



Recuerdos del monte pampeano. Una aproximación a un espacio cultural y simbólico

Autor:

Hernández, Graciela

Revista

Runa: archivo para las ciencias del hombre

2007, 27(1), 101-119



Artículo



RECUERDOS DEL MONTE PAMPEANO. UNA APROXIMACIÓN A UN ESPACIO CULTURAL Y SIMBÓLICO

*Graciela Hernández**



* CONICET/ Universidad Nacional del Sur (Bahía Blanca)
Correo Electrónico: gbhernan@criba.edu.ar

RESUMEN

Nos proponemos reflexionar acerca de las características económicas y simbólicas del monte pampeano a partir del análisis de distintos tipos de registros documentales. Consideramos que una triangulación de fuentes nos puede dar una nueva mirada sobre el impacto de la llamada "Conquista del Desierto" sobre los pueblos indígenas -en este caso los ranqueles- y la transformación de las condiciones de vida, las que a pesar de los cambios aún permanecen en la memoria de los narradores.

Las principales fuentes del trabajo son: testimonios orales seleccionados del Archivo Provincial de La Pampa, textos narrativos indígenas editados en una compilación de cuentos y leyendas realizada en esta provincia (Giovannoni y Poduje: 2002) y crónicas del siglo XIX como las de Luis de la Cruz, Santiago Avendaño y Lucio V. Mansilla.

A partir de estos registros trataremos de escuchar las voces sobre distintos aspectos de la cultura del pasado, como las pautas de cocina, la elaboración de bebidas alcohólicas y su importancia en los rituales. También intentaremos identificar distintas temáticas de la narrativa que nos señalan las características simbólicas del monte.

Palabras clave: Pueblos originarios - Memoria - Testimonios orales - Narrativa

ABSTRACT

We intend to meditate on the economic and symbolic characteristics of the Pampas woodland taking as a starting point different kinds of documented records. We consider that comparing sources will give us a new view on the impact of the so called "Conquest of the Desert" on Indian Tribes -in this case ranqueles- and the transformation of life conditions, which in spite of having changed are still vivid in the narrators' memory.

The main sources for this work are: oral testimonies selected from the Archivo Provincial de La Pampa, narrative Indian texts edited in a compilation of tales and legends made in the same province (Giovannoni and Poduje: 2002) and chronicles of the nineteenth century like the ones by Luis de la Cruz, Santiago Avendaño and Lucio V. Mansilla.

From the records we will try to consider different aspects of culture in the past, like cooking patterns, the elaboration of alcoholic drinks and its importance in rituals. We will also try to identify in the narrative different themes that show the symbolic characteristics of the woodland.

Key Words: Original people - Memory - Oral testimonies - Narrative

Aquí, un colono ve un caldén y con la práctica que se ha formado, ya sabe si le dará una o dos toneladas de leña; a tanto la tonelada, como que hay mucho caldén, han de venir muchos pesos.

Lorenzo Mazza, 1967: 388

INTRODUCCIÓN

El principal objetivo de este trabajo es estudiar la memorización sobre las características económicas y simbólicas del monte pampeano, el llamado Mamül Mapu (tierra del monte en mapuzungun) de las crónicas, en especial la de Luis de la Cruz. Recordemos que este expedicionario, al igual que su antecesor Justo Molina, tuvieron la misión de observar las características del importante tráfico de ganado, los circuitos mercantiles y sus rutas entre el monte pampeano y la Cordillera en los albores del siglo XIX. Seguramente la importancia de este espacio surgió hacia mediados del siglo XVIII, cuando Mamül Mapu se convirtió en un lugar estratégico a ocupar, fuera del control de la administración colonial.

Para llevar a cabo este objetivo fundamental nos propusimos identificar, transcribir y analizar testimonios orales que dan cuenta de los conocimientos y valoraciones acerca del monte pampeano y comparar esta información con distintas fuentes ya editadas.

Las fuentes primarias del trabajo son testimonios emitidos por narradores indígenas y recopilados por un equipo de investigación, en la provincia de La Pampa, con el objetivo de documentar la lengua y la cultura ranquel. El trabajo comenzó en 1983, dentro del marco de las políticas culturales que se diseñaron con la culminación de la dictadura militar y la renovación democrática.

Estos documentos se encuentran en el Archivo Provincial de La Pampa en la ciudad de Santa Rosa, y dan cuenta de los distintos aspectos de las situaciones materiales y simbólicas generados por la llamada "Conquista del Desierto", ya que siempre hay un corte entre el antes y el después de este verdadero genocidio de los pueblos originarios de la Argentina. Junto con la destrucción de las comunidades indígenas, los traslados forzados de personas, la formación de verdaderos guetos se produjeron también intervenciones en el medio geográfico que modificaron profundamente el espacio social y económico, entre otras cosas en el propio monte – o más propiamente el bosque- que se convirtió prácticamente en "fachinal".¹ El trabajo

¹ Fachinal: argentinismo (seguramente de origen europeo). Se denomina así la transformación que experimenta el bosque, debido al cambio florístico sufrido por el caldenal que de bosque abierto pasa a ser un arbustal. (Inventario, 1980: 81).

de campo al que hacemos referencia fue realizado por la lingüista Ana Fernández Garay y la antropóloga María Inés Poduje y contamos con los registros orales en cassettes de audio y CD a los que accedimos directamente para realizar las transcripciones.

Trataremos de comparar estos testimonios con distintas crónicas del siglo XIX a partir de la identificación de ciertos temas que nos parecen claves y que tienen continuidades/ discontinuidades a lo largo de los dos siglos. También nos interesa analizar la narrativa propiamente dicha, es decir los cuentos y leyendas, para incorporarlas a nuestro análisis. Señalamos estas dos instancias del relato -cuentos y leyendas- porque no hay en estos *corpus* una identificación de la narrativa mítica, que sin dudas existe, pero que no ha sido clasificada como tal. Para realizar esta parte del trabajo tomaremos fundamentalmente la compilación realizada por Giovannonni y Poduje (2002).

ÁRBOLES Y ARBUSTOS DEL MONTE EN LOS RELATOS

El monte pampeano fue objeto de un verdadero proceso de devastación² y las poblaciones del lugar fueron trasladadas por el ejército; sin embargo los recuerdos del lugar se pudieron enunciar con claridad a cien años de la "Conquista del Desierto". Geográficamente se ha identificado a la formación como "bosque" y si bien el concepto se refiere a distintos tipos de vegetación, también es cierto que en la actualidad la diversidad del bosque es producto de su propio devenir histórico, es decir de su utilización, en la que han intervenido la tala, quema, explotación ganadera, pastoreo, cultivos, etc. (Inventario integrado de los recursos naturales de la Provincia de La Pampa, 1980: 77-78). El bosque se convirtió en un recurso a explotar comercialmente, nos dice Lorenzo Mazza:

"La explotación forestal - especialmente en la guerra del 14- abatió millones y millones de caldenes, Y si es cierto que todavía quedan alrededor de 7.000.000 en pie, con todo, es de lamentar que no se adopten medidas precautorias, para evitar las terribles consecuencias de todo orden, cuando se talan los bosques desatentamente." (1967: 388)

Volviendo al tema de los recuerdos, la memoria y los registros, señalamos que muchos de los testimonios seleccionados han sido publicados en trabajos lingüísticos, con la finalidad de analizar la lengua ranquel, una variante del mapuzungun, otros permanecen inéditos ya que fueron documentados directamente en español y no han sido objeto de estudios especiales, menos aún desde una perspectiva antropológica o histórica.

² El monte y su lugar en las crónicas de los siglos XVIII y XIX, junto con un estudio del uso del recurso fue realizado por Hugo Alfageme (1997).

Las entrevistas que transcribimos muestran la importancia del monte pampeano como proveedor de recursos, los cuales se elaboraban de múltiples maneras, siguiendo distintas tradiciones culinarias y preferencias para su consumo. La cultura actuó creativamente y los recuerdos sobre la diversidad del monte fueron evocados con detalles.

En estos testimonios se destaca la importancia de la harina de algarroba,³ con la cual se hacía hasta pan. Llama la atención los detalles acerca del uso de las chauchas de algarrobo, como también de las principales especies vegetales de la zona, como la papa de monte⁴, alpataco⁵, piquillín⁶, chañar⁷ y caldén.⁸; en el diccionario elaborado por Fernández Garay algarrobo y caldén eran nombrados en ranquel de la misma manera: *witru* (2001: 156, 159). Transcribiremos un breve texto para ejemplificar como se enuncian los recursos del monte desde la memorización de lo cotidiano:

“También comían la harina de chaucha tostada. A la chaucha le sacaban azúcar, la molían con el mortero y la colaban. Refresco de chaucha. Hacían mucho la harina de la chaucha, se comía tostada, se hacía en una latita de sardina, se hacía patay. Se ponía harina de chaucha en una latita y se ponía al rescoldo, se dejaba bien tostadito, bien armado. Papa dulce del monte: poñí. Hay mucha papa de monte, se come cruda, hay que pelarla nomás.

Chaucha tostada sobre ceniza caliente, para comer como masita con el mate. La chaucha tiene que estar bien seca y se tuesta en la ceniza caliente, tiene que estar bien doradito, no quemado, la ceniza tiene que estar tibia, se tira la chaucha sobre la ceniza, se revuelve con el tizonero.

La chaucha también se puede moler sin tostar. Se puede moler y meter en un tarro –bien molida– se le echa agua y se deje remojar para que salga el dulce y algo espeso, después –al no tener colador– con una tela lo colábamos, que no fuera muy cerrado. Últimamente lo poníamos en una botella y era como tomar

³ Algarrobo. Hay distintos tipos de algarrobo: algarrobo blanco cuyo nombre científico es *Prosopis alba* y algarrobo negro, cuyo nombre científico es *Prosopis nigra*.

⁴ Papa de monte se trata de un tubérculo, en términos generales se llamaba “poñí” a estas raíces comestibles. Hemos recogido información adicional de pobladores del monte pampeano y nos han señalado que efectivamente se consume cruda. Coincidentemente con estas descripciones podemos leer la crónica de Guinnard citada por Erize en su diccionario. (1960: 333)

⁵ Alpataco. *Prosopis alpataco*

⁶ Piquillín. *Condalia licanda*

⁷ Chañar. *Geoffroea decorticans*. Su etimología ha sido especialmente estudiada debido a que en la actual provincia de La Pampa existe el topónimo Chicalcó (agua de chañar)

⁸ Caldén. *Proposis caldenia*

una gaseosa, la envolvíamos en arpillera, era como tomar jugo de naranja, se le ponía más agua si la quería bien simple, sino, quedaba como una jalea.

Mate de chaucha: al no tener azúcar le ponían chaucha al mate, era lo mismo que el azúcar. Era todo de alpataco y algarrobo. El algarrobo es dulce, más suave, el alpataco es más agrio.

Trongtrong⁹: para juntar piquillín, se sacude el piquillín, eso era cosechar. El piquillín se comía en primavera y verano, hay negro y rojo, amarillo, morado, de todos colores. Era muy rico, se comía como postre, se comía con jugo, como el durazno ahora. Con el piquillín se preparaba como vino, se dejaba avinagrar en un recipiente, se cae la semilla y la piel y queda peladito, el jugo, sale como tinta. El amarillo sale clarito.

Arrope de piquillín: es dulce, pero no lo sé hacer, antes madrugaban para buscar chañar, había mucho chañar." (Archivo Provincial de La Pampa. Cassette N°3, documentado en Victorica. Septiembre de 1987).

Las opiniones sobre los frutos del monte dan cuenta de antiguas subjetividades, de sabores que ya no son fáciles de encontrar, el narrador opinó:

" A mí me gustaba el piquillín negro, a otros les gustaba el piquillín amarillo, todos eran buenos, dependía el gusto."

El piquillín aparece reiteradamente como una materia prima fundamental en la alimentación aborígen, tanto por su sabor como por la ductilidad para dar lugar a distintos preparados que conformaban una gastronomía recordada como un elemento del pasado.

El monte y su entorno conforman un universo que aún se puede clasificar porque se recuerdan las propiedades de los frutos, las semillas y de la herbolaria. Los diálogos son ricos en información sobre los vegetales que se utilizaban cuando podían servirse libremente de ellos, como así también de los elementos necesarios para producir la desintegración de las semillas y hacer harina.

EL MONTE, EN LAS ÉPOCAS QUE ERA MAMÛL MAPU

Para el historiador Jorge Fernández el cruce del monte y del río Chadileubu fueron un verdadero desafío que le encomendaron las autoridades de Concepción a Justo Molina (1804-1805) en su viaje a la actual provincia de La Pampa. Según su análisis de la crónica el principal objetivo del mismo era llegar con su comitiva hasta Mamül Mapu, el lugar de caldenes y algarrobos, que se encontraba después del río Chadileubu, que estaba habitado por los ranqueles y señoreaba el cacique Carripilun (Fernández, 2002: 122).

⁹ Trongtrong: bolsa de cuero que se utilizaba para juntar orina, agua y piquillín. (Fernández Garay, 2001: 132-133)

A Molina lo siguió Luis de la Cruz (1806), quien partió también desde Chile para llegar a Buenos Aires, entre otras cosas describió a la flora del lugar en cuestión.

“Entre los arbustos de estos zarzales, hay bastantes árboles de chical y currimamil. El primero, dicen los indios, da una fruta chica que tiene hueso como el coyche: se seca, y es muy agradable por su dulzura; la usan para comer cocida, también del agua en que la cuecen hacen chicha. Toda esta legua de monte para facilitar el camino aún de cargas, es preciso cortarlo en la senda, hasta dejarla franca; así por lo tupido que es, como por lo muy espinoso que son los chicales [...]” (1969: 209-210)

La crónica registra como a medida que la expedición avanzaba se iban acercando al “país o a la tierra del monte”, denominado “Mamül Mapu”. El paso del río Chadileubu fue tomado como una transición para el ingreso al propio Mamül Mapu (1969: 214). Las descripciones del lugar para esta época nos presentan a un espacio que ha sido muy modificado. Cuando salieron del Chadileubu se encontraron con una laguna circundada por carrizales, ellos debieron transitar por una “senda de médano carril, muy montuoso de arbustos” (1969: 221). Los médanos y árboles son una constante del paisaje.

La presencia del monte es continua, al cronista le llamaban la atención los árboles y su tamaño, con troncos “como el vuelo de una gran rueda de carreta” y describió a la especie denominada chanal o chical (1969: 254). En varias oportunidades vuelve a hablar de ella y señala que sus frutos tienen el valor agregado de atraer a las abejas, y que los indígenas del lugar aprovechaban su miel (1969: 287). Según su opinión este fruto era como una “graciosa avellana” (1969: 254).¹⁰

Por la historia de vida de Santiago Avendaño¹¹ tenemos datos sobre el consumo y utilización de los frutos del monte y del maíz, al que se comía en “manjares como la mazamorra y el mote” (2000: 27). También conoció a “la papa del monte” y menciona que juntaban papas que parecían batatas o mandiocas (2004: 194) y que la algarroba y el chañar entraban en los circuitos comerciales, ya que formaba parte de los productos que se enviaban a Buenos Aires (2000: 49). El chañar se consumía también con leche ácida y era un postre para momentos especiales (2000: 19).

¹⁰ Chical es el cañar, según lo señalan Eliseo Tello (1958: 26), Alberto Vuletin (1978: 86) y Hux en un paréntesis aclaratorio de las memorias de Avendaño (2000:127). En general la bibliografía sobre el monte pampeano coincide en señalar tanto al caldén, como al algarrobo -especies del género *Prosopis*- como árboles que se caracterizan porque sus flores producen un néctar que da lugar a excelentes mieles.

¹¹ La historia vida de Santiago Avendaño la documentamos con las publicaciones de Hux, Meinrado. En una de ellas Avendaño aparece como autor, en este caso utilizamos la versión del 2000, titulada *Usos y costumbres de los indios de La Pampa*, en la otra publicación, *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño*, edición del 2004, el autor es el propio investigador, es decir, el citado Hux.

La vegetación del monte y sus usos también llamaron la atención a Lucio V. Mansilla (1868), quien identificó chañares y algarrobos. Al algarrobo le dedicó unas cuantas líneas dado que le reconoció múltiples usos y propiedades "al árbol más útil que tienen los indios" (2004: 236). Para asegurarse sus provisiones realizaban empresas de recolección importantes "había dos cosechas para el invierno" (2004: 243). Según estas afirmaciones su leña ardía como el carbón de piedra y la calificó de excelente, su fruta era un alimento óptimo e incomparable para los animales, como así también materia prima para hacer chicha y el preparado denominado *patay*. También anotó que las vainas de algarrobo constituían un elemento importante en la cotidianidad de los viajeros, ya que eran llevadas como un entretenimiento que reemplazaba al consumo de cigarros (2004: 236).

Algarroba y maíz se conjugaban de distinta manera en la cocina. Sabemos que Mansilla fue obsequiado con choclos en varias oportunidades (2004: 98; 103; 106; 247; 263; 328), y que una forma de consumir el maíz era tostado, molido y acompañado de algarroba. (2004: 236). Por otra parte el maíz pisado y consumido en mazamorra aparece citado en varias oportunidades. También comió miel con queso y maíz frito pisado con algarroba, -un verdadero manjar- señaló (2004: 328).

LA NARRATIVA

La narrativa no menciona la existencia de guardianes del monte, tal como aparecen en otras culturas indígenas, tanto en el Chaco como en la Patagonia.

De los tehuelches denominados meridionales -los *aonikenk*- considerados siempre como ejemplo de los pueblos cazadores, han sido recopilados testimonios en este sentido. En general los relatos coinciden en señalar que cuando las mujeres se decidían a ir a juntar frutos de calafate, eran asustadas por un "fantasma" que cuidaba el lugar y consideraba este fruto como propio. A este ser lo llamaban *Ajchum* y variantes, se caracterizaba porque insultaba de una manera muy ofensiva a las mujeres y más que hacerles daño las escandalizaba con sus palabras agraviantes, para que se fueran y no recogieran frutos. Con el tiempo esta figura fue cambiando y se terminó convirtiendo en un ser equivalente al "cuco" para asustar a los niños (Bórmida y Siffredi, 1969-70: 236)

En el caso chaqueño se han identificado deidades guardianas del bosque, que controlaban el desmonte y cuando alguien iba a sacar algún árbol debía dejar una ofrenda en forma de alcohol, tabaco, fósforos o coca (Tomasini, 1969-70: 441). Entre los relatos que se recopilieron sobre el monte pampeano seleccionamos una serie de ellos que analizaremos a continuación. Aunque tanto en la toponimia como el contexto de muchas historias el monte siempre es un lugar destacado, nos detendremos sólo en algunos textos narrativos.

El piquillín, la iguana y los niños

La historia más cercana a la identificación de un guardián o guardiana del monte es una recopilada por Vidal de Battini y retomada por Giovannoni y Poduje en la que se señala que el piquillín tenía una aliada que protegía sus frutas, se trataba de la iguana. La historia ha sido clasificada como leyenda etiológica.

“La iguana. La iguana es la madre del piquillín y le protege de los ataques que en la hora de la siesta suelen llevar los niños. Su arma es la cola con lo cual castigan.” (2002: 283)

La iguana ha tenido una presencia notable en el área, tanto es así que Tomás Domínguez, en un trabajo dedicado a compilar sus propios relatos, fue capaz de recordar una receta para preparar a la cola de la iguana como un alimento propio del campo. El narrador considera que el lagarto y la iguana son muy similares, pero la iguana es más fácil de cazar, mientras que el primero es mucho más temido (1994: 9).¹²

No sabemos porque razón se vincula a la iguana con el piquillín, aunque sí sabemos que en el ámbito chaqueño la lagartija tiene alguna relación con la actuación mítica de un héroe mataco que dio origen a varias especies vegetales (1969- 70: 440). Es interesante señalar que en las mitologías sudamericanas se repite con frecuencia el origen humano o animal de las plantas, en este contexto es comprensible que la iguana pueda ser la “madre” de una especie vegetal como el piquillín.

El héroe nacido en el monte

El monte como proveedor de leña es siempre un lugar destacado en el que pueden ocurrir hechos fantásticos, en especial a los ancianos que ya no pueden hachar leña, y más aún a las ancianas que se tienen que conformar con juntar sólo pequeñas leñitas para afrontar al frío y al hambre, ya que sin leña no hay comida. Vidal de Battini compiló un cuento en el que documentó una historia que también reproducen las investigadoras pampeanas que estamos analizando.

El relato al que nos referimos es uno titulado “La virtud” del cual transcribiremos sólo unos párrafos.

“Había una vez en un lugar muy lejano, una anciana que fue a buscar leñita en el monte. Sintió llorar a una criatura recién nacida y dijo la viejita: - ¿Quién sabe no es mi suerte?

Al sentir llorar la criatura fue donde sintió ese llanto y lo encontró. Estuvo tan contenta la anciana que no sabía que hacer.

¹² Seguramente se trata de la iguana o lagarto colorado identificado como un reptil pampeano, *Tupinambis rufescens*.

Se sacó el delantal y lo envolvió y lo llevó a su casa. Era un varoncito. Ese nene era una virtud de Dios.” (2002: 265)

El relato no se termina aquí, se trata de una parte en la que vemos que tiene muchas de las características de los mitos, el niño era un enviado de Dios que luego se va a enfrentar con muchos peligros. La parte de la resolución de los conflictos a los que se enfrenta el protagonista cumple más con las características de muchos cuentos. El niño recogido en el monte -como todos los héroes en este tipo de relatos- creció rápidamente y se preocupó por la situación de pobreza en la que se encontraba su madre; para solucionar el problema y evitar las carencias salió en busca de trabajo.

Conseguir trabajo es un buen motivo para partir y dejar su hogar en el contexto de la narrativa indígena y popular. El niño buscó empleo en una estancia, allí el dueño se lo negó, aunque finalmente lo aceptó y lo envió a un puesto en el que tenía “dos diablos que se comían a los mensuales”.

Finalmente el desenlace de la historia es que el jovencito venció a los diablos, se quedó con el establecimiento, llamó a su madre y ambos se hicieron ricos.

Este tipo de protagonistas a los que consideramos héroes, es frecuente que tengan su origen en un entorno vegetal como el monte. Relatos muy similares han sido recopilados en Chile, allí son una pareja de ancianos que se encuentran con un niño pequeño al que tienen que arrancar de un árbol. Con frecuencia este joven se duplica y aparecen una dupla de héroes que suelen hacerse ricos y a compartir sus bienes con sus padres, más especialmente con su madre.¹³

Por otra parte, el joven pampeano -al igual que otros héroes de la mitología patagónica- tuvo que enfrentarse a un terrateniente despótico que tenía seres malvados a su servicio, en este caso fueron un par de “diablos”, pero también podría haber sido el Gualicho¹⁴ o figuras afines.

¹³Trabajamos esta temática en un trabajo anterior (Hernández, 2001), en esa oportunidad destacamos que en los *corpus* narrativos recopilados en Chile encontramos con frecuencia seres heroicos que fueron encontrados cuando eran recién nacidos por una anciana o una pareja de ancianos, con frecuencia ese hallazgo se produce en el monte cuando van a buscar leña, ejemplos de esta situación son textos como “Morcilla”, “Un huinca viejo y una señora vieja”, “Cómo un español y su mujer se volvieron ricos en su vejez”, todos recopilados por Augusta y Fraunhausl (1934: 82-83, 86, 130-146) En estos casos los niños crecieron rápidamente y solucionaron los problemas económicos de sus padres adoptivos, aunque para lograr sus objetivos tuvieron que sobrellevar una serie de duras pruebas.

¹⁴El Gualicho es una deidad asociada a los hechos desgraciados, hay distintas teorías sobre su origen. En el ámbito ranquelino aparece también como un ser avaro que exigía que se le ofrecieran animales y otros bienes. Mansilla anotó: “Gualicho es en extremo ambicioso” (2004: 228)

Gigantes y duendes enanos en el monte

La recopilación de cuentos y leyendas de La Pampa asombra al lector por la diversidad de temáticas, por la riqueza de la narrativa popular, pero también por la hibridez de la narrativa, en la cual se amalgaman temáticas propias del folklore español con los cuentos míticos (en la clasificación del lingüista Rodolfo Lenz) y con las mitología indígenas de los pueblos de la Patagonia.

En la sección "cuentos maravillosos" Giovannoni y Poduje incluyeron un cuento denominado "El hombre y el Gigante" (2002: 210-216) y otro "Sujeta Cerros, Juan de la Cachiporra y Canillas de Cuadra" (2002: 216-217) que nos parecen significativos para comparar con otros *corpus* de relatos y mitos recopilados en Chile y en la Patagonia argentina.

En "El hombre y el gigante" identificamos una serie de elementos constitutivos del relato que nos son familiares por el estudio de otros *corpus* de narrativa. El cuento se inicia con una carencia, ya que en los tiempos antiguos "en la época en que la tierra estaba poco poblada" había un matrimonio que estaba en una situación de pobreza, entonces el hombre pensó que tenía que ir a buscar trabajo. El hombre decidió solucionar sus problemas y fue a la mansión de los gigantes a buscar trabajo. Allí subsistió debido a que pudo burlar a los gigantes sobrellevando una serie de pruebas que nos recuerdan a las hazañas de otros héroes: eludir una piedra mientras dormía, secar el agua de un pozo con baldes muy pesados, juntar leña (caldenes) y probar fuerza en el monte. La prueba consistía en golpear a un caldén al que supuestamente el empleado perforó de un puñetazo.

En el segundo de los cuentos que identificamos "Sujeta Cerros, Juan de la Cachiporra y Canillas de Cuadra" tiene como protagonista a un joven que sale de su hogar porque había tenido incidentes allí. Este joven salió provisto de un arma confeccionada con madera y una piedra a la que denominan "cachiporra", de allí su nombre (2002: 16).

Con la partida comenzaron las situaciones extraordinarias. Juan de la Cachiporra se encontró con un hombre muy alto que sostenía un cerro en su espalda. Sujeta Cerros le dijo que estaba en esta situación porque el Gualicho había robado su novia y había dicho que el día que el cerro se cayera él mataría a la muchacha.

Juan ayudó al hombre con su cachiporra a liberarse del cerro y ambos partieron a rescatar a la cautiva del Gualicho. En el camino se encontraron con un hombre muy triste y muy grande, le preguntaron porqué se encontraba en esa situación, el respondió que se debía a que el Gualicho lo había castigado y lo había convertido en un gigante que no encontraba un lugar en ningún lado, por eso lo llamaban Canillas de Cuadra.

Los tres partieron a los dominios del Gualicho. Entre los tres lograron vencerlo, rescatar a la novia de Sujeta Cerros y a todas las mujeres que estaban prisioneras allí.

En el monte habitaban estos gigantes que registra la narrativa, junto con ellos había y hay otros seres que conforman todo un universo al que las citadas autoras clasifican de "leyendas de creencias" como gran rótulo, dentro del cual ubicaron relatos que se centran en las apariciones de "luces malas", "la luz", "fuegos y luces" y otros. Para las autoras, Giovannoni y Poduje (2002: 297), la principal diferencia entre estas leyendas y los cuentos es: que las primeras no tienen una forma fija mientras que los segundos sí. Opinan, además, que "la leyenda de creencia es muy común en La Pampa" y aún forman parte de la vida de la comunidad.

En las "leyendas de creencias" sobre "la luz" encontramos un universo en el cual se amalgaman ideas y prácticas surgidas en la religión indígena con otras de origen hispánico y algunas de ellas de gran difusión ecuménica como la relación luces/tesoros o metales preciosos ocultos y peligrosos.

Ahora bien, ¿cuáles son los seres míticos vinculables con las luces que pueden aparecer en distintos lugares y con distintas formas? En el trabajo que estamos analizando se identifica al "Cheruvé" y al "Anchi Mallén", junto al calcú, brujo, en términos generales (Giovannoni y Poduje, 2002: 303). Sobre el primero de los seres míticos, Cheruvé o Cherufe, las compiladoras publicaron un relato ofrecido por Macedonio Carripí, poblador de la Colonia Emilio Mitre. El Cherufe se presenta como una luz, más precisamente como un cometa con una cabeza luminosa y una cola de fuego. Si analizamos comparativamente la diversidad de versiones existentes veremos que este ser no sólo se presenta como una figura luminosa, como un trueno, sino que además "es un Dios" -según el testimonio transcripto en el trabajo que estamos analizando- sino también, como un gigante antropomorfo que habitaba en la Cordillera y robaba mujeres.

El Cherufe es un gigante de piedra a quien algún héroe enfrentó, despedazó y lo convirtió en un ser fragmentado cuya cabeza mantuvo potencialidad y se puede trasladar de un lugar a otro. Esta temática mitológica del ogro fragmentado se encuentra en muchos países americanos y fue estudiada por Lévi-Strauss en su obra "La alfarera celosa" (1986: 129).

En muchos de los cuentos y mitos recopilados en Chile -ya dijimos que el rótulo puede variar- encontramos múltiples ejemplos de la narrativa que describe al Cherufe como un gigante que robaba mujeres y como un empleador despótico que exterminaba a todos los que se acercaban a su morada. Los héroes corrían riesgos porque el gigante tenía aquello que a ellos les faltaba: trabajo (y por lo tanto dinero) y mujeres. Como en los cuentos pampeanos la búsqueda de dinero (buscar trabajo en los dominios del gigante) o de amor (rescatar a una joven prisionera del Gualicho) es buen motivo para protagonizar una aventura.¹⁵

¹⁵ Por ejemplo Rodolfo Lenz compiló "Las apuestas. Cuento de un Cherruve". "La hija del Cherruve. Cuento de un indio que subió al volcán" (1896).

El Cherufe también puede adoptar la forma de un hombrecito de piedra, de un muñeco, de “una piedra” que hacía invencible a aquellos que la poseían. En los testimonios orales ranquelinos podemos ver estas características.¹⁶

Pero no todos son gigantes, “la luz” también tiene su versión de duende enano en las manifestaciones del Anchimallén (hay distintas grafías del nombre). Las autoras citadas publicaron el siguiente testimonio producto de un trabajo de campo llevado a cabo por una investigación psiquiátrica dirigida por Claudia Olrog en Santa Isabel.

P ¿Aparecían muchas luces malas cuando estaba allá en el pueblito?

R Siempre. Anchi Mallén decían los antiguos.

P ¿A las luces?

R Conversaba la mamá ¿vió? Allí se ve a Anchi Mallén o sea la luz mala.

P ¿Y cómo era Anchi Mallén?

R Anchi Mallén era la luz mala.

P ¿Y que quiere decir Anchi Mallén?

R Y Anchi Mallén quiere decir que los antiguos le querían decir. La misma luz le nombraban Anchi Mallén. Nosotros vemos la luz le decimos luz, y ellos la nombraban como nosotros nombramos al mate. Así me hacían conversar a mí... Antes dicen que los han visto, de cerca de Anchi Mallén, pero después no lo he visto yo. Cerca no lo he visto, bah. La apariencia como algunos han visto, que el Anchi Mallén era chiquito, petisito. Anchi Mallén se ha terminado ya. Son de tiempo de antes los Anchi Mallenes, no hay que tenerles miedo ya” (Giovannoni y Poduje, 2002: 303)

Más adelante citan un texto donde se describe a este duende enano; ya que para estos narradores este ser todavía era una realidad; mientras que en el primer testimonio transcrito podemos ver que ya habían pasado las épocas en las que este enano brillante señoreaba en el monte e imponía miedo y respeto.

R.R.- El Anchi Mallén es ése, es un petisito, así como un patito, tiene dos dientes nomás, ése que llora. Se siente como una nenita.

T.R.- Alumbra, prende y apaga. Igual que un giño de...

P -¿Y cómo es de grande?

T.R.- Chiquita, por ahí nomás (muestra una altura de ochenta centímetros aproximadamente), bien panzón, yo lo he visto. Allá sabe pasar la tapera que le digo. Por el camino...” (Giovannoni y Poduje 2002: 303)

¹⁶ En los testimonios orales que estamos analizando vemos que los guerreros que podían vencer a los blancos eran aquellos que sabían manejar la piedra cherufe., “su arte” les permitía utilizar a su favor esta piedra y vencer aún en condiciones adversas. Esta habilidad de los guerreros ranqueles tiene un antecedente célebre, nada menos que Calfucurá, ya que el líder del cacicato salinero poseía una piedra cherufe. Este cacique, instalado en la Pampa, pero también de origen cordillerano, debía sus éxitos militares a las bondades de esta piedra. (Guevara: 1908: 336, 1929: 26, Casamiquela 1983: 189, Koessler-Ilg 1962: 240). En el trabajo de Bertha Koessler- Ilg en la provincia del Neuquén encontramos abundante información sobre la piedra

El propio Macedonio Carripí, ya citado aquí, poblador de Colonia Mitre y narrador memorioso ofreció un interesante testimonio:

“Antiguamente me ha dicho mi abuela, dice que cuando, cuando quería comer ése, es nene, dice que es chiquito así, dice que matan de chiquito, lo matan para... después lo hacen vivir al chiquito... lo hacen eso para matar. Lo mandan para hacer el mal. Ese es el mandado que tiene...” (Giovannoni y Poduje, 2002: 304)

La figura del Anchimallén ha sido objeto de muchos estudios, ya que se encuentra mencionada en las primeras crónicas de la conquista de Chile. Entre los trabajos pioneros en analizar a esta figura mítica se encuentra el de Rodolfo Casamiquela, *Estudio del Ngillatún y de la religión Araucana* (1964); en el cual este autor realiza un análisis diacrónico de este ser. Según este trabajo su nombre etimológicamente significa “doncella (malen) brillante (anchi)” que se fue transformando hasta convertirse en un producto de la manipulación de los calcus o brujos.

El Anchimallén tiene también la características de ser brillante y de aparecer como la “luz mala”, una luz que cuando se hace presente anuncia algún tipo de desgracia, aunque no siempre se asocie a las “luces malas” con el Anchimallén.

Seguramente el Cherufe fue una figura de origen cordillerano trasladada a Mamül Mapu, mientras que el Anchimallén fue uno de los seres míticos que mejor se adaptó a este medio, asociada a los huesos y los metales dispersos o enterrados en el campo.

Un ejemplo de la ubicuidad del Anchimallén lo encontramos en el propio testimonio transcrito por nosotros en segundo término en el que vemos que es “un petisito, como un patito”, precisamente se le adjudica la forma de pato del Quetramun, un ser de la mitología mapuche que compartía muchos aspectos con la figura que estamos analizamos. Mientras que sólo algunos entrevistados respondieron sobre el Anchimallén, los testimonios sobre las “luces malas” conforman un universo sobrerrepresentado y compartido por los pobladores pampeanos de todos los orígenes étnicos y sociales.

Estamos convencidos de que la universalidad de esta creencia se debe al rápido cambio cultural y al pasado histórico de una zona en la cual hubo una campaña genocida de exterminio. Con frecuencia se dice que las luces se deben a la presencia de huesos y metales preciosos, generalmente plata. Cuando las luces son productos de los “entierros de plata” que realizaban los indígenas en su huida son muy peligrosas; la presencia de estos tesoros es siempre peligrosa.

Tanto el Anchimallén como el Cherufe se relacionan en algún punto con la riqueza o la pobreza, aunque la presencia de la primera entidad mítica está mucho más documentada. La existencia de huesos y plata como parte de una historia en la

que ocurrieron hechos que dejaron restos humanos en el campo, sin enterrar, y plata porque la dejaron o perdieron los indígenas es el motivo de relatos narrados por los pobladores pampeanos de todos los orígenes.

La presencia de luces encierra todo un código que los pobladores pueden descifrar por tener distintos colores -moradas, "azulcitas" y blancas- (Giovannoni y Poduje 2002: 308), por tener distinta intensidad y continuidad en el tiempo y distintas formas de desplazarse. Las luces rojizas, coloradas, son las más temidas, pero todas dan cuenta de los hechos del pasado, dejan sus huellas en el presente, como señaló el narrador Mauricio Palacios, de Toay:

"Dicen que debe haber algún cacique enterrao... con la chafalonía, con caballo y todo. Parece que antiguamente, el mejor caballo que montaba el cacique y emprendado; lo degollaban al caballo y lo enterraban con toda la chafalonía que tenía y ahí imanan los cuentos de que es luz mala y que esa luz semi-azul es de plata, chafalonía de oro también que hay enterraba." (Giovannoni y Poduje, 2002: 310).

La presencia de estas luces dan cuenta de ideas relacionadas con reflexiones sobre el pasado indígena pero también lo hacen sobre los cambios sociales y la monetarización de la economía. Por ejemplo, había una luz que se hacía presente al pie de un árbol hasta que descubrieron que salía de una caja de hierro en la que un capataz de estancia había guardado dinero después de una venta de animales, una vez que identificaron su origen ya no la vieron más (Giovannoni y Poduje, 2002: 315). Para algunos las luces son malas porque son consecuencia de hechos desgraciados como asesinatos, de muertes y se las asocia también con la locura. Según algunos narradores se hacen presente mayoritariamente en invierno y más aún los viernes, como ocurre en la brujería europea.

Los rituales y los frutos del monte

En el material oral que estamos analizando vemos la importancia de las bebidas de origen indígena que tenían como materia prima a los frutos y las semillas del monte. Seleccionamos el testimonio de Miguel Rosas, quien señaló que las rogativas se realizaban para que lloviera y que el monte diera frutos, además hay una detallada descripción de la rogativa que por razones de espacio no podemos reproducir. La entrevista se realizó en la ciudad de Santa Rosa, y la entrevistadora fue la antropóloga María Inés Poduje.

"Hacían fiesta los cacique, junta de gente. Como cantar, como para que llueva, para que haiga fruta de pichillín, chañar".

Ignacio Vázquez y su esposa describieron una ceremonia en la que era imprescindible el arrope -especie de jarabe- de piquillín, en ella también tenía importancia la presencia de un toro. Transcribimos un fragmento del documento:

“Los viejitos decían que había un Dios bueno y un Dios malo. A Ngenchén le pedían en paisano para que no dejara avanzar a la gente mala.

Las mujeres cantaban cuando venía la tormenta, sabían reunirse en la casa de una curandera, Juana Rosa, de la tribu de los Baigorrita.

Cuando no llovía ataban un toro negro, le echaban agua, arroje de piquillín, el toro pedía agua y venía la tormenta enseguida. Enseguida llovía un aguacero, enseguida se forma tormenta.

Casi una mala comparación, como hacen los pastores del evangelio ahora, casi así de esa forma se rogaba.

¿Lo mataban?

No, no lo mataban, después lo sueltan, ése pide agua.

Ese era la religión de indígenas, ahora no hay religión de indígenas. Le daban vuelta todos agarrados, cantando, puruteando alrededor del toro.

¿Taelquiando?

Taelquiando, qué lindo que lo saben hacer ellos, la finada mamá decía. ‘Tan bien que lo hacían, como para que no saquen agua.’

Las mujeres hacían despejar la tormenta, antes había mucho poder de los indígenas, religión.”

(Archivo Provincial de La Pampa. Cassette N° 6).

El texto es un ejemplo de la importancia de la memoria como una fuente para conocer el pasado; un relato muy similar encontramos en Avendaño (2000: 30). En estas memorias podemos leer todo un capítulo sobre las creencias y los rituales, con las comidas y las bebidas necesarias para su realización. Señala que para el ritual colectivo de *ngillatún* tenían que tener vasijas para guardar las bebidas y todo dispuesto para la aloja –especie de cerveza- que se realizaba con maíz y algarroba pisada (2000: 15).

Para Mansilla “beber era un acto aparte”, “beber es olvidar, reír, gozar” no se bebía con la comida, y aunque según su criterio el aguardiente era la bebida preferida, al no tenerla disponible bebían “chicha o piquillín” (2004: 143), seguramente lo que quiso decir era “chicha de piquillín”.

PALABRAS FINALES

Hemos intentado hacer visible al monte pampeano a partir del análisis de registros orales a los cuales no pudimos transcribir totalmente debido a su extensión. Tratamos de relacionar los testimonios orales recopilados para registrar y documentar a la lengua y la cultura ranquel con una compilación de cuentos y leyendas de La Pampa. Por último, comparamos estos documentos casi recientes con las crónicas del siglo XIX.

Quisimos incluir los aspectos centrales de la materialidad del monte como proveedor no solo de leña sino también -y muy especialmente- de recursos alimentarios y de bienes con gran valor simbólico como las bebidas alcohólicas. También quisimos

abordar la narrativa, enfatizando que existen relatos mitológicos y que las valiosas compilaciones de "cuentos y leyendas" no necesariamente nos tienen que llevar a una folklorización ingenua del pasado, sino que nos puede conducir al análisis de las ideas.

Los ranqueles - al igual que otros pueblos indígenas- sufrieron el ataque militar que desarticuló a todas las sociedades indígenas produciendo un verdadero genocidio. La "Conquista del Desierto" trajo como consecuencia la muerte, la dispersión y el confinamiento en la zona árida e inhóspita del noroeste pampeano, donde se han seguido narrando las historias que transcribimos. Por otra parte, este pueblo originario ha emprendido un proceso de lucha política para lograr su reconocimiento histórico y los derechos que le corresponden como tales.

Nos interesa remarcar que los temas más representativos de la narrativa, como la presencia de "luces malas" y seres luminosos en un entorno de huesos y plata, son una de las formas que adquirió la memoria para seguir contando sucesos negados por la historia oficial, que ha considerado a las acciones militares del ejército argentino contra los indígenas uno de los hechos fundantes de la modernidad de nuestro país.

Fecha de Recepción: 11/09/2006

Fecha de Aceptación: 1/03/2007

BIBLIOGRAFÍA

ALFAGEME, HUGO

1997. "El caldenar, el bosque nativo de La Pampa. Una visión de los viajeros de los XVIII y XIX", *Huellas*, Santa Rosa, 1- 15

AUGUSTA, FELIX DEY FRAUNHAUSL, SIGIFREDO

1934. *Lecturas Araucanas*, Padre Las Casas, Santiago, Chile.

AVENDAÑO, SANTIAGO

2000. *Usos y costumbres de los indios de La Pampa*, (Recopilación del P. Meirando Hux, Segunda Parte de las Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño, Elefante Blanco, Buenos Aires.

BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO

2003. "Los pobladores del "Desierto", genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina", *Cuadernos de Antropología Social*, N° 17: 163-189, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

BÓRMIDA, MARCELO Y SIFFREDI, ALEJANDRA

1969-70. "Mitología de los tehuelches meridionales", *Runa*, Vol XII, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 199-271.

CASAMIQUELA, RODOLFO

1964. *Estudio del Ngillatun y de la religión araucana*, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca.

DOMÍNGUEZ, TOMÁS

1994. *Horizonte Lejano*, Fondo Editorial Pampeano, Santa Rosa. Argentina.

DE LA CRUZ, LUIS

1969. "Viaje desde el Fuerte Ballemar hasta Buenos Aires" en: Pedro de Angelis, *Colección de obras y documentos*, Tomo II, Plus Ultra, Buenos Aires, pp. 1-492.

ERIZE, ESTEBAN

1960. *Diccionario comentado Mapuche-Español*, Cuadernos del Sur, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina.

FERNÁNDEZ GARAY, ANA

2001. *Diccionario de una variedad mapuche de La Pampa (Argentina)*, Escuela de Investigación de Estudios Asiáticos, Africanos y Amerindios, Universidad de Leiden, Países Bajos.

2002. *Testimonio de los últimos ranqueles*. Buenos Aires, Archivo de lenguas indoamericanas, Nuestra América, Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

FERNÁNDEZ, JORGE

1998. *Historia de los ranqueles*, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Presidencia de la Nación, Secretaría de Cultura, Buenos Aires.
2002. "Viaje de Justo de Molina (1804 - 1805) por el Norte del Neuquén y Sud de Mendoza hasta Buenos Aires y regreso a Chile atravesando por La Pampa Central por vez primera", en: *Entre médanos y caldenes de la pampa seca*, Ana Aguerre y Alicia Tapia, Universidad de Buenos Aires, pp.115-131

GIOVANNONI, NÉLIDA, PODUJE, MARÍA INÉS

2002. *Cuentos y Leyendas de Las Pampas*, Fondo Editorial Pampeano, Santa Rosa.

HERNÁNDEZ, GRACIELA

2001. *Mito, ritual y parentesco en las culturas indígenas de Patagonia y Tierra del Fuego*, Textos Ameghinianos, Fundación Ameghino, Viedma, Argentina.

HUX, MEINRADO

2004. *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño*, Elefante Blanco, Buenos Aires, Argentina.

INVENTARIO INTEGRADO DE LOS RECURSOS NATURALES DE LA PROVINCIA DE LA PAMPA

1980. Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria, Provincia de La Pampa, Universidad Nacional de La Pampa.

KOESSLER ILG, BERTHA

1962. *Tradiciones araucanas*, T. I, Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

LENZ, RODOLFO

1896. *Estudios araucanos*, Imprenta Cervantes, Santiago, Chile.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE

1986. *La alfarera celosa*, Paidós Studio, Buenos Aires.

MANSILLA, LUCIO V.

2004. *Una excursión a los indios ranqueles*, Egebe, Buenos Aires. Argentina.

MAZZA, LORENZO

1967. *Historia de las Misiones Salesianas de la Pampa*, Segunda Parte. Buenos Aires, Argentina.

TELLO, ELISEO

1958. *Toponimia araucana-pampa*. Edición de la Dirección de Cultura de la provincia de La Pampa. Santa Rosa. Argentina.

TOMASINI, ALFREDO

1969-70. "Señores de los animales, constelaciones y espíritus en el bosque en el cosmos mataco-mataguayo", en: *Runa*, Vol XII, Archivo para las ciencias del hombre, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad Nacional de Buenos Aires, pp. 427-442, Buenos Aires.

VIDAL DE BATTINI, BERTA

1984. *Cuentos y leyendas populares de la Argentina*, Ediciones Culturales Argentinas, Buenos Aires.

VULETIN, ALBERTO

1972. *La Pampa. Grafías y etimologías toponímicas aborígenes*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina.

FUENTE: ARCHIVO PROVINCIAL DE LA PAMPA. SANTA ROSA. ARGENTINA.