau<sup>3</sup> al estudiar documentos del Río de la Plata). En ese sentido, fue muy diferente la percepción y la suerte de los mestizos descendientes de las mujeres de las élites indígenas y de los capitanes de la conquista -“mestizos de lujo” como los han llamado Bernand y Gruzinski- asimilados al mundo de los padres y los de extracción humilde criados por las madres indias<sup>4</sup>.

Lokhart y Schuartz han notado que cambió la posición social de los mestizos en las diferentes regiones del imperio español y que su inserción tuvo una doble direccionalidad pues lograron incluirse tanto en el mundo europeo como en las sociedades indígenas.

Schuartz mostró que en Brasil la situación social de los grupos mixturados empeoró después del ingreso masivo de población negra<sup>5</sup>.

Pero los mestizos no fueron los únicos que vivieron entre los dos mundos. Gente del mundo español y de las sociedades indígenas y africanas rápidamente aprendió la lengua y los

---

\* Esta investigación se realizó como parte de la tesis de maestría “Relaciones interétnicas en San Miguel de Tucumán en el Siglo XVII: el mundo del trabajo” (Maestría en Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Tucumán) dirigida por la Lic. Nidia Areces y co-dirigida por el Lic. Roberto Pucci. Asimismo, el trabajo se benefició de los comentarios críticos del Dr. Enrique Tandeter, en oportunidad de la presentación del trabajo en las VIII Jornadas Interescuelas, Salta, 2001, y los de la referencista de esta revista Dra. Ana Inés Punta, de la Magister Patricia Fernández Murga y de la Profesora Teresita Bernasconi.

Una versión preliminar fue presentada en las VIII Jornadas Interescuelas de Historia, Salta, 2001.

\*\* Instituto de Arqueología y Museo, FCNEIML- UNT- Becaria Perfeccionamiento CIUNT

códigos de los otros grupos y actuaron como nexos culturales. Curacas, religiosos, intérpretes, indios ladinos, hechiceros, adivinos y mulatos, sólo para nombrar algunos, se movieron en sectores fronterizos de las sociedades y actuaron como *passseurs culturels*<sup>6</sup>, es decir como mediadores culturales.

Algunas actividades profesionales como las del mundo de la arriería, transportes y ventas ambulantes eran las más aptas para incrementar diversos contactos culturales<sup>7</sup>. Así también, distintos oficios y artes transmitieron la cultura occidental a los indios junto con las nuevas nociones de dinero, deuda, compra y venta que generaron una “revolución cultural”, como ha notado Carmen Bernand<sup>8</sup>.

La población indígena se relacionó de diferente manera con la cultura occidental, colectiva e individualmente, aceptando o rechazando las novedades culturales. Especialmente próximos al mundo español estuvieron los llamados indios ladinos. La etimología de la palabra ladino se remonta a la conquista romana de la península ibérica pues, originariamente, en España se llamó ladino a los hablantes de latín, posteriormente la palabra designó a los moros y extranjeros que hablaban el español<sup>9</sup>. En América, el término ladino, según Rolena Adorno, “se utilizaba para referirse a quienes, siendo indígenas en el Nuevo Mundo hubieran aprendido la lengua de los españoles y la emplearan para ayudar en las negociaciones entre la sociedad colonial y los españoles y la de los andinos”<sup>10</sup>. La citada autora ha señalado que la expresión involucró a distintos tipos sociales y que se refería al individuo que tenía conocimiento de la lengua y cultura española; no se utilizaba para un solo grupo étnico y se empleaba tanto para indios como para mestizos. El indio ladino, frecuentemente, se identificaba como “indio cristiano”. Aunque el campo semántico de la palabra también connotaba capacidades, como la posibilidad de participar y utilizar el sistema jurídico colonial a su favor; Brading ha observado que los ladinos tenían fama de pleitistas<sup>11</sup>. La ambigüedad de la posición del ladino también impregna la palabra con la idea de oportunismo y, principalmente, con sospechas de traición. Además, los españoles temían y descalificaban a los ladinos por ser difíciles de subordinar<sup>12</sup>. Rolena Adorno ha expresado que su ubicación entre los dos mundos le hacía “ocupar una posición de alteridad no sólo desde la perspectiva del europeo o del criollo, sino también desde el pueblo andino”<sup>13</sup>.

La palabra ladino mantuvo el sentido de remitir a personas bilingües mediadores culturales y, a la vez, fue incorporando nuevos significados. En el Tucumán colonial, como en otras regiones del Virreinato del Perú, frente a la variedad de lenguas y dialectos locales el quechua se convirtió en la lengua mediadora por excelencia, por ello los españoles llamaron ladinos también a los indios que tenían como segunda lengua el quechua. El Sínodo de 1602 utilizó este significado al considerar que los curas debían enseñar la doctrina cristiana “en lengua del Cuzco porque ya gran parte de los indios reñan y casi todos ban siendo ladinos en dicha lengua”<sup>14</sup>. El doctrinante del curato de Marapa, Eugenio Verdugo Garnica, usó esta acepción de hablantes de quechua para los grupos del curato de Marapa a los que llamó ladinos. El cura, aunque cargó la palabra de más significados, aclaró en todos los casos que “hablan la lengua general”. Cuando los españoles aludían a los indios ladinos informaban si eran ladinos en lengua española o quechua. Así, en la documentación de ventas de oficios y otras ofertas de la Real Hacienda consta que “[se voceó el remate] por bos de Alonso indio ladino lengua española de la encomienda de pichalichos pueblo de Niogasta de esta jurisdicción”<sup>15</sup>.

En el caso de los indios del curato de Marapa de la jurisdicción de San Miguel de Tucumán el término fue aplicado para clasificar no sólo a individuos sino a los grupos étnicos.

Estos pueblos, caracterizados como ladinos, tenían en común el hecho de haberse especializado en el oficio de carpinteros, pues los españoles instalaron numerosas carpinterías, en los pueblos de los indios de sus encomiendas y en sus propias estancias, aprovechando las ricas maderas del piedemonte tucumano.

### **El bosque pedemontano**

La madera era la riqueza de la ladera oriental del Aconquija. Los españoles desarrollaron una economía extractiva que se inició en los primeros años de la invasión y se consolidó como una actividad de larga duración. Todos los cronistas han hecho referencias a la abundancia de este recurso. Sotelo de Narváez comentaba la temprana puesta en marcha de la extracción de maderas: “aquí se beneficia y hace mucho lienzo de lino é saca de madera de cedro é nogales para todos los pueblos de la tierra, porque es muy abundante della” y reiteraba su descripción: “Hay montañas de andes, nogales y cedros, las nueces muy encarceladas y más pequeñas que las de España”<sup>16</sup>. También Diego de Ocaña registró el recurso dominante: “y por la mucha madera que tienen se hacen aquí todas las carretas que se gastan en el servicio de esta gobernación, y de aquí también se proveen sillas y ventanas y todo lo demás que es menester de madera”<sup>17</sup> y Vázquez de Espinosa afirmó: “y tiene muy olorosas, y preciosas maderas”<sup>18</sup>. Casi al finalizar el siglo XVII, en 1682, seguía siendo la materia prima que posibilitaba algún desarrollo económico en la entonces decadente ciudad de San Miguel. Un vecino de La Rioja al proponer una especialización económica regional en el interior de la gobernación (que era en realidad una propuesta proteccionista de la actividad vitivinícola riojana), manifiesta que, aún entonces, la actividad de San Miguel está fundamentalmente relacionada con la extracción y trabajo de la madera “en Tucumán [...] que hacen carretas, cajas, y otras obras de madera”<sup>19</sup>. Durante el período colonial tardío la producción de carretas fue una de las actividades de los vecinos de San Miguel con mejor inserción en los circuitos regionales<sup>20</sup>.

Gran parte del Curato de Marapa se ubicaba en la región del bosque o selva pedemontana<sup>21</sup> que se distribuía desde la llanura, aproximadamente, desde los 450 mts. hasta los 750 metros sobre el nivel del mar (m.s.n.m.). Hoy la vegetación natural prácticamente desapareció de las áreas bajas y se redujo a ambientes montanos, donde muestra signos de haber sido afectada por factores antrópicos; es una formación relictual que se encuentra en áreas muy pequeñas, limítrofes y aisladas. En tiempos prehispánicos la vegetación se encontraba en distintos ambientes topográficos -áreas planas, lomadas, vertientes de montaña-. Durante la estación de las lluvias era una maraña exuberante y, aunque en la actualidad los árboles difícilmente sobrepasan los 15 mts, habrían alcanzado más de 20 mts de altura. Los árboles predominantes eran la tipa (*tipuana tipu*), el cebil colorado (*anadenanthera colubrina*), el cedro (*cedrela lilloi*) y el horco cebil (*parapiptadenia excelsa*), entre los más altos. Otro piso arbóreo lo constituían especies de alrededor de 10 a 12 mts: el nogal (*juglans australis*), el lapacho (*tabebuia impetiginosa*), el horco quebracho (*schinopsis haenkeana*) y la lanza amarilla (*terminalia triflora*). A la llegada de los españoles en las áreas planas y pedemontanas el paisaje natural se encontraba alterado con claros para viviendas, cultivos y caminos, causando alteraciones suaves<sup>22</sup> por la frecuencia de la rotación de tierras que permitía la regeneración de la selva y la ausencia de pastoreo de ganado<sup>23</sup>.

El bosque formaba parte indisoluble de la vida de la gente de la llanura y de las tierras

altas. Investigaciones arqueológicas, etnográficas y relevamientos documentales señalan la presencia de madera en casi todos los actos de la vida cotidiana de las poblaciones indígenas. Entre los pueblos de tradiciones amazónicas-chaqueñas (entre los que se encontraban los lules-tonocotés) se utilizaba la madera en la confección de armas (arcos, puntas de flecha, lanzas, dardos, tiraderos, mazas, garrotes, macanas); en la construcción de elementos de confort doméstico (camas, dispositivos para transportar niños pequeños); en los utensilios de cocina (morteros, parrillas, palos asadores); como los lules, por ejemplo utilizaban: “*un palo conque muelen* aquella carne de la raíz”.<sup>24</sup> También se utilizaba la corteza del cebil para curtir cueros, se hacían de madera las herramientas agrícolas y se completaban otras herramientas, como los mangos de hachas de piedra, utilizadas, por ejemplo, para talar árboles y cortar leña. El bosque contribuía al refugio y bienestar de la gente: con sus maderas se hacían las casas, se cercaban las aldeas, se encendía el fuego y se hacían adornos<sup>25</sup>.

La madera del piedemonte era uno de los recursos que estimulaba los intercambios entre los pueblos de tierras altas y tierras bajas que, según han demostrado los arqueólogos, fueron frecuentes desde tiempos tempranos<sup>26</sup>. En las excavaciones de Santa Rosa de Tastil, un centro semiurbano que floreció hacia el año 1200 D.C. en el Valle Calchaquí central a unos 3000 m.s.n.m, se encontraron algunos restos de diversos artefactos realizados en madera de las tierras bajas, destacándose entre los hallazgos realizados pequeños silos y elementos de molienda: manos y conanas. Se han descubierto en las cistas (tumbas) cascabeles realizados con frutos de nogal enhebrados con hilos delgados de lana retorcida<sup>27</sup>. Por otro lado, testimonios documentales producidos por los jesuitas han hecho referencia a la utilización de herramientas de madera para todos los trabajos agrícolas por parte de los calchaquíes: “Los padres que hasta ahora no han podido descubrir mas de dos mill casas de yndios y dizen que son grandes labradores y que sustentan las sementeras y acequias con mucho trabajo por no tener herramientas con que labrar y que labran la tierra con palos”<sup>28</sup>. Cuando era necesario se trasladaban al piedemonte para proveerse de materia prima y se instalaban para fabricar los utensilios apropiados. Cuenta Lozano que:

“el mes siguiente de septiembre, ya se reparó habían bajado a Esteco, y a un paraje llamado Zapallar unos trescientos calchaquíes de quienes se presumió iban a explorar la tierra y sus entradas y juntamente se supo estuvieron por allí ocupados en hacer arcos y pingollos (que son instrumentos bélicos) de manera que cada uno volvió con veinte arcos”<sup>29</sup>.

Pero el bosque era, también, un invasor de los cultivos, peligroso por las alimañas y animales venenosos. Proveedor y arrebatador, espacio mágico y sagrado. En el bosque, cuenta Lozano, los lules celebraban sus fiestas y ritos:

“forman dentro del bosque un cerco, alrededor del cual tienen sus ranchos los convidados y devotos y en medio del cercado levantan un buen rancho que llaman la Casa del Diablo. Este, dicen que sale debajo de la tierra y mora en aquella casilla, mientras duran las borracheras, que a veces llegan a un mes”<sup>30</sup>.

El bosque era, además, el espacio de los muertos. El mismo cronista refiere que: “El modo de amortajar los cadáveres es liarlos en postura sentados, de suerte que atan las

cabezas con las rodillas, y en esta forma los cargan en una red y llevan lejos a algún bosque donde cavan una fosa de suficiente profundidad, y en ella le sepultan”<sup>31</sup>.

### **La gente del bosque**

Los españoles encontraron, entonces, no solamente un espléndido bosque sino también una población hábil en su dominio y trabajo. Decía Lozano de los lules: “Son de buen instinto para las cosas mecánicas”<sup>32</sup>. Ambos recursos fueron fundamentales para iniciar su sistemática utilización.

Los grupos que habitaban el piedemonte cuando llegaron los españoles eran, por una parte, pueblos lules-tonocotés: la terminación *ine* (tonocoté) de los etnóminos Cabastine y Lacquine así lo indica; según Lozano, Silipica y Nache, pueblos ubicados junto al piedemonte, eran también lules<sup>33</sup>; Gastona era un pueblo del que quedó registrado su origen tonocoté. Aunque, por otro lado, no puede dejar de considerarse que hubieran también grupos de lengua cacana (procedentes de valles y quebradas), que se extendieron hasta el Río Dulce. El componente étnico de la región era *muy* complejo, Alfonso Bárzana refería que “la lengua tonocoté hablan todos los pueblos que sirben a San Miguel” y, además, que “...han aprendido la lengua del Cuzco como todos los indios que sirven a Santiago y San Miguel, Córdoba y Salta”<sup>34</sup>. El Padre Techo, por esta extensión de la lengua tonocoté, adscribió a los pueblos de la ladera oriental del Aconquija al grupo lule<sup>35</sup>. Lizondo Borda ha opinado que el uso lingüístico no sería tan definitivo, pues estos pueblos hablaban “hacia esa época el quichua, porque habían estado sujetos a los incas, el tonocoté porque tenían relaciones comerciales con los tonocotés y el cacano probablemente, porque era su propia lengua”<sup>36</sup>. A partir de la información de Techo, Lozano ha sostenido que *gasta* era una palabra tonocoté (vocablo con el que terminan algunos de los etnóminos de la ladera oriental del Aconquija y del sur de la jurisdicción de San Miguel: Tavigasta, Cascagasta)<sup>37</sup>. Ya en el siglo pasado Lafone Quevedo discutió esta aseveración y afirmó que *gasta* es un vocablo cacán. Autores contemporáneos, como Eusebia Martín y Ricardo Nardi, han sustentado esta hipótesis con nuevas investigaciones<sup>38</sup>.

El inicio de una economía basada en la explotación de la madera motivó la instalación de numerosas carpinterías y la especialización laboral de los indígenas como carpinteros. La producción no estuvo pautada por las necesidades del grupo, como en la época prehispánica, sino se dirigió a satisfacer los requerimientos del mercado. Con la nueva forma de explotación del bosque se inició la degradación del medio ambiente; a la tala, realizada por las carpinterías, le seguía, a veces, la ocupación con ganados que impedía la regeneración del bosque. Es difícil evaluar en que medida estos cambios ambientales afectaron el crecimiento demográfico de los grupos del piedemonte, debido a que las fuentes “tempranas”<sup>39</sup>, disponibles, sólo refieren datos demográficos globales para todos los grupos de la jurisdicción. Por otro lado, la evolución demográfica de la población indígena estuvo afectada por numerosos factores tales como la saca hacia otras jurisdicciones, la explotación laboral, las epidemias, y los ataques que sufrieron los indios “domésticos” durante las guerras<sup>40</sup>.

Buena parte de los grupos del piedemonte fueron empleados, por sus encomenderos, en trabajos de carpinterías y se especializaron en el oficio de carpintero. Los “indios carpinteros” sufrieron un fuerte impacto cultural y, a fines del siglo XVII, eran considerados por los españoles como ladinos o muy ladinos. A pesar de que el trabajo con la madera fue

una arraigada práctica prehispánica, la incorporación de técnicas y la producción de objetos propios de la cultura occidental provocó intensos cambios en la cultura indígena pues los objetos no son sólo cosas en sí, sino son significantes que articulan una ideología codificada<sup>41</sup>. Por esto, el trabajo fue vehículo de mediación cultural junto con el aprendizaje de las lenguas quechua y española y de la doctrina católica.

Durante el siglo XVII, el curato de Marapa, de la jurisdicción de la ciudad de San Miguel de Tucumán, se extendió con variantes por el piedemonte oriental de la Sierra del Aconquija pues según languidecían los pueblos indios crecía su extensión territorial. En 1641, los doctrinantes tenían a su cargo la evangelización de grupos del sur de la ciudad de San Miguel que habitaban el pie de monte cuando llegaron los españoles (Cabastine, Macopa, Escaba, Marapa, Lacquime, Silipica, Nache), cuya procedencia étnica era presumiblemente lule-tonocoté, aunque no hay que descartar que algunos grupos fueran diaguitas<sup>42</sup>. En el mismo curato, los españoles ubicaron a dos pueblos diaguitas de la montaña (Aconquija y Singuil), desnaturalizados a la llanura después de la guerra de 1630<sup>43</sup>. En esa época, eran en total 202 indios de doctrina (indios tributarios, caciques y reservados)<sup>44</sup>.

## MAPA 1

En 1685, el curato tenía de sur a norte veinte leguas con la ladera oriental de la Sierra del Aconquija como límite oeste y se extendía diez leguas al este. La población originaria había sufrido una gran disminución pero, debido a que los españoles trasladaron a la llanura grupos procedentes de los valles de altura y del Valle Calchaquí desnaturalizados después de la guerra que se desarrolló entre 1659 y 1667<sup>45</sup>, el número total de indios de la doctrina aumentó ligeramente; eran 226 los “indios de estipendio”<sup>46</sup>. Asimismo la extensión territorial creció, abarcando entonces a pueblos ubicados al norte de la ciudad de San Miguel de Tucumán (todavía en Ibatín).

En Marapa los españoles ubicaron a calchaquíes desnaturalizados de los pueblos de Tocop, Anchacpa Famaillao y un grupo de las estribaciones montañosas: los Tafí. El curato atendía, entonces, también a antiguos pueblos de la llanura como Gastona y Gastonilla, Eldete, Acapianta y Yucumanita. La diversidad cultural era, por lo tanto, una de las características de la población indígena del curato. Diversidad cultural debido a las diferentes tradiciones indígenas a las que pertenecían los pueblos (lules-tonocotés o diaguito-calchaquíes). Diversidad cultural por las diferentes historias de relación con los españoles. Los grupos del antiguo curato eran pueblos que habían ingresado temprano al sistema de encomiendas y que tenían contactos fluidos con los españoles desde 1565. Mientras que los pueblos calchaquíes, recientemente desnaturalizados, habían mantenido sus formas tradicionales de vida hasta fines de la década de 1660.

## MAPA 2

El informe del doctrinero, Andrés de Espinosa, realizado en 1641, da una primera imagen demográfica de los indios del curato<sup>47</sup>. La comparación del informe de Espinosa con padrones posteriores presenta situaciones diferentes. Hay algunos pueblos que desaparecen del registro como Cabastine y Macopa; Escaba sufre una fuerte disminución: de 24 indios de doctrina que tenía en 1641 quedan, en 1693, 5 hombres mayores entre caciques, reservados y tributarios; Nache, en el fin de siglo, tuvo una leve recuperación; los lacquimes fueron

anexados a silipicas y paquilingastas, un grupo de ellos llamados ramadas llegaron al siglo XIX conformando una comunidad que logró su reproducción étnica; en Marapa, mientras, se da un fenómeno de constante crecimiento: en 1641 el doctrinante cobra por 36 “ indios de doctrina”; 30 años después, según un padrón de 1670, la población del mismo status era de 51 personas, aunque el grupo era afectado por un fuerte ausentismo; en 1688, la encomienda reunía 117 personas y, en 1711, 143.

**CUADRO N 1. Indios de doctrina del curato de Marapa en 1641. Informe del doctrinero Andrés de Espinosa**

PUEBLO	ENCOMENDERO	Nº
CABASTINE	Juan Gutiérrez de Leguizamo	11
MACOPA	Luis de Medina	7
ESCABA	Agustín de Ribera	24
MARAPA	Pedro Costilla de Rojas	36
LACQUIME	Diego Nabarro	7
ACONQUIJA	Juan Bautista Romano	48
SILIPICA	Pedro Ramírez de Velazco.	23
	Juan Rosillo de Abalos	6
NACHE	Paulo Muñoz	10
SINGUIL	Antonio de Ávila y Quirós	30
TOTAL CURATO DE MARAPA		202

Fuente: A.H.T. Serie A. Judicial Civil Caja 1 Expte 15,1641.

**Cuadro 2. Indios tributarios y reservados del curato de Marapa en 1685. Informe del doctrinero Eugenio Verdugo Garnica.**

PUEBLO	ENCOMENDERO	Nº
MARAPA	Juan Sánchez Sambrano	32
LACQUIME Y SILIPICA	Francisco de Urquiola	16
SINGUIL	Antonio de Avila y Rivera	12
ESCABA	Nicolás de Olea	4
TOCPO	Antonio de Chave	43
NACHE	Francisco de Olea	14
ANCHACPA	Francisco de Medina	16
ACONQUIJA	Pedro de Bazán	12
ACAPIANTA	Agustín de Medina	3
ELDETE	Catalina de Medina	3
RAMADAS		
YUCUMANITA	Francisco de Aragón	6
GASTONILLA	Antonio Avila y Rivera	1
GASTONA	Pedro Bazán	30
TAFI	Pedro de Zárate	22
YUMANSUMA	Phelipe García Valdez	6
FAMAYLLAO	Juan Núñez de Ávila	10
TOTAL CURATO DE MARAPA		226

Fuente: Larrouy, A. Documentos para la historia del Tucumán, 1938, pp. 354-372.

## Producción y comercialización maderera

Aprovechando las maderas del bosque de la ladera oriental del Aconquija, se instalaron carpinterías durante el siglo XVII; las áreas más afectadas fueron los márgenes del Río Lules y los Manantiales (carpintería de Melián de Leguisamo); Escaba, Eldetes y Nache (carpinterías de Ribera, Ludueña y Duarte Meneses); el Río Seco (carpintería de Diego Graneros Alarcón) y Marapa (Carpintería de Diego Costilla de Rojas). En 1615 había en la jurisdicción varios establecimientos dedicados a la carpintería y era posible elegir en cuál de ellos comprar; así lo entendía Antonio de Leguisamo que, al vender unas de tierras por carretas y bueyes, estableció una cláusula por la cual “se ha de entender que las carretas ningunas de ellas ha de ser de la carpintería del dicho Diego Graneros de Alarcón sino de las otras que hay en la ciudad y su jurisdicción”<sup>48</sup>.

### MAPA 3

Los establecimientos tenían dos instalaciones fundamentales: la ramada o depósito y secadero de maderas y el aserradero donde se transformaba la materia prima, llamada en los documentos “carpintería”, aunque se llamó también ramada a todo el establecimiento maderero. Por ejemplo, en su testamento Diego Graneros Alarcón se refiere a “... La Ramada y carpintería que tengo en Río Seco”<sup>49</sup>. En los aserraderos se producían carretas, tablas y muebles y, de acuerdo a su envergadura, tenían las siguientes herramientas:

“Ytem más tengo de herramientas de la carpintería cuatro o [...] hachas y otras tantas azuelas y escolpos y compás de hierro o[...]tres o cuatro sierras grandes, medianas y chicas y barrenos martillos y tenazas”<sup>50</sup>.

El precio de las carretas permaneció estable en San Miguel en 40 pesos durante el siglo XVII<sup>51</sup>; hacia mediados del siglo, un documento fechado en el Valle de Catamarca, informa que las carretas se cotizaban en 60 pesos. Aunque la falta de otros registros de ventas, legalizados frente a escribano, impide tener mayores precisiones y evaluar a la información como un referente del aumento del precio, o como un indicador de los precios al alejarse la transacción de la zona productora o, simplemente, de un trato particular. Con la producción de carretas los tucumanos contribuyeron a dotar de medios de transportes al tráfico comercial interregional. En el interior de la gobernación del Tucumán, los intercambios se desarrollaron, casi íntegramente, dentro de la economía natural. Las ventas de carretas registradas en los protocolos de escribanía, que no son muchas, especifican este tipo de tratos. En San Miguel, los comerciantes y tratantes de otras ciudades se proveían de carretas y bueyes que intercambiaban por producción de su jurisdicción. Por ejemplo, en 1622, Francisco de La Rocha, vecino de San Miguel, entregó 8 carretas y 20 bueyes y 100 botijas, más 20 pesos en efectivo. La deuda, que ascendía 815 pesos, sería pagada por Juan Galván Chacón, vecino de La Rioja, con la primera cosecha de vinos<sup>52</sup>. En 1639, Pedro de Alarcón, residente en San Miguel, compró una carreta y diez bueyes que pagaría con sal “de las salinas que ay en la jurisdicción de Londres a seis reales arrobas puesta en esta ciudad”<sup>53</sup>. El lapacho parece haber sido la madera preferida para la construcción de las carretas, pues cuando los documentos especifican la especie es de este árbol, por ejemplo, “ tres carretas nuevas de lapacho”<sup>54</sup>; por otro lado, Concolorcorvo apuntó que se utilizaba lanza amarilla para fabricar las carretas.

Las carretas tuvieron un mercado que las requería sin solución de continuidad, ya que

un viaje ida y vuelta Buenos Aires- Jujuy las inutilizaba para nuevas travesías.

La demanda de la producción de carpinterías era amplia; además “de todas las carretas que se gastan en la gobernación”, como refería Ocaña, la madera era un elemento fundamental en la tecnología constructiva de la época. Las obras de envergadura, como la reconstrucción de la Iglesia Catedral de Santiago recurrían a la provisión en la jurisdicción. En 1606 el gobernador Ribera informaba que la madera para la nueva obra de la catedral estaba lista y preparada en San Miguel y se esperaba la crecida del Salí para enviarla por el río<sup>55</sup>. Las especies más apreciadas en la construcción eran el nogal y el cedro.

La comercialización de las maderas para construcción se circunscribió a las jurisdicciones vecinas sin tener contacto, en términos generales, con el centro potosino. El precio del acarreo y traslado imponía límites claros para la extensión de la oferta de maderas para la construcción. Por ejemplo, en 1639 el convento de Santa Catalina de Siena de Córdoba compró las maderas en San Miguel. En el contrato es posible apreciar la incidencia del acarreo en el precio: era superior al 40 % del total del valor de las maderas vendidas<sup>56</sup>.

Por otro lado, las casas de las ciudades requerían una buena provisión a las carpinterías. Una vivienda acomodada, como la que construyó Pedro Fernández de Andrada en 1610, precisaba de una inversión, en maderas y en el trabajo de los carpinteros, de unos 400 pesos. Los elementos constructivos eran la tirantería y los cerramientos<sup>57</sup>. Las terminaciones y detalles de madera y los muebles eran los mayores lujos y el confort posible de las viviendas de San Miguel. Las más acomodadas estaban dotadas de estrados, sillas, bufetes, cijas o cuxa (estructura de madera de la cama), escritorios, cajas de distintos tamaños con llaves y cajones y cofres con cerraduras<sup>58</sup>.

Debido a que los encomenderos, dueños de carpinterías, desarrollaron buena parte de su actividad mercantil sin dejar constancia en los registros notariales y que los intercambios fueron hechos a través de trueque, no es posible realizar el cálculo de la rentabilidad de las encomiendas madereras. Una somera aproximación arroja que las carpinterías grandes (ver cuadro N 3) habrían dejado a los encomenderos ganancias que rondaban entre los 600 y 900 pesos anuales y las carpinterías chicas habrían dejado una utilidad cercana a los 200 y 300 pesos anuales. La variable para mejorar los ingresos de los encomenderos era la transferencia, en el tiempo, de los pagos a los indios de sus encomiendas o sobrevaluar las especies con las que realizaban el pago o, simplemente, dentro de un esquema de máxima coacción, no pagar los trabajos o pagarlos mínimamente, modalidad poco probable para el trato con maestros y oficiales. Al analizar el oficio de carpintero se atiende con mayor profundidad la cuestión del pago de jornales a los indios.

Para un encomendero, como Graneros Alarcón, la actividad de carpintería era una más en sus diversos negocios; pues tenía explotaciones vitivinícolas, criaba y exportaba ganados, financiaba a mercaderes y era factor del comercio limeño. Pero para otro gran productor maderero, como Melián de Leguisamo, parece haber sido la actividad central y, aunque hay referencias de que se dedicaba a la cría de ganados, no participó en el comercio ganadero de exportación a Potosí, como otros españoles del distrito; parece, mejor, haber complementado la actividad de las carpinterías con producción agrícola. Otros encomenderos dedicados a la carpintería, como Ludueña, no parecen haber tenido otras actividades mercantiles relevantes además de la carpintería<sup>59</sup>.

La escala de explotación y el impacto sobre la masa maderable de la actividad de las carpinterías se estima en el siguiente cuadro del que puede concluirse que, si bien la deforestación avanzó lentamente, en un siglo y medio se habrían afectado más de 2000

hectáreas del piedemonte.

**Cuadro 3. Estimativo de volumen de madera explotada anualmente en la jurisdicción de San Miguel (1600-1640)**

Carpintería	Propietario	Tipo *	Pies	Árboles **	Ha. ***	Fuente
Lules	Melián de Leguisamo	Grande	25.000	80	3	A.I:56
Marapa	Costilla de Rojas	Grande	25.000	80	3	P.I:126
Río Seco	Graneros Alarcón	Grande	25.000	80	3	L.B.III:175
Eldetes	Ludueña	Chica	7500	25	1	P.II: 327
Escaba	Ribera	Chica	7500	25	1	JC.C1-E 15
Belicha	Rodríguez Beltrán	Chica	7500	25	1	
Yumansuma	Espinosa	Chica	7500	25	1	
Nache	Duarte Meneses	Chica	7500	25	1	
Acapianta	Medina	Chica	7500	25	1	
Otras Vs.			7500	25	1	
<b>TOTAL</b>			<b>127.500</b>		<b>16</b>	

Fuente: A.H.T. Sección Administrativa Tomo I(A.I) Protocolos I y II (P.I) y (P.II).Serie A Judicial Civil (J.C.) Caja ( C) Expediente (E); y Lizondo Borda, Manuel. Documentos coloniales. S.I. Volumen III (L.B.III)

\* Se establecieron dos tipologías: a) grandes sobre la base de la producción ponderada de la carpintería de Lules (4 carretas por mes), teniendo en cuenta un período de trabajo de 9 meses; .b)chicas sobre la base de la producción declarada por los trabajadores en la Visita de Luján de Vargas en establecimientos de menor producción e información de un contrato cumplido. Las cifras oscilan entre 6600 pies y los 9000 pies, estableciéndose el valor medio aproximado de 7500 pies. A.G.I Escribanía de Cámara 864B tb.A.H.T. Protocolos II fs 327

\*\*Se estima un patrón estándar de 16 tablones de 14 pies por media vara (4,20 por 0,41) utilizables. Se cácula un diámetro estandar de 0,60 cmts. Agradezco asesoramiento Arq. Juan Carlos Malcún

\*\*\* Se estiman 25 árboles en base a una investigación realizada en la reserva de La Florida (Departamento Monteros; Tucumán) que arroja la cifra de 20 especies maderable por ha: nogal (9), cedro (1) y lanza amarilla(10), esta última utilizada para la construcción de carretas según Concolocorvo. Se estiman 5 árboles más atendiendo a que la flora estudiada presenta signos evidentes de haber sido afectada por entresaca de especies arbóreas. Cf. Ayarde;Hugo (1992) Op. cit

### **Las carpinterías de Marapa**

Como el curato de Marapa era una jurisdicción que se extendía en el sur del

piedemonte tucumano, fue el distrito en el que la explotación forestal causó mayor impacto. La utilización sistemática de las maderas de la ladera oriental del Aconquija, próximas a los pueblos de Eldetes y Escaba fue temprana. En 1609 Lorenzo Duárez Ludueña, encomendero de Eldete<sup>60</sup>, integró una sociedad con Diego Abad Chavero, vecino de Santiago, para instalar una carpintería en el pueblo de la encomienda de Ludueña, “el pueblo de Eldete está sitiado a la falda de la sierra sobre el río Guaycombo [actual río Gastona] de la banda sur”<sup>61</sup>. Por este contrato los socios convenían compartir el montaje de la carpintería y abastecer tanto la mano de obra como las herramientas y medios de movilidad necesarios para el funcionamiento comercial de la empresa. Se comprometían a “poner cada uno [...] diez indios de nuestros repartimientos en una carpintería y herramientas y bueyes y carretas para el servicio della por iguales”<sup>62</sup>.

Otro espacio del pie de monte, largamente<sup>63</sup> explotado en el siglo XVII, fue la región de Escaba. En 1611 los pueblos de Ayuliguala (originarios del valle de Choromoros) y Escaba estaban encomendados a Alonso de Ribera y habían sido administrados por Martín Bermeo “quien ha tenido a cargo el pueblo de Ayuliguala y Escaba y ha entrado en su poder los tributos y aprovechamientos que es tiempo de tres años que los tuvo a cargo dieron e rentaron carretas, tablas comidas y otras cosas”<sup>64</sup>. La producción de la encomienda le permitió a Ribera pagar unas tierras que compró en Choromoros a Bartolomé de Ortega con “doscientos cincuenta pesos *en carretas* nuevas buenas de dar y recibir”<sup>65</sup>.

La carpintería de Marapa fue una de las más importantes de la región. Ya en 1606, Diego Costilla de Rojas integró la dote de su hija Francisca con 2000 pesos “en *carretas* nuevas de las que se hacen [en] la carpintería de Marapa a quarenta pesos cada una”<sup>66</sup>. En el pueblo, que en 1640 era una encomienda de 36 indios de doctrina<sup>67</sup>, el trabajo de los carpinteros fue ininterrumpido. En 1657, el cura beneficiado Alvarez de Avila exigía como pago por su trabajo de doctrinante una carreta “de las que se hacen en Marapa”<sup>68</sup>. Verdugo Garnica, en 1685, dejó constancia de la continuidad del oficio y de la reproducción social de la actividad.

Otra carpintería grande fue la que instaló en el Río Seco el rico encomendero Diego Graneros Alarcón. Al momento de testar mandó “se den y paguen de mis bienes a los indios que han servido y asisten en La Ramada y carpintería que tengo en el río Seco, cerca de esta ciudad, cien varas de cordellate, los cuales se les reparten igualmente por mis albaceas, que sean buenas de Lima”<sup>69</sup>. La carpintería estaba especializada en hacer carretas.

El encomendero Gonzalo Duarte Meneses montó una carpintería en Nache, el pueblo más numerosos de su encomienda, donde producía carretas<sup>70</sup>.

En la carpintería de Lules trabajaron hasta la década de 1650 lules, solcos y tafíes, éstos últimos después de la guerra calchaquí, de 1659-1667, fueron desnaturalizados de sus pueblos serranos y trasladados al curato de Marapa. Ya a comienzos del siglo XVII, Melián de Leguisamo, había instalado su primera ramada y carpintería en Los Manantiales, adonde trasladó a pueblos lules en busca de maderas. Aunque todos los grupos de su encomienda, con diferentes identidades étnicas,<sup>71</sup> fueron empleados en trabajos relacionados con la explotación forestal, en 1653 se afirmaba: “los dichos indios solcos y lules han hecho carretas desde el tiempo del capitán Melián de Leguisamo y los dichos tafis ayudaban a cortar la madera para las dichas carretas”<sup>72</sup>. Los tafíes fueron identificados desde entonces en relación con esta actividad: “ha cien años que son serviles y más de cincuenta que son carpinteros...”<sup>73</sup>. La carpintería de Melián de Leguisamo había funcionado en las mejores épocas con el trabajo de unos 20 a 30 indios.

“este testigo fue a la dicha estancia y vido en unas ocasiones más de veinte indios tafiés y solcos trabajando en la carpintería por que son buenos carpinteros y muchos dellos maestros de carretas y en otras ocasiones ha visto más de treinta indios de los dichos pueblos tafiés y solcos trabajando en carretas que se hacían muchas en la dicha carpintería”<sup>74</sup>

Esta dotación de carpinteros permitía la producción de una carreta por semana que se mantuvo durante todo el siglo XVII, según refieren testigos: “y que en la carpintería que estaba en el pueblo de Los Lules sacaban cada semana una carreta nueva y lo mismo hacían en tiempo del alférez Melián de Leguisamo”<sup>75</sup>. Para lograrlo, muchas veces el reclutamiento de la mano de obra se realizaba acudiendo a la coacción: “su primo Melián de Leguisamo llevaba tres o cuatro ombres amigos suyos y hasía bajar los yndios a palos y los metían en un sepo”<sup>76</sup>. Además, la carpintería debía proveerse de maderas de un territorio cada vez más amplio pues el ritmo de su producción hizo que la tala avanzara constantemente, según refería Bernabé García Valdez.

“y si mi cuñado Melián de Leguisamo puso la carpintería en alguna parte del dicho manantial y en otras partes no por eso an de ser dueños los dichos indios [...] *que si hubieran de ser suyas todas las tierras donde los an mudado buscando madera no quedaran tierras* donde poner los españoles sus ganados”<sup>77</sup>.

### **El oficio de carpintero**

Las actividades de la tala y la de las carpinterías crearon la ocupación de “indios carpinteros”. Dentro de esta nueva profesión surgieron jerarquías, de acuerdo a las destrezas adquiridas en el arte. Muchos de los indígenas de la llanura y piedemonte lograron una valorización dentro de la nueva sociedad- conformada en términos de dominación y subordinación- a partir del hecho de tener un oficio.

La mano de obra de las carpinterías fue provista por las encomiendas; los encomenderos que instalaron establecimientos madereros usufructuaron la fuerza laboral de los indios de sus feudos, ya sea -como nombran las fuentes- “contra su voluntad o por concierto”, en los dos casos los encomenderos realizaban pagos que diferían según la destreza de los trabajadores y el margen de negociación de éstos dentro de la sociedad colonial. No se ha encontrado ninguna información de que gente sin encomienda hubiera montado carpinterías en el siglo XVII; por otro lado, los indios especializados podían realizar trabajos por su cuenta.

La tarea en las carpinterías no mereció consideración en la normativa dictada para reglamentar el trabajo indígena en la gobernación del Tucumán: las Ordenanzas de Abreu de 1577 y las de Alfaro de 1612. El primer documento que hace referencia a esta práctica laboral deja ver la explotación a la que fueron sometidos los trabajadores de las carpinterías y las limitaciones que tenían para obtener los recursos necesarios para la reproducción social y biológica. Es la visita a los indios de San Miguel realizada por el teniente de Gobernador, encargada para todo el Tucumán por el Gobernador Ribera en 1608. En lo que se refiere a las carpinterías, el panorama que ofrece es el siguiente:

“Otro sy dize que tienen los indios fuera de sus pueblos en carpinterías appartados de sus mugeres y en malos sitios donde los dichos no pueden tener sementeras ny otras comodidades para la vida humana y que en todo aquel distrito no ay indio que tenga cossa propia y que andan muy desnudos y que en ningun pueblo halló medicinas para los enfermos ny ay cuydado de curarles en sus enfermedades sin que devan morir como bestias y que por las dichas caussas ban los dichos indios en gran disminusión y que iba averiguando muchos excessos y delitos dignos de castigo de que dará cuenta”<sup>78</sup>

Las condiciones de trabajo de los indios carpinteros que destaca este informe (apartado de la comunidad; hombres separados de sus mujeres; en sitios dónde no se permite el desarrollo de prácticas agrícolas simultáneas; y, finalmente, malas condiciones de vida y de salud) atentaban contra la reproducción de los pueblos afectados a los trabajos de carpintería. Sin embargo, respecto a la pérdida de prácticas agrícolas, no parece haber sido generalizada para todos los grupos carpinteros y, tal vez, haya afectado más a las poblaciones en las que la agricultura ocupaba un papel secundario. De los tafíes se decía

“ que han sido carpinteros y labradores y aunque están en la falda de la sierra poblados en distinto lugar del pueblo de los lules an acudido a dicho pueblo y son muy buenos carpinteros y gañanes[...] y an hecho cada semana una carreta y cogían en el dicho pueblo de los lules y en la chacra que tenían en esta ciudad [ los encomenderos ] todos los años cerca de mil fanegas de comida de trigo y mays ”<sup>79</sup>.

Los tafíes durante todo el siglo XVII mantuvieron ambos oficios. En 1685 estaban encomendados a Pedro de Ávila y Zárate, quien había colocado “su poblero que hace trabajar a la gente en *carpinterías* y *chácaras*”<sup>80</sup>.

Los trabajos de carpintería comprendían la tala, las tareas en los aserraderos para la fabricación de carretas y tablas de construcción y el traslado a los centros consumidores, todo esto podía llevar el año entero. Por lo menos así lo denuncia la gente de Tocpo, indios calchaquíes reducidos en Escaba, quienes referían que su encomendero:

“los a ocupado[ ...] en cortar y labrar madera de sedro para tablas y cassas y assimismo en hacer dos o tres carretas al año [ ...] y en el ejercicio de labrar las dichas tablas, cortar la madera y acarrearla a la ciudad de Santiago se ocupan cassi todo el año labraran entre estos seis indios, doscientas tablas”<sup>81</sup>.

Este pueblo, trasladado a la llanura a fines de la década de 1660, compatibilizaba las actividades agrarias con las de la maderería como los tafíes; aquí había ocho indios dedicados a carpintería y los demás ocupados “en la labranza de sementeras”, aunque todo el grupo se reunía para sembrar sus propias chacras, según ellos mismos atestiguan: “que a la cosecha no les a dado la mitad aunque así a los carpinteros y a los demás les a dado tiempo para que siembren para sí, para su sustento”.<sup>82</sup> Además en 1693, el Visitador Luján de Vargas encontró otros pueblos que eran indistintamente utilizados por los encomenderos para trabajos de cortar madera o tareas de agricultura como los Singuil, Anchacpa y Famaillao<sup>83</sup>.

Las carpinterías estaban ubicadas en los pueblos de indios, donde se instalaban los encomenderos o ponían mayordomos. Esto sucedía a fines del siglo XVII, aun en los pueblos de indios con una larga relación con los españoles que no presentaron quejas al visitador Luján de Vargas, como los marapas<sup>84</sup>. En el caso de los lules y tafiés los encomenderos fueron mudando la instalación de la carpintería y, junto con ella, trasladaban a los lules; los tafiés bajaban desde sus casas a las carpinterías y, como se ha visto, muchas veces sólo por la coacción física ejercida por los mayordomos. Para la provisión de los materiales, los españoles enviaban a los indios a trabajar temporadas en el monte, adonde entraban también los mayordomos, como narran los tocos: “... están trabajando en el monte y que el dicho mayordomo les asiste en el trabajo que tienen de labrar las tablas aunque en el dicho trabajo no los apura.”<sup>85</sup> El trabajo en el monte tenía un ritmo estacional, debido a que, como explica un encomendero en la visita de Luján de Vargas, pasada la temporada seca en la jurisdicción, “las aguas que no dan lugar a haser nada”.<sup>86</sup> En el monte los indios realizaban el primer acopio de madera que luego era trasladado a los establecimientos, donde se “escolpeba y limpiaba”<sup>87</sup>.

El pago de los carpinteros es un punto problemático que no consta en la documentación temprana y tampoco fue fijado por las Ordenanzas de Alfaro. Los pagos en alimentos y estimulantes propios de las culturas indígenas parecen haber sido corrientes los primeros años del siglo XVII pues Alfaro prohibió el pago “en especies vino chicha coro ni yerba cevil ni algarroba”<sup>88</sup>. En 1618, el rey fijó el jornal de los indios de la Provincia de Tucumán “que sirven de mita personal”, en un real y medio pagados en moneda de la tierra<sup>89</sup>; en 1693, el visitador Luján de Vargas remitía a este valor como el vigente para el pago del trabajo en las distintas actividades económicas en las que eran empleados los indígenas (madereras, agrícolas, ganaderas).

El reclutamiento de la mano de obra para las carpinterías se realizaba como una continuidad de prácticas propias del servicio personal, del derecho que éste le abría a los españoles para servirse de la gente de los pueblos a ellos encomendados, derecho fundado en la costumbre de la provincia- como señalaba un feudatario de San Miguel a Luján de Vargas<sup>90</sup>- aunque estuviera a contracorriente de la legislación. Lo que variaba era la forma de negociación que podían realizar algunos grupos con sus encomenderos. Parece que aún los indios ladinos se avenían a trabajar para los encomenderos siempre y cuando éstos pagaran los trabajos a valores corrientes y que les permitieran conchabarse en viajes y otras actividades, tal sería el caso de tafiés y marapas; además de realizar sus chacras, cuya producción comercializaban algunos grupos como los chiquiligastas. Los calchaquíes sufrían mayor coacción y parecen haber trabajado para los encomenderos más tiempo que lo que convenía a sus intereses, con todo, parte del “pacto” incluía que los trabajadores pudieran hacerse cargo de sus chacras las que, según los encomenderos, eran “copiosas”<sup>91</sup>.

Fuera de este patrón general, los más especializados se conchababan por su cuenta; tal es el caso de los carpinteros de mayor prestigio, los acapiantas, quienes pagaban su tributo, a veces, en plata; lo que muestra su capacidad de conchabarse a particulares cobrando los pagos en metálico<sup>92</sup>. A fines del siglo XVII, el pago generalizado a los carpinteros se realizaba en ropa, como lo preveía la legislación, “no les da más de vestir que se compone de calzones de ongarina de pañete o cordellate y jubón de bayeta”<sup>93</sup>; con estas especies los encomenderos, según su criterio, les pagaban a los indios entre veinte y veinticinco pesos anuales<sup>94</sup>. Algunos encomenderos explicaron al visitador Luján de Vargas que completaban el pago porque “les a dado tiempo para que siembren”. Además, los

encomenderos argumentaban a su favor que: “ todo el año les están dando ración de carne y les acudo con la yerva y pan”<sup>95</sup>. Los maestros carreteros recibían siquiera unos pesos en metálico como “Francisco por ser maestro carretero se le dió calson y ongarina y capa forrada en baieta y hasta un pesso y dos en plata”<sup>96</sup>.

La visita de Luján de Vargas muestra que algunos grupos trabajaban contra sus intereses en los aserraderos, mayoritariamente los calchaquíes desnaturalizados; pero también conciertos entre los indios carpinteros y sus encomenderos. Los marapas no presentaron ninguna queja contra su encomendero por lo que no está registrada su forma de contratación. Un ejemplo de diversificación en las actividades económicas y de manejo de distintos recursos en los pueblos de colonización antigua la dan los chiquiligastas, del vecino curato del mismo nombre; tenían hecho concierto por treinta pesos al año, aunque se quejaban de que el encomendero no había completado el pago<sup>97</sup>. Además del concierto con el encomendero, para quien construían carretas y sembraban, la gente de este grupo cosechaba algarroba y cultivaba maíz, que en parte era comercializado en el mercado local. A diferencia de los calchaquíes desnaturalizados, los antiguos grupos del piedemonte y llanura tenían constituidos sus pueblos de indios y legítima posesión de las tierras comunales dónde ejercían su territorialidad, no sin conflictos y presiones en el caso de los grupos de menor caudal demográfico.

Muchos de los grupos calchaquíes habían sido instalados en las estancias de sus encomenderos y no tenían tierras propias, situación que los colocaba en una posición muy desfavorable. La falta de tierras en la llanura era el resultado de la voluntad de los encomenderos de contar con peones adscriptos a sus estancias pero, también, de la voluntad de los calchaquíes de considerar solamente sus tierras a las de los valles. En la Visita de Luján de Vargas es continua la referencia, aceptada por indios y encomenderos, de indios que vuelven al Valle Calchaquí.

Una aproximación muy indirecta para conocer los bienes a los que accedían los carpinteros por su trabajo la brinda la información testamentaria. Los indios de la encomienda de Melián de Leguisamo, en buena parte dedicados a la carpintería, intercambiaban su trabajo por mantas del Perú y ganados. En su testamento, Juan de Leguisamo reconoce entre sus deudas:

“Item devo a Juan Socae de la encomienda de mi hermano una manta de Perú mando le den dos de la tierra.-

Item le devo a otro yndio de la dicha encomienda dos mantas de la tierra o se diga misa si fuere muerto o a los que mis albaceas les pareciese [ ... ]

Item devo a un indio llamado Alonso de la encomienda del dicho mi hermano una yegua mando se la paguen ”<sup>98</sup>.

Los indios carpinteros también se proveían por su cuenta de algunas herramientas. Domingo Chica le reclama el pago a “un indio llamado Gonzalo de los encomendados al Alférez Melián de Leguisamo me debe tres pesos por un hacha que le di”<sup>99</sup>.

### **Identidad y oficio**

El oficio se convirtió en un elemento que servía para construir la identidad de las comunidades y la de las personas. Para los pueblos de la doctrina de Marapa la carpintería se convirtió en una característica étnica. En esta zona, la calificación por la excelencia o

mediocridad de la artesanía la daba la pertenencia a un grupo. En 1685, Verdugo Garnica, cura doctrinante, elevó un informe en el que deja constancia de la continuidad de los trabajos con madera<sup>100</sup>; el testimonio manifiesta la importancia dominante de la actividad y los mecanismos existentes para su reproducción social. “Maestros de carpintería” eran los pobladores de Acapianta. La gente del pueblo de Marapa eran “buenos oficiales de carpintería, pues apenas tienen los muchachos diez o dose años cuando ya saben antes que el rezado menear la azuela, sierra y hacha”. La gente de los pueblos de Lacquime y Silipica, mantenían el oficio a pesar de haber sido trasladados de su ámbito originario a realizar trabajos en una chacra, en 1685; según Garnica, eran “carpinteros aunque no primos”. Los de Yumansuma eran “oficiales de carpintería”. La temprana especialización marcó la identidad y el oficio de silipicas, y lacquimes; una parte de sus descendientes, los que estaban instalados en la ramada y carpintería dieron origen a un grupo, escindido, llamado “Ramadas” que tomó como nombre étnico el del espacio productivo en el que trabajaban. En 1685, Verdugo Garnica testimoniaba que los ramadas “eran del ramo de los lacquimes y silipicas” y que en ese pueblo “no hay iglesia pero sí carpintería”<sup>101</sup>. El caso de este grupo que tomó el nombre de “Ramadas” presenta un doble interés desde el punto de vista de la identidad étnica del grupo: podría reflejar las pautas lules de mudar los nombres adoptando el del lugar en el que se encontraban y, por otro lado, muestra el impacto de la actividad laboral en la recreación de las comunidades, barriendo la antigua identidad; del grupo y del territorio<sup>102</sup>.

Pero el oficio no sólo contribuía a la reconstrucción de la identidad étnica colectiva era, asimismo, un poderoso elemento que definía la identidad de las personas. Diego de Valdez, al relatar el encuentro con un indio Tafí, lo indentificaba como “Gaspar carpintero”<sup>103</sup>; Juan de Villagra en un testimonio en el que trata de identificar a su informante, su compadre, lo define como “del pueblo de Tafi maestro de carpintería”<sup>104</sup>. Los carpinteros se distinguen al interior de sus comunidades: Juan de Espinosa, al estar, diferencia a los carpinteros de su encomienda, dejándoles dos potrancas<sup>105</sup>.

Los indios carpinteros, aparte de ser nombrados en forma genérica, también obtuvieron jerarquías según la destreza que habían obtenido en el oficio. En las obras de carpintería de su casa, para las que Pedro Fernández de Andrada había contratado a Diego de Solís, se requerían cinco indios “que no sean oficiales”<sup>106</sup>. Otra calificación es simplemente la de “indios carpinteros”<sup>107</sup>. También, se distinguía a los “maestros carpinteros”, como el compadre de Villagra o el indio Pablo de la encomienda de Diego de Ceballos Morales<sup>108</sup>.

Si la especialidad era la fábrica de carretas, los trabajadores eran llamados “indios carreteros”<sup>109</sup> o, con mayor claridad, “maestro carretero”, pues carretero era también la forma de llamar a los indios trajinantes que conducían las carretas<sup>110</sup>.

### **Carpintería y ladinaje.**

Los “indios carpinteros” sufrieron un fuerte impacto cultural. A fines del siglo XVII, la mayoría de ellos era calificada como ladinos o muy ladinos. El proceso de occidentalización, en el sentido que le da Grusinski<sup>111</sup>, operado en los pueblos carpinteros no puede considerarse sin pensar en su complejidad y se presenta con resistencias y apropiaciones diversas. La queja de los doctrinantes por el fracaso relativo de la evangelización en el área rural contrasta con la progresiva cristianización del paisaje y de la toponimia; la introducción de hábitos alimenticios tales como el consumo de carnes (de vacuno, ovino, caprino y porcino), de vino y de los “vicios coloniales” yerba, tabaco, que, a veces, proveía el mismo

doctrinante, se opone a la continuidad de la recolección de la algarroba y la pesca como complementos dietarios; estas imágenes más complementarias que excluyentes complican la representación que podemos hacernos de lo cotidiano en los pueblos de indios carpinteros y de su grado de asimilación a los valores de la nueva cultura.

Los indios carpinteros, como los tafies o marapas, fueron caracterizados como “indios ladinos”. Los tafies fueron los paradigmáticos indios “amigos y serviles” de San Miguel. Habían adoptado la manera de vestir, con corpichuelos y capotes y el peinado de los españoles “andaban al uso de los indios ladinos, cortadas las coletas de los cabellos”.<sup>112</sup> El cambio cultural se revela en el hecho de haber adquirido vínculos de compadrazgo con españoles. Estas relaciones se ponen en evidencia durante un juicio por la encomienda de Tafí substanciado en 1653. Allí un testigo español relataba que: “bino un yndio *compadre de este declarante* a berle a su estancia que es del pueblo de Tafí maestro de carpintería”<sup>113</sup>.

Como se expresó al comenzar este artículo, el cura Verdugo Garnica aclaró que los indios ladinos del curato de Marapa eran quechua hablantes. Así, la población de Marapa, Lacquime, Silipica, Singuil, Escaba, Nache, Acapianta, Ramadas, Tafí, Yumansuma, Eldetes, Yucumanita y Aconquija hablaba quechua a fines del siglo XVII. Esta definición requiere de matices pues hay referencias de indios de estos pueblos ladinos en lengua española, como Alonso del pueblo de Aconquija<sup>114</sup>.

Pero, sólo los indios de Gastona y Gastonilla tenían como lengua habitual del grupo al español y habían optado por vestirse a la moda occidental. Para marcar las diferencias Garnica usó la metáfora favorita del repertorio hispano-colonial para referirse al “otro” civilizado: los comparó con los moros.

Mientras los calchaqués recién llegados, como los anchacpas, sólo los hombres hablaban quechua; los tocpos apenas entendían quechua; los famayllaos eran, sin embargo, “calchaqués ladinos”.

Verdugo Garnica no utilizó la palabra ladino sólo en su significado de bilingüismo sino que cargó la palabra de otros sentidos. En su Descripción del Curato de Marapa ladino remite a ideas como autogestión o independencia opuestas a la idea de “domésticos”. El cura consideraba a la gente de Acapianta “tan ladina que se juzgan competir con los españoles” y a los marapa “muy ladinos” debido a su “altivez” y “desenvoltura”. Al contrario, los aconquijas que eran “no muy ladinos” tenían “buen natural”. Aunque “ser ladino” no siempre llevaba a una dialéctica de oposición pues los tafies “los más ladinos” eran “dóciles y de buen natural”. Garnica también caracteriza a los ladinos como propensos a la ebriedad pues la gente de Nache que “no son tan malos...aunque por ladinos tienen algo y en especial en el beber”. Toda la Descripción es un ejemplo de la asociación de ladineza con ebriedad. Asimismo, los pueblos que no son caracterizados como ladinos, los calchaqués recientemente desnaturalizados- a quienes Garnica considera torpes e idólatras- son caracterizados como inclinados a “sus borracheras”. La utilización del posesivo “sus” nos sugiere una distinción entre las distintas formas de beber: la de los ladinos en la que se acentuaban procesos de individuación y la de los grupos calchaqués para quienes la borrachera era una experiencia social y ritual.

La cristianización es una de las expresiones de la occidentalización de los indios y tenía un lugar importante en la mediación cultural que realizaban los ladinos en sus constantes contactos con los españoles y con los grupos calchaqués más apegados a sus valores tradicionales. Pero, es necesario preguntarse primero ¿cuánto había avanzado la evangelización de los antiguos pueblos de la llanura tucumana? Si nos remitimos a la

percepción del doctrinante Garnica son mínimos los avances del cristianismo a fines del siglo XVII. En los pueblos de grupos ladinos se queja de que en la mayoría “solo un indio sabe rezar”, con excepción de los nache a quienes considera “bien doctrinados”. Sin embargo, la presencia cristiana se había materializado en modestas capillas que ya formaban parte del paisaje cotidiano de los pueblos de Marapa, Escaba, Aconquija, Gastona, Tafí y Yumansuma<sup>115</sup>. Algunos santos se habían hecho su lugar como patronos y en las festividades (San Francisco de Marapa y Santa Rosa de Escaba)<sup>116</sup>, y en el nombre de los pueblos Santa Ana (Singuil) y San Antonio de Buena Vista (Yumansuma)<sup>117</sup>. Por otra parte, los rituales cristianos y su calendario eran vehículos de cohesión social de la población rural de llanura tucumana; los domingos o para las fiestas religiosas la gente se reunía en las capillas, las que se fueron constituyendo en centros de socialización. A la iglesia de Aconquija iba la gente de Lacquime y Silipica y la de la estancia de La Ramada, ramadas y eldetes. En la capilla de Escaba escuchaban misa los pocos sobrevivientes de este antiguo grupo de la llanura del sur tucumano y algunos lules procedentes de Choromoros, trasladados por los encomenderos a ese húmedo pie de monte; también iban a la capilla de Escaba los tocpos, vecinos radicados allí a fines de la década de 1660, y la gente de Singuil que estaban en la región desde la década de 1630<sup>118</sup>. Algunos estancieros también habían levantado capillas adonde asistían los indios cuando no había otra cerca<sup>119</sup>. Allí, se conchababan indios forasteros que, según Garnica, eran hombres de “muy pobladas intenciones, mordaces y libres en el hablar”; con ellos la comunicación de la población originaria era, fundamentalmente, en quechua<sup>120</sup>. La población forastera provenía de lugares remotos como Paraguay, Mendoza y Perú y de jurisdicciones próximas como Santiago y Salta.<sup>121</sup> Muchos de los forasteros estaban conchabados en la Hacienda de San Ignacio de la Compañía de Jesús, al sur del curato, cuya poderosa presencia era el mayor referente económico de la región<sup>122</sup>.

A pesar de la desesperanzada y monocorde imagen que tenía Garnica sobre los avances de la evangelización, los indios ladinos de Marapa fueron declarados capaces para realizar el juramento religioso que imponía el ritual jurídico de la sociedad colonial por los funcionarios de la Visita de Luján de Vargas en 1693. Estos agentes encontraron diferencias en la comprensión de la doctrina cristiana entre los antiguos pueblos de la región y los calchaquíes desnaturalizados, a quienes consideraron sin el conocimiento básico que les permitiera discernir el juramento. Por ejemplo, en el caso de Marapa, el visitador “examinó a Don Diego y Don Luis cassiques de dicho pueblo y catorce yndios y a cada uno y de por sí y a todos juntos en la doctrina cristiana y por medio de los intérpretes nombrados se hallaron estar capaces en ella” En cambio, los famayllaos “los cuales fueron examinados sin juramento por no conocer la grabedad del”. Al igual que los famaillaos, los anchacpa no juraron, sin embargo, a sus parientes de Tocpo “les recibió juramento que hicieron por Dios Nuestro Señor”<sup>123</sup>.

La vida íntima y la sexualidad no parece haber sido rozada por la cristianización; Garnica se quejaba de que los lacquimes eran incestuosos “en la embriaguez y [in]sesto son comunes [con los marapas] y de que las mujeres de Marapa eran “las más en la ofensa”<sup>124</sup>.

La evangelización no avanzaba por la competencia entre los encomenderos y religiosos. En particular, Verdugo Garnica culpó a los pobleros, no sólo de ser brutales con los indios y un obstáculo para la acción de los curas, sino también de indianizarse: “los más que he conocido en este ejercicio tienen las mismas costumbres que los indios, comiendo y bebiendo con ellos y en sus ranchos como cualquiera de ellos”<sup>125</sup>.

Con todo, los propios curas tampoco hacían demasiado para el progreso de la

cristianización; Verdugo Garnica narra la desidia y abandono de los doctrinantes “no hay pila Baptismal, ni libros de colecturía, viejos ni nuevos, ni cosa que muestre haber tenido nombre siquiera de cura”<sup>126</sup>. Aún más, por esa época los indios denuncian a sus doctrinantes de excesos en las exigencias de trabajos, amancebamientos y robos de dinero a las cofradías y cultos<sup>127</sup>.

Junto con los nuevos conceptos de la religión católica los sacerdotes y los españoles laicos introdujeron la noción del diablo y las creencias populares ligadas a las prácticas mágicas europeas. El diablo, según los doctrinantes, estaba presente en las divinidades americanas, por lo que su referencia era ambigua y podía nombrar a prácticas de las distintas culturas.<sup>128</sup> Ya en 1650, los intérpretes que traducían, no sin dificultad, las declaraciones en las causas penales habían puesto en boca de unos indios borrachos y en plena pelea estas palabras: “...callaos quien os mete en esto al diablo...”<sup>129</sup>. Por otra parte, el diablo estaba presente en los miedos de los encomenderos y los indígenas se vieron involucrados, en distintos roles, en procesos de brujería unos años antes de la Visita de Lujan de Vargas. En 1688 dos encomenderas de San Miguel acusaron por la muerte y enfermedad de sus familiares a mujeres indias de sus feudos y mezclaron a otros indios y a mestizos en los pleitos. Juana de Cevallos Morales incriminó a Ana Vira de haberle quitado la vida a su marido “con su arte diabólico”, para involucrarla consiguió el testimonio de otra india, Ana Calimai, quien expresó a los jueces que “el demonio le avía dicho que a pedimento de la dicha María de Mesa y su familia avía muerto la dicha Ana Vira por arte diabólico...”<sup>130</sup>. Por otro lado, Laurencia Figueroa acusó a una india aconquiya, Luisa González, de haber hechizado a su hijo, Diego Bazán: “por ser famoza en el arte de hechizar”. En este proceso se tomó el testimonio de Pablo, indio acalian desnaturalizado del Valle Calchaquí, que explicó que era “adivino y que se le save de las cosas ocultas y que las cossas que se pierden o hurtan las suele saber y las halla con su saber y que suele conocer cuando alguna persona está hechizada”. Según Pablo, su saber era innato y lo usaba desde muchacho para prevenir a sus caciques sobre los hechiceros<sup>131</sup>. La presencia de hechiceros, a quienes se les atribuía la muerte de las personas, parece haber sido una suposición de la gente del Valle Calchaquí pues, según narra una carta del padre Darío de 1612, el cacique Tolombón Juan Calchaquí le había confiado que un Curaca viejo “grande y hechicero” mataba a los indios<sup>132</sup>. Pablo demostró sus afirmaciones al dirigirse a la casa de la imputada y encontrar, en presencia de los españoles, una figura de Diego Bazán amarrada a un sapo que confirmaba el encantamiento. No sólo el adivino acalian intervino para achacarle culpas, la infeliz Luisa González denunció que un indio tocpo, padre del cacique, “le había puesto el sapo encontrado en su casa”<sup>133</sup>. Además la encomendera presentó como prueba la declaración de un español que había visto muy enferma a una india del pueblo de Eldetes que habría sido embrujada por la inculpada. Mucho antes de estudiar los rezos y de comprender los preceptos de la doctrina católica los campesinos de la llanura tucumana (indios o no) compartieron sus miedos a la enfermedad y a la muerte y concentraron en el demonio y sus agentes los males que padecían aunque en esa idea se reunieran elementos culturales muy diversos. Los hechiceros, como el caso de Ana, Luisa y Pablo, actuaron de intermediarios -reales o simbólicos- y su arte no conoció de límites étnicos. En el imaginario de Juana de Cevallos Morales era posible que la india Ana Vira hubiera “trabajado” por encargo de María Mesa su cuñada española- esposa de un hermano mestizo de su marido muerto- y de la hija de Mesa. Por otro lado, Laurencia Figueroa se relacionaba fluidamente con los hechiceros indígenas: creía que su familia había sido víctima de sus maleficios y, a la vez, los convocaba para ayudarla.

Pasadas las guerras calchaquíes, el antagonismo entre los grupos forzados a convivir en el piedemonte tucumano se expresaba en estos procesos de brujería pero, en vez de remitir a la exclusión, estos procesos pueden leerse como formas de cohesión social. Los antropólogos que han estudiado procesos de brujería, han notado que, al mismo tiempo que surge el temor por el daño que un vecino puede hacer, surge una consideración más respetuosa<sup>134</sup>.

Aunque en estos casos los indios serranos aparecen en intrincadas relaciones con los españoles, aún mantenían, además de su lengua, pautas tradicionales de organización social. Un ejemplo son los tocpos cuyo “ordinario lenguaje es el materno” y que los hombres eran considerados “torpes en extremo” y las mujeres “aún más rústicas porque muchas dellas no hablan ni entienden la lengua general”<sup>135</sup>. Los tocpos se casaban, fuera de su grupo, únicamente con gente de otras etnias calchaquíes como los anchacpas y famaillaos. Margarita Gentile, al estudiar este grupo consideró “respecto a la antigüedad de aquellos parentescos bien podría tratarse de una adaptación a nuevas circunstancias, buscando mantener coherencia de un modo de vida tradicional”<sup>136</sup>. Asimismo, los aconquijas limitaban los intercambios matrimoniales a grupos de montaña: los tafi y los amaichas<sup>137</sup>.

En cambio los antiguos pueblos de la llanura, llamados por el doctrinante Verdugo Garnica ladinos, parecen haber tenido pautas matrimoniales más laxas; como las mujeres marapas que se casaban con indios del Paraguay, “otros foráneos” y con mestizos<sup>138</sup>.

Las mujeres calchaquíes parecen más próximas a la indianidad que los hombres, las marapas al mestizaje y, ambas, más próximas al demonio- pues fueron mujeres las inculpadas en casos de brujería-, aunque también más a mano de los doctrinantes: cuenta Verdugo Garnica que en Marapa había confesado a “setenta almas, las más mugeres que como son las más en la ofensa no son las menos en el arrepentimiento”, mientras que los hombres, de viaje, no habían sido interrogados por el cura por sus pecados<sup>139</sup>. Además, las mujeres fueron incorporadas al mundo de los españoles y se cristianizaron a través del servicio doméstico que en San Miguel se nutrió, preferentemente, de indígenas<sup>140</sup>.

### **Comentarios finales**

El inicio de una economía basada en la explotación de las ricas maderas del piedemonte oriental del Aconquija motivó la instalación de numerosas carpinterías y la especialización laboral de los indígenas como carpinteros. La producción no estuvo pautada por las necesidades del grupo, como en la época prehispánica, sino se dirigió a satisfacer los requerimientos del mercado: carretas y maderas para construcción, preferentemente. Con la nueva forma de explotación del bosque se inició la degradación del medio ambiente. Buena parte de los grupos del piedemonte fueron empleados, por sus encomenderos, en trabajos de carpinterías y se especializaron en el oficio de carpintero. Los “indios carpinteros” sufrieron un fuerte impacto cultural y, a fines del siglo XVII, eran considerados por los españoles como ladinos o muy ladinos. En el Tucumán colonial, como en otras regiones del Virreinato del Perú, frente a la variedad de lenguas y dialectos locales el quechua se convirtió en la lengua mediadora por excelencia, por ello los españoles llamaron ladinos también a los indios que tenían como segunda lengua el quechua. A pesar de que el trabajo con la madera fue una arraigada práctica prehispánica, la incorporación de técnicas y la producción de objetos propios de la cultura occidental provocó intensos cambios en la cultura indígena.

El oficio se convirtió en un elemento que servía para construir la identidad de las

comunidades y la de las personas. Para los pueblos de la doctrina de Marapa la carpintería se convirtió en una característica étnica: un caso paradigmático fue el de los ramadas que adoptaron como nombre del grupo el del espacio productivo en el que trabajaban.

Hacia fines del siglo XVII, compartían el territorio del Curato de Marapa indios que tenían una antigua relación con los españoles, “ladinos”, y calchaquíes recientemente desnaturalizados del Valle Calchaquí. Parecería que, en el caso de los ladinos, la autoridad de los encomenderos y su derecho a proveerse de la mano de obra de los pueblos de sus feudos era aceptada, por la costumbre; pero estaba condicionada a negociaciones sobre el pago y el tiempo que cubrirían las prestaciones, los indios las aceptaban, siempre y cuando el tiempo dedicado a los trabajos para el encomendero no les impidiera conchabarse en viajes y realizar la explotación de las tierras comunales, tanto para la subsistencia como para vender la producción agraria en los mercados locales. Los maestros carpinteros eran retenidos en las carpinterías recibiendo mejores jornales y pagos en metálico.

Los grupos de encomiendas antiguas habían logrado espacios de negociación partiendo de una territorialidad consolidada, del acceso a diversos recursos, del manejo de técnicas y el conocimiento del quechua, de la legislación imperial que los protegía y de rudimentos de la doctrina cristiana. Situación que difiere con la de los calchaquíes desnaturalizados, muchos de ellos sin tierras propias, sometidos, fundamentalmente, por coacción física. Tanto unos como otros –ladinos y calchaquíes- aspiraban a desarrollar al máximo su capacidad de autogestión, pero el imaginario del escenario donde ésta se realizaría era muy distinto: “los ladinos” buscaban la libertad de insertarse en los mercados coloniales, de mano de obra o de productos agrarios, mientras, para los segundos, la utopía miraba al pasado, al regreso al Valle Calchaquí. Las pautas matrimoniales practicadas muestran, también, una apertura a la nueva sociedad mestiza colonial en los ladinos y la permanencia de alianzas tradicionales en los calchaquíes. En lo cotidiano, sin embargo, ladinos y calchaquíes compartían la vecindad, el trabajo y la concurrencia a misa los días de fiesta religiosa, aún más, algunos ladinos comprendían el cacán y los calchaquíes aprendían el quechua.

Hacia 1693, cuando los visitó Luján de Vargas, los pueblos del Curato de Marapa estaban experimentando fuertes intercambios; aún los más tradicionales como los tocpos debían acarrear maderas fuera de la jurisdicción y otros como marapas y tafies viajaban constantemente conchabándose para distintos destinos. Los cambios que generaban estos contactos afectaban solo parcialmente la vida cotidiana de los indios, en los hábitos dietarios puede notarse la continuidad de antiguas prácticas de subsistencia, como la pesca en los marapas y la recolección de la algarroba en los chiquiligastas. Estos hábitos permanecieron junto con la incorporación de la cría de algunos ganados exóticos, como cerdos, ovejas, yeguas, caballos y vacas. El consumo de la carne de estos animales formaba parte, para esa época, de los hábitos alimenticios y se había introducido el consumo de los “vicios coloniales”: la yerba y el vino. Por otro lado, la vida íntima de los indios no parece haber sido, todavía, influenciada por las pautas de los grupos dominantes.

Los indios del piedemonte tucumano combinaban el manejo de lógicas y saberes distintos, según los ámbitos en los que estaban. Por una parte, en sus pueblos, mantenían hábitos, reglas y creencias prehispánicas- con variantes entre ladinos y calchaquíes-; admitían la presencia de los doctrinantes porque era breve y excepcional y la de los pobleros y mayordomos porque estos, en su mayoría, se indianizaban. Por otra parte, los indios habían incorporado numerosos conceptos occidentales con los que se manejaban en los trabajos en las estancias, en los circuitos coloniales y se defendían de atropellos. Finalmente, los indios

compartían nuevas ideas sobre lo sobrenatural, creadas en el contexto colonial, que resultaban del sincretismo de la noción de diablo, de las prácticas mágicas populares europeas y de las prácticas religiosas indígenas. Estas creencias aglutinaban a los indios ladinos y calchaquíes con otros grupos étnicos mestizos, mulatos, negros y españoles, aunque cada grupo las interpretara de distinta manera, eran un lenguaje común que abolía los límites étnicos, como lo revelan los juicios de brujería.

Una nueva sociedad culturalmente mestiza se estaba formando y en ella tenían un lugar privilegiado los indios ladinos, *como passeurs culturels*, por su adopción de múltiples elementos occidentales manteniendo la indianidad, lo que los colocaba en un lugar bisagra entre las culturas que compartían lo cotidiano en el piedemonte tucumano.

Los ladinos prefiguraban una población rural independiente y difícil de disciplinar por los propietarios rurales españoles y criollos; sus pueblos eran territorios, por tiempos, relativamente libres de la mirada de los amos. En parte, esa independencia la debían al hecho de haber incorporado técnicas y oficios requeridos en la fabricación de carretas, la única actividad económica de exportación que se mantuvo durante todo el período colonial. Esta autonomía relativa se sustentaba, también, en el hecho de que los carpinteros habían mantenido una economía agraria de subsistencia y, cuando les era posible, orientada a los mercados locales basada en el cultivo del maíz, preferentemente.

La libertad de la gente del campo fue criminalizada en el imaginario de los españoles y criollos que consideraban a los pueblos de los indios ladinos “asilo de fugitivos y ladrones, banquete de embriaguez [...]cebo de bellaquerías que acarrea su mucha ladinez”<sup>141</sup>.

---

<sup>1</sup> Zuñiga, Jean Paul. “La voix du sang. Du métis à l’idée de métissage en Amérique espagnole” *Annales HSS*, 54 année, N2, 1999.

<sup>2</sup> Se conocen como cuadros de “castas” al conjunto de series que representan entre 16 y 22 posibilidades de mestizaje biológico que prosperaron en el Virreinato de Nueva España. Aunque la clasificación que evocan no estaba internalizada en la vida cotidiana pues la documentación del siglo XVIII utiliza denominaciones como “indios y otras castas”, “naturales y castas” y “mestizos y pardos”. Vives Azancot, P. “El mestizaje en el proceso histórico colonial” En *El mestizaje americano*, Museo de América, Madrid, 1995.

<sup>3</sup> “[ La palabra raza] En España se empleó ya tempranamente con el valor de ‘casta’ ‘parentela’ y ‘sangre’. Con este último significado lo hemos visto en un documento de 1602, cuya copia se encuentra en el antiguo Museo Etnográfico de Buenos Aires y hace referencia a ‘cristianos viejos, sin raza de moros ni judíos’. En cambio, la primera mención del vocablo *raza* con el actual valor de entidad taxonómica, corresponde a la que se hace en el famoso *Journal des Savants*, de 1684, al referirse el autor a ‘les différentes espèces ou races d’hommes’ que habitan la tierra” Canals Frau, Salvador “Raza, pueblo, nación” En: *Anales del Instituto Etnico Nacional*, Tomo I, Ministerio de Interior de la República Argentina, 1948, Pp. 58.

<sup>4</sup> Historias contrastadas pueden encontrarse en: Bernand, Carmen y Serge Gruzinski. *Historia del Nuevo Mundo. Tomo II Los mestizajes 1550-1640*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999. Pp.97 –99 y 142-144; Rostworowski, María. *Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza 1534-1598*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1989; Presta, Ana María “Detrás de la mejor dote. Una encomienda. Hijas y viudas de la primera generación de encomenderos en el mercado matrimonial, de Charcas, 1534-1548” En: *Andes* N8, 1997; Burns, Kathryn “Gender and the politics of mestizaje: The convent of Santa Clara in Cuzco, Peru” En: *Hispanic American Historical Review* 78:1, 1998.

<sup>5</sup> Schuartz, Stuart “Brazilian ethnogenesis: mestiços, mamelucos and pardos” En: Serge Gruzinski y Nathan Wachtel (Dir) *Le nouveau monde. Mondes Nouveau. L’ expérience américaine*, Éditions Recherche sur Les Civilisations- Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1996.

<sup>6</sup> “... ‘passeurs’ (esos contrabandistas de humanos para los que no parece existir un término equivalente en castellano)”. Estensoro Fuchs, Juan Carlos “La construcción de un más allá colonial: hechiceros en Lima

---

(1630-1710” En: Berta Ares Queija y Serge Gruzinski *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*, Escuela de Estudios Hispano- Americanos- CSIC, Sevilla, 1997.

<sup>7</sup> Moro, Rafael “Mobilità e ‘passeurs culturels’. Il caso dell America coloniales spanola” En: Berta Ares Queija y Serge Gruzinski Op. Cit. y Glave, Luis Miguel Trajinantes *Caminos indígenas en la sociedad colonial. siglos XVI-XVII*, Instituto de Apoyo Agrario. Serie Tiempo de Historia, Lima, 1989.

<sup>8</sup> Bernand, Carmen. “Los caciques de Huanuco, 1548-1564:el valor de las cosas” En: Berta Ares Queija y Serge Gruzinski Op. Cit.

<sup>9</sup> “En rigor vale lo mesmo que latino. La gente bárbara en España deprendió mal la pureza de la lengua romana, y a los que trabajavan y eran elegantes en ella los llamaron ladinos ...al morisco y al extranjero que aprendió nuestra lengua, con tanto cuidado que apenas lo diferenciamos de nosotros, también le llamamos ladino”Covarrubias, Sebastián. [1611] *Tesoro de la lengua castellana o española*, Horta, Barcelona, 1943 Pp. 747.

<sup>10</sup> Adorno, Rolena. “El indio ladino en el Perú colonial” En: Varios. *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. I. Imágenes interétnicas*. Extremadura-Enclave 92 Siglo XXI, Madrid, 1992.

<sup>11</sup> Brading, David. *Orbe Indiano*. Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

<sup>12</sup> “ por ser indio muy ladino, de depravada intención y costumbres, inquieto y ambicioso” Farris, Nancy (1984) Citada en Bernand, Carmen y Serge Gruzinski.(1999) Op. Cit. Pp. 373

<sup>13</sup> Adorno, Rolena (1992) Op. Cit.

<sup>14</sup> Constituciones y Declaraciones aprobadas en el primer Sínodo que hizo celebrar el Obispo Trejo y Sanabria, 1602. En Roberto Levillier, *Papeles eclesiásticos del Tucumán*, Juan Pueyo, Madrid , 1926. Tomo I. p. 17

<sup>15</sup> Archivo Histórico de Tucumán (en adelante A.H.T) Sección Administrativa Tomo I f. 82 v y 83.

<sup>16</sup> Sotelo de Narváez, Pedro [1582?] Relación dellas provincias del Tucumán. En: *Relaciones Geográficas de Indias*. Tomo II pp.143-151 Madrid, 1885.

<sup>17</sup> Ocaña, Diego [ ca. 1607 ] *A través de la América del sur* Edición de Arturo Álvarez, Historia 16, Madrid, 1986.

<sup>18</sup> Vázquez de Espinosa, Antonio, [1630] *Compendio y Descripción de las Indias Occidentales* Transcripción de Charles Lipson Clark, Smithsonian Institution, Washington,1948.

<sup>19</sup> Archivo General de Indias; Sevilla (en adelante A.G.I) Charcas 60. Publicado en Luna, Felix “La Rioja a fines del siglo XVII según una denuncia anónima” En: *Biblioteca de Academia Nacional de la Historia*. Vol. 66-67,Buenos Aires, 1993.

<sup>20</sup> López de Albornoz, Cristina. “Arrieros y carreteros tucumanos. Su rol en la articulación regional (1786-1810)” En: *Andes* N6, 1995.

<sup>21</sup> La formación boscosa del noroeste argentino ha sido llamada en la literatura especializada como: selva de transición (Cabrera, 1976) bosque pedemontano (De la Sota 1972, Vervoort,1982) selva pedemontana.(Brown, 1986) En: Ayarde, Hugo. (1992) Estructura y dinámica de renovación de la selva pedemontana. Reserva fiscal de La Florida. Tucumán. Aspecto florístico estructural. Trabajo de seminario para optar al título de licenciado en Ciencias Biológicas. Facultad de Ciencias Naturales e I.M.L. Universidad Nacional de Tucumán. Inédita.

<sup>22</sup> Caplonch, Patricia.[1997] La degradación de los bosques de la provincia de Tucumán. Inédito.

<sup>23</sup> Los ganados autóctonos, auquénidos, pastorean sobre los 3000 ms.n.m.

<sup>24</sup> Citado en: Chiri, Osvaldo “El empleo de la madera y algunos productos vegetales por los indígenas del nordeste argentino según las referencias de algunas fuentes” En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. Tomo IX, 1975.

<sup>25</sup> Una revisión intensiva de crónicas que revelan la utilización de la madera en la vida cotidiana de pueblos de tradiciones chaqueñas en Chiri, Osvaldo (1975) Op. Cit y Maradona, Esteban [1936] *A través de la selva*. “Fauna y flora”. Sin datos edición, 1971.

<sup>26</sup> García Ascárate, Jorgelina y Korstanje; Alejandra “La ocupación prehispánica en las selva de montaña tucumana” En: Brawn y Grau (Ed) *Conservación y Desarrollo en las Selvas Subtropicales de Montaña*, Tucumán, Laboratorio de Investigaciones Ecológicas de las Yungas. Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo.Universidad Nacional de Tucumán, 1995; Scattolin, María Cristina y Alejandra Korstanje, “El tránsito y la frontera en los Nevados del Aconquiya” En: *Arqueología* N 4, 1994.

<sup>27</sup> Cigliano, Eduardo. “Sobre algunos vegetales hallados en el yacimiento arqueológico de Santa Rosa de Tastil” En: *Revista del Museo de la Plata*. Tomo VII. Antropología N.38, 1967

<sup>28</sup> A.G.I. Charcas 26 R8,N58 f 519 v.

<sup>29</sup> Lozano, Pedro. La conquista del Paraguay. Tomo V. p. 80. Citado en Chiri, Osvaldo(1975) Op. Cit.

<sup>30</sup> Lozano, Pedro. *El gran Chaco Gualamba*. Universidad Nacional de Tucumán, 1941 . Pp. 101.

- <sup>31</sup> Idem Pp. 103.
- <sup>32</sup> Idem Pp. 98.
- <sup>33</sup> Lozano, Pedro.(1874) *Historia de la Conquista del Paraguay y Río de la Plata y Tucumán*. Tomo I., Buenos Aires, Imprenta Popular.
- <sup>34</sup> Bárzana, Alonso [1594](1885) Carta del Padre Alonso Bárzana de la Compañía de Jesús al Padre Sebastián. Su Provincial. En: Jiménez de la Espada. Marcos op. cit. Perú Tomo II Ap. III p. LVIII.
- <sup>35</sup> Techo, Nicolás. [1673](1897) *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Madrid
- <sup>36</sup> Lizondo Borda, Manuel.(1942) op, cit..
- <sup>37</sup> Lozano, Pedro. [1755-5] *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Tucumán*.
- <sup>38</sup> Martín, Eusebia. (1964) *Notas sobre el cacán y la toponimia del noroeste argentino*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Centros de Estudios Lingüísticos;tb. (1969) "Posibilidades de delimitación de las áreas del cacán". En *Runa* XII partes 1-2; Nardi, Ricardo. (1979) "El Kakán lengua de los diaguitas". En: *Sapiens*. Num 3.
- <sup>39</sup> El encomillado, se justifica debido a que las primeras fuentes disponibles son de la tercera década de contactos entre indígenas y españoles. Véase Pucci, Roberto. 1998 "El tamaño de la población aborigen del Tucumán en la época de la conquista. Balance de un problema y propuesta de nueva estimación" En: *Región y Sociedad*, N5.
- <sup>40</sup> La evolución demográfica de la jurisdicción en las primeras décadas del siglo XVII fue tratada con mayor detenimiento en: Noli, Estela. "Relaciones interétnicas en San Miguel de Tucumán en el siglo XVII. El mundo del trabajo" Tesis de Maestría. Universidad Nacional de Tucumán, 2001, Inédita.
- <sup>41</sup> Cf. Baudrillard, Jean. *Le système des objets*, París, Gallimard, 1968.
- <sup>42</sup> Los etnóminos terminados en *ine* como Cabastine y Lacquime remiten a grupos Lules –Tonocotés. Sin embargo, el Tucumán prehispánico fue por definición un espacio multiétnico donde confluían grupos de tradiciones culturales andinas nombrados por los españoles diaguita-calchaquíes y grupos de tradiciones amazónicas conocidos en el siglo XVI como lules-tonocotes. Véase Lorandi, Ana María y Marta Otonello. *Introducción a la arqueología y etnología argentina: 10.000 años de historia*, EUDEBA, Buenos Aires, 1987.
- <sup>43</sup> Las relaciones interétnicas entre los españoles y los grupos de las montañas tucumanas fueron altamente conflictivas enfrentándose en tres guerras: a) El levantamiento de Juan Calchaquí (1560-1563), b) El Gran alzamiento diaguita (1630-1643) y c) Segundo Levantamiento Calchaquí (1659-1667) Véase Lorandi, Ana María y Marta Otonello Op. Cit. y Lorandi, Ana María "Resistencias y Rebeliones diaguita-calchaquíes". En: *Jornadas de Etnohistoria*, Chile, 1987; Alexander de Schorr, Adela. *El Segundo Levantamiento calchaquí*. Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Tucumán, 1964 y. Montes, Aníbal "El gran alzamiento diaguita (1630-1643)" En: *Revista del Instituto de Antropología*, Tomo I, Rosario, 1959.
- <sup>44</sup> A.H.T. Serie A. Judicial Civil Caja 1 Expte. 15, Informe del doctrinero Andrés de Espinosa, 1641.
- <sup>45</sup> Para los efectos del traslado de grupos calchaquíes a la llanura véase Cruz, Rodolfo. "El fin de la 'ociosa libertad'. Calchaquíes desnaturalizados a la jurisdicción de San Miguel de Tucumán en la segunda mitad del siglo XVII" En: Ana María Lorandi (Comp.) *El Tucumán colonial y Charcas*. Tomo II. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 1997.
- <sup>46</sup> Descripción de 18 Curatos del Tucumán. Informe del doctrinante Eugenio Verdugo Garnica 1685. En: Larrouy, A. *Documentos para la historia del Tucumán*, 1938.Pp. 354-368.
- <sup>47</sup> A.H.T. S.A Sección Judicial Civil Caja 1 Expte. 15. 1641. Información de indios de doctrina del curato de Marapa, en el juicio Andrés de Espinosa por cobro de estipendio
- <sup>48</sup> A.H.T. Protocolos de Escribanía (en adelante P.)II f.177; Lizondo Borda, Manuel. 1937- *Documentos coloniales relativos a San Miguel y a la Gobernación del Tucumán Siglos XVII*. (en adelante L.B.D.C) Serie .I. Vol. III p. 108
- <sup>49</sup> A.H.T. Sec. Judicial civil. Exp. 21, caja 289, f. 8-16. En: Vuoto, L. et al, Fichero Ibatín, Archivo Etnohistoria, Instituto de Arqueología y Museo, Universidad Nacional de Tucumán, Inédito.
- <sup>50</sup> A.H.T Judicial Civil Exp. 34, Caja 287, f. 2-5. En : Vuoto, L. et al...Op. Cit.
- <sup>51</sup> A.H.T. P. I f. 82-87; P.II f. 175 v.
- <sup>52</sup> A.H.T. P. II f.261 v.
- <sup>53</sup> A.H.T. P. II f 383
- <sup>54</sup> A.H.T Sección Judicial Civil Caja 5, Exp. 2, f. 1-5.; A.H.T Sección Judicial Civil Caja 4, Exp. 19, f. 16.5
- <sup>55</sup> A.G.I. Charcas 26 R.7 N 32
- <sup>56</sup> A.H.T. P. II f.32

- 
- <sup>57</sup> A.H.T PI. f.524; Vuoto, Luis et al. Fichero Proyecto Ibatín: Carpintería. Inédito (en adelante FPI)
- <sup>58</sup> A.H.T. P.I f 82; Judicial Civil I. Expte. 11 f. 6v; Judicial. Criminal. Expte. 4 fs 1, F.P.I.
- <sup>59</sup> Las actividades económicas del grupo blanco de San Miguel de Tucumán fueran tratadas con profundidad en: Noli, Estela. “Relaciones interétnicas en San Miguel de Tucumán en el siglo XVII. El mundo del trabajo” Tesis de Maestría. Universidad Nacional de Tucumán, 2001, Inédita.
- <sup>60</sup> A.H.T. P.II. f. 327;. L.B.D.C. Serie I Vol. II Pp.26 La actividad
- <sup>61</sup> Descripción ....Pp.360
- <sup>62</sup> A.H.T. PI. f 359;. L.B.D.C. Serie I. Vol..II. Pp.176.
- <sup>63</sup> En 1693 la zona se continúa explotando la madera con mano de obra calchaquí, según refiere la Visita de Luján de Vargas A.G.I. Escribanía 864 B f. 65.
- <sup>64</sup> A.H.T. P.II f.84.
- <sup>65</sup> A.H.T. P. II. f s/n. La cursiva es mía.
- <sup>66</sup> A.H.T. P. I f 126. La cursiva es mía.
- <sup>67</sup> A.H.T Judicial Civil Caja 1 Expte. 15
- <sup>68</sup> A.H.T Sección Administrativa Tomo I f 111
- <sup>69</sup> L.B.D.C. Serie I. Vol. III. Pp. 175
- <sup>70</sup> A.H.T. P.II f. 302
- <sup>71</sup> Una de las características de la encomienda en Tucumán fue su conformación multiétnica. La identidad étnica de los tafies, pueblo cuya identidad fue manipulada por conflictos coloniales, no se ha logrado establecer con certidumbre. Véase Cruz, Rodolfo. “La construcción de identidades étnicas en el Tucumán colonial: Los amaichas y los tafies en el debate de su “verdadera” estructuración étnica.” En *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. Tomo XVII,1991.
- <sup>72</sup> A. H. T. Sección Administrativa. Vol I. f 70-75;. L.B.D.C. Serie I Vol. IV Pp.50. Se entiende que el testigo del documento se refiere al yerno de Juan Nuñez de Guevara casado con Aldonsa de Guevara, fundador de la familia Melían y Leguisamo por el uso del grado de capitán. Su hijo y sucesor fue el Alférez Melían de Leguisamo
- <sup>73</sup> A.H.T Sección Administrativa Vol I. f. 62-69;. L.B.D.C. Serie. I Vol. IV P.36.
- <sup>74</sup> Idem
- <sup>75</sup> Idem
- <sup>76</sup> A.H.T. Administrativo I, f. 61
- <sup>77</sup> A.H.T. P.II f. 370-2; L.B.D.C. Serie I Vol. III Pp.241. La cursiva es mía.
- <sup>78</sup> A.G.I. Charcas 26, R8, N 46, f.401
- <sup>79</sup> A.H.T. Administrativo V.I f.70. Información realizada por Alonso de Urueña. La cursiva es mía. Otro testimonio similar, el de Antonio Alvarez, reitera “y sabe que le daba cada semana una carreta y hacían muy grandes sementeras de trigo y mays” Idem. f. 74.
- <sup>80</sup> Descripción .... p.362 . La cursiva es mía. Es inaceptable la justificación del encomendero, el Maestre de Campo Echenique, por no haber cumplido con la obligación de levantar la iglesia:”pues ninguno de dicho pueblo save este ofizio”. A.G.I. Escribanía de Cámara 864 B f .17
- <sup>81</sup> A.G.I. Escribanía de Cámara 864 B f .65
- <sup>82</sup> Idem.
- <sup>83</sup> A.G.I. Escribanía de Cámara 864 B f 32, 45, 116.
- <sup>84</sup> Descripción...p. 355 y A.G.I. Escribanía de Cámara 864 B f.94
- <sup>85</sup> A.G.I. Escribanía de Cámara 864 B f. 65
- <sup>86</sup> A.G.I. Escribanía de Cámara 864 B f.98 v.
- <sup>87</sup> A.H.T Judicial Civil Caja 4 Expte.12 f. 1-6 Publicado de L:B.D.C. S.I V.V p.228
- <sup>88</sup> Carta del Licenciado Francisco Alfaro al Rey. 23 de enero de 1612 en: Levillier ,Roberto (1915-1918) *Correspondencia de la ciudad de Buenos Aires con los Reyes de España*. Vol. II. Pp 314.
- <sup>89</sup> Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias. Tomo II, Consejo de la Hispanidad, 1943, Madrid, p.334. “ A los indios de estas provincias que sirven de mita personal, señalamos de jornal real y medio cada día en moneda de la tierra, y a los que por meses sirviesen en estancias quatro pesos y medio...”
- <sup>90</sup> A.G.I. Escribanía de Cámara 864 B f.77 Se trata de la justificación que realiza Jacinto Velázquez de Balderrama por utilizar a los indios en servicio personal para tareas agrícolas. “no parto de las sementeras con dicho indios porque les doi buey y todos los demás aperos para que hagan las suias porque les está mejor a ellos en esta forma que en comunidad y porque así es la costumbre en esta jurisdicción y lo contrario les caussará gran novedad”
- <sup>91</sup> A.G.I. Escribanía de Cámara 864 B f.16, 29, 84, 98.
- <sup>92</sup> A.G.I. Escribanía de Cámara 864 B f. 101

- 
- <sup>93</sup> A.G.I. Escribanía de Cámara 864 B f. 65
- <sup>94</sup> A.G.I. Escribanía de Cámara 864 B f. 14 v.; 37v.; 70; 89.
- <sup>95</sup> A.G.I. Escribanía de Cámara 864 B f.98
- <sup>96</sup> A.G.I. Escribanía de Cámara 864 B f 118.
- <sup>97</sup> A.G.I. Escribanía de Cámara 864 B f.5; 64 v ; 65; 94.
- <sup>98</sup> A.H.T.P. I f.229; L.B.D.C. Serie I. Vol.II Pp.117
- <sup>99</sup> A.H.T. P. II. f. 231.;. L.B.D.C. Serie I Vol. II p. 150
- <sup>100</sup> Descripción ..Pp.355
- <sup>101</sup> Descripción ...Pp.360
- <sup>102</sup> A. H. T. P.I f. 309-14
- <sup>103</sup> A.H.T. Administrativo V.I f. 60
- <sup>104</sup> A.H.T. Administrativo V.I f. 68 vta.
- <sup>105</sup> A.H.T.S.A. Judicial Civil Caja 287 Expte. 34 f 2. “Ytem mando que a todos los indios anaconas que sirven en mi casa y residen en ella se les dé a cada uno un vestido de algodón demás de lo cual mando se les de a Francisco y Gonzalo carpintero y a cada uno una potranca de mis yeguas” .L.B.D.C. Serie I. Vol. III Pp.39.; F.P.I.
- <sup>106</sup> A.H.T. P. I f. 524-525;L.B.D.C. Serie I. Vol. II Pp. 266; F.P.I
- <sup>107</sup> A.H.T. P. III f. 1. “en los cuales declaro haberme servido de cuatro o cinco indios carpinteros”; L.B.D.C. Serie I. Vol IV Pp. 120. F.P.I
- <sup>108</sup> A.H.T. Judicial Civil Caja 2 expte 22; L.B.D.C. Serie I Vol. IV Pp. 228; F.P.I..
- <sup>109</sup> A.H.T. P. II. f. 110. “me deben los dichos bienes quince pesos que compré de comida para los indios carreteros”
- <sup>110</sup> A.G.I. Escribanía de Cámara 864B f. 118.
- <sup>111</sup> Grusinski, Serge (1991) “*La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*” Fondo de Cultura Económica, México. “Occidentalización más que hispanización, pues aquella implica códigos, modelos, técnicas y políticas que rebasan los confines de la península Ibérica” p.279 .
- <sup>112</sup> A.H.T. Sec. Administrativa Vol.I. f. 62., LBDC Serie I Vol. IV Pp.36; F.P.I.
- <sup>113</sup> A.H.T. Sec. Administrativa Vol. I f. 68 v. La cursiva es mía.
- <sup>114</sup> Real Hacienda. Remate de oficios 10 de diciembre de 1664 A.H.T. Sección Administrativa Vol I f83.
- <sup>115</sup> A.G.I. Escribanía de Cámara 864 B f 5,11,,58 ,103 y 122.
- <sup>116</sup> A.H.T. Judicial Criminal Caja 1, 1688, Expte. 9 f 3 y Descripción ...Pp 355. Aunque la cristianización de Marapa desluce con la de su curato vecino, Chiquiligasta, donde los indios habían conformado cofradías y se habían impuesto cultos aglutinadores. Noli, Estela, Mestizaje y articulación social en el curato de Chiquiligasta (fines del siglo XVII y comienzos del XVIII). Trabajo en elaboración
- <sup>117</sup> Lorandi y Ferreiro (1991) Pp. 78 y A.G.I. Escribanía de Cámara 864 f 58
- <sup>118</sup> A.G.I. Escribanía de Cámara 864 B f 65,105,122 y L.B.D.C. S. I V. V p.87.
- <sup>119</sup> A.G.I. Escribanía de Cámara 864 B f 32, 101.
- <sup>120</sup> A.H.T. Judicial Criminal Caja 1 Expte .2 f 3-9;
- <sup>121</sup> A.H.T. Judicial Criminal Caja 1 Expte .2 f 2-9; A.H.T. Judicial Civil Caja 9 Expte. 24 y L.B.D.C. Serie I. Vol. V Pp.96-97.
- <sup>122</sup> Robledo, Beatriz. “El espacio jesuítico de San Miguel de Tucumán” En:*Actas del Primer Congreso de Investigación Social. Región y Sociedad en Latinoamérica: su problemática en el noroeste argentino.* Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Tucumán, 1996.
- <sup>123</sup> A.G.I. Escribanía de Cámara 864 B f 5, 11, 32, 46, 58, 65, 87, 101, 103, 116, 122.
- <sup>124</sup> Descripción ...Pp. 355 y 356
- <sup>125</sup> Descripción ...Pp.366.
- <sup>126</sup> Descripción ...Pp.364.
- <sup>127</sup> A.G.I. Charcas 137. Allí se encuentra un pleito seguido por los indios de Chiquiligasta al doctrinante en 1666 dónde se denuncian excesos de todo tipo.
- <sup>128</sup> Véase Bernard, C. y S. Gruzinski, S. (1999) T. II Op. Cit. Pp.326-28; Estenssoro Fuch, J.C. (1997)Op. Cit. Pp.421-427.
- <sup>129</sup> A.H.T. Judicial Criminal Caja 1 Expte. 2 f.8
- <sup>130</sup> A.H.T. Judicial Criminal Caja 1 Expte. 6 f.1 y 1v.
- <sup>131</sup> A.H.T. Judicial Criminal Caja 1 Expte. 9 f1-5v
- <sup>132</sup> Cuarta Carta Anua del Padre Diego Torres [1613] En: Documentos para la Historia Argentina. Tomo XIX, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires,1927.. Pp. 200

---

<sup>133</sup> A.H.T. Judicial Criminal Caja 1 Expte. 9 f 39

<sup>134</sup> Thomas, Keith. "Historia y Antropología" En: *Historia Social* N3, 1989.

<sup>135</sup> Descripción ...Pp.357-8

<sup>136</sup> Gentile planteó la hipótesis de que tocpos y anchacpas conformaban un mismo grupo mayor.

Gentile, Margarita. "Tocpos una historia colonial de un grupo diaguita en el siglo XVII" En: Julian Ruiz Rivera y Horts Pietschmsnnnn (Coord) *Encomiendas, indios y españoles*. Asociación de Historiadores Latinoamericanistas europeos, Munster, 1996. Pp.130.

<sup>137</sup> Padrón de Aconquija de 1670 en Larrouy Op.Cit. Pp.310-15

<sup>138</sup> A.G.I Charcas 105 N 8 f 24-29

<sup>139</sup> Descripción...Pp. 355.

<sup>140</sup> Noli, Estela. "Chinas y chinitas: mujer indígena y trabajo doméstico". En: *Temas de mujeres. Perspectivas de género*. Centro de Estudios Históricos Interdisciplinarios sobre las Mujeres. Facultad de Filosofía y Letras UNT, 1998. Pp. 257-272.

<sup>141</sup> Descripción...Pp. 360.

## **Indios ladinos del Tucumán colonial: los carpinteros de Marapa**

### ***Resumen***

En este trabajo se busca indagar en los procesos de mediación cultural en el Tucumán colonial, entendiéndose que en ellos los indios ladinos tuvieron un importante lugar como *passeurs culturels*.

La investigación se centra en la población indígena del Curato de Marapa, región del sur de la jurisdicción de la ciudad de San Miguel de Tucumán, a fines del siglo XVII. Se analiza la construcción y significación otorgada a la categoría "indios ladinos"; la articulación de las nuevas actividades laborales con la formación de identidades colectivas e individuales; los avances de la cristianización y de la demonización entre la población rural.

Para ubicar la investigación en el contexto socio-económico se realiza una introducción que caracteriza la actividad maderera de los distritos del piedemonte tucumano.

Se realizó un abordaje metodológico cualitativo a través de un corpus conformado por documentos de editados e inéditos del Archivo General de Indias, entre los que se destacan la Descripción del Cuarto de Marapa de Eugenio Verdugo Garnica y la Visita de Luján de Vargas. Se consultaron, además, los fondos del Archivo Histórico de Tucumán, aprovechándose mejor la información disponible en protocolos de escribanía y expedientes de tramitación judicial civil y criminal.

**Palabras clave:** ladinos, articulación social, mestizaje, Tucumán, carpinterías.

*Estela S. Noli*

### ***Ladino Indians of Colonial Tucumán: Marapa's carpenters***

---

***Abstract***

The aim of this paper is to consider the cultural exchange processes in the Colonial Tucumán, taking into account that the *ladino* Indians played an important role as *passeurs culturels*.

The research focuses on the indigenous population of Marapa's Curato, region placed in the south of the City of San Miguel of Tucumán, in the late seventeenth century. We attempt to analyze the construction and meaning given to the category of *ladino* Indians, the articulation of the new labours and the formation of collective and individual identities; the advances of Christianization and the demonization among the rural population.

In order to place the research in its social and economic context, an introduction about the wood exploitation on the Tucumán foothills has been made.

Our sources are documents from the *Archivo General de Indias* and the *Archivo Histórico de Tucumán*.

**Key words:** ladinos, social articulation, mestization, Tucumán, carpentry

*Estela S. Noli*