

Los indios de la frontera sur en la mirada de los últimos viajeros coloniales

Identidades, relaciones interétnicas y proyectos políticos hacia el espacio pampeano-cordillerano y sus pobladores autóctonos en las postrimerías del orden colonial

Autor:

Roulet, Florencia

Tutor:

Nacuzzi, Lidia Rosa

2013

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología

Posgrado

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

**Los indios de la frontera sur en la mirada
de los últimos viajeros coloniales.**

**Identidades, relaciones interétnicas y proyectos políticos hacia el
espacio pampeano-cordillerano y sus pobladores autóctonos en las
postrimerías del orden colonial.**

**TESIS para optar al grado de Doctora de la Universidad de Buenos Aires
con mención en Antropología**

**Doctoranda: Lic. Florencia Roulet
Directora: Dra. Lidia Nacuzzi
Consejera de estudios: Dra. Lidia Nacuzzi**

2013

INDICE GENERAL

Agradecimientos	1
Introducción	9
Primera Parte: Los modos de nombrar la alteridad	21
Capítulo 1. El tema de la etnicidad en la historia de los espacios fronterizos. Un estado de la cuestión.....	22
Capítulo 2. Ignotos vecinos: los indígenas del sur vistos por españoles y criollos del Río de la Plata en el período colonial.....	47
<i>Los indios del sur en el siglo XVII: de querandíes y puelches a pampas y serranos</i>	51
<i>Las transformaciones del mundo indígena en el siglo XVIII vistas desde la frontera bonaerense</i>	58
a: Los pampas.....	58
b: Los aucas.....	61
c: Los tehuelchús.....	68
d: Los rancacheles, azote de la frontera bonaerense.....	71
<i>El mundo indígena visto desde las fronteras cordobesa y mendocina</i>	74
a: Ranquelches, indios del Monte, pampas o huilliches: un caso de etnogénesis en los bosques de Mamilmapu.....	74
b: Un pueblo fantasma en la frontera mendocina: los puelches o pampas...	80
c: Guerreros y pastores de la cordillera: los pehuenches y huilliches.....	88
<i>A modo de recapitulación</i>	97
Segunda Parte: Exploradores en tierra de indios	106
Capítulo 3. Abriendo nuevos caminos en el <i>middle ground</i> entre Chile y Buenos Aires.....	107
<i>Un minero chileno en las puertas de Buenos Aires: el primer viaje de don Santiago de Cerro y Zamudio (1802-1803)</i>	109
<i>Abrir la comunicación de Chile con Buenos Aires y lograr la posesión de las tierras de los indios: los proyectos expansionistas tardocoloniales</i>	113
<i>Los sueños de grandeza de un mediador</i>	117

<i>Alcohol, peticiones y mecanismos de resolución de conflictos en la frontera mendocina</i>	121
<i>Las redes del comercio transcordillerano por territorio indígena.....</i>	131
<i>¿De Talca a Mendoza o de Concepción a Buenos Aires? Perspectivas chilenas sobre las ventajas relativas de cada paso cordillerano.....</i>	134
<i>Una carrera contra el reloj: peripecias de Cerro y Zamudio, Barros y Molina entre los indios orientales (1804-1805).....</i>	138
<i>La comitiva pehuenche de don Santiago de Cerro y Zamudio.....</i>	144
<i>Las inesperadas promesas de los embajadores pehuenches en Buenos Aires...</i>	148
<i>Gestiones de Justo Molina para obtener una escolta ranquel.....</i>	152
<i>Los nuevos mediadores en la frontera mendocina.....</i>	154
<i>La pampa sobre ascuas: percepciones indígenas de los viajes de exploración tierra adentro.....</i>	156
<i>El tratado de 1805 con los pehuenches y la fundación del fuerte de San Rafael..</i>	159
Capítulo 4. ¿Huéspedes o intrusos? Actitudes <i>winka</i> frente a los protocolos de tierra adentro.....	170
<i>Concepción promueve el camino por el paso de Antuco.....</i>	173
<i>Un regreso desordenado.....</i>	177
<i>El viaje de Luis de la Cruz.....</i>	179
<i>El camino del comandante Teles Meneses.....</i>	185
<i>Parlamentos, tratados y protocolos nativos en la diplomacia interétnica.....</i>	187
a) Las presentaciones.....	192
b) La escolta familiar.....	198
c) El anuncio de la llegada.....	202
d) Las ceremonias de recibimiento o salutación.....	206
e) Las parlas.....	210
f) La distribución de regalos.....	212
g) La incorporación del Otro mediante un parentesco real o simbólico.....	219
h) El cumplimiento de las promesas.....	222
<i>¿Huéspedes o intrusos?.....</i>	226

Tercera Parte: Etnicidades, identidad y estigmas en el filtro de la mirada colonial	230
Capítulo 5. De la etnia al individuo: la construcción de las identidades en el relato de los últimos viajeros coloniales.....	231
<i>De Chile al Río de la Plata, un mundo indígena culturalmente homogéneo</i>	243
<i>La percepción de etnicidades y territorios por los viajeros</i>	248
<i>Los “fieles” pehuenches</i>	267
<i>Los “bárbaros y feroces” huilliches</i>	268
<i>Los puelches “ladrones” e “infieles” de Mendoza y San Luis</i>	271
<i>Los puelches del sur</i>	273
<i>Los ranqueles o huilliches o pampinos, “nación mala” de “indios alzados”</i>	274
<i>La construcción de identidades</i>	279
Capítulo 6. El fracaso de la negociación: perspectivas bonaerenses sobre los indios del sur y sus territorios.....	290
<i>Félix de Azara, etnógrafo “malgré lui”</i>	295
<i>La misión de Pedro Andrés García</i>	304
<i>Dejando de lado los protocolos: Pedro Andrés García en las pampas</i>	314
<i>Etnicidades y derechos territoriales según Pedro Andrés García</i>	325
<i>De Azara a García: la construcción de alteridades en la frontera bonaerense</i>	340
Consideraciones finales	349
Cronología	364
Bibliografía citada y fuentes consultadas	366

*A la memoria de mi padre, Jorge Esteban "Yuyo" Roulet,
por inocularme el placer de salir de los caminos trillados.*

A mi madre, Elva Roulet, por enseñarme el valor de la perseverancia.

*A la memoria de Pedro Navarro Floria,
que me acompañó en tantas reflexiones.*

A Gustavo, por creer en mí.

*A nuestras hijas, Ana y Katia,
por encarnar la esperanza de días tan llenos de colores
como esta tierra en la que vivimos.*

*Mientras por lo común una historia consiste
en el recuerdo que de ella se tiene,
aquí el no recordar la historia
se convierte en la historia misma.*

Italo Calvino, Tiempo Cero

Agradecimientos

Esta tesis es el corolario tardío de muchos años de investigación desordenada acerca de una temática para mí insospechada en mis primeras aproximaciones al terreno de la etnohistoria, hace más de veinte años. Lejos de Argentina y llena de interrogantes sobre el rumbo que quería darle a una carrera profesional que imaginaba más próxima al terreno, más cercana a los seres de carne y hueso que a los polvorientos papeles de los archivos, tuve una primera revelación cuando el profesor Yves Collart, del Instituto Universitario de Altos Estudios Internacionales de Ginebra, me dio la oportunidad de escribir un trabajo sobre las relaciones diplomáticas entre los Estados Unidos y las naciones amerindias en un seminario dedicado a la política exterior de los Estados Unidos. Encarar las interacciones de un Estado con los pueblos indígenas desde la perspectiva de las relaciones internacionales era para mí un enfoque absolutamente novedoso y enriquecedor. Descubrir el modo en que los tratados habían servido a la joven nación norteamericana como medio legal para “extinguir los títulos nativos a la tierra” y para subordinar progresivamente en lo político, lo económico, lo social y lo cultural a las sociedades indígenas, transformándolas en “naciones domésticas dependientes”, me hizo tomar consciencia de la importancia de ese tipo de actos jurídicos, poco conocidos y estudiados por entonces en el ámbito de la historiografía acerca de la Hispanoamérica colonial.

Entre 1992 y 1994, en el marco de una larga pasantía en el entonces llamado Centro de Derechos Humanos de las Naciones Unidas de Ginebra (hoy Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos), tuve el privilegio de cooperar con Miguel Alfonso Martínez, miembro del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la ONU y Relator especial sobre los tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre los Estados y las poblaciones indígenas. Fue él quien me propuso que buscara información sobre el tema de su estudio en el territorio de lo que actualmente constituye la Argentina. Del análisis comparativo que este destacado jurista cubano realizó acerca de una gran variedad de casos procedentes de distintas épocas y de los cinco continentes retuve la importancia que asigna a la lectura no eurocéntrica de los tratados y acuerdos entre pueblos indígenas y

Estados, su advertencia acerca de la generalizada ausencia de una versión indígena de esos instrumentos -lo que lleva a cuestionarse acerca de cuál debe ser considerado el “texto auténtico” de pactos de los que sólo suele conocerse la versión no indígena-, la relevancia que otorga a las tradiciones jurídicas nativas y a la transmisión oral de los acuerdos y, por fin, la pertinencia de no atenerse exclusivamente al texto de los tratados, sino también a las circunstancias de su negociación y a los efectos que produjeron en las relaciones entre pueblos originarios y Estados a lo largo del tiempo. Desde sus primeros informes, Alfonso Martínez observaba que, en el caso particular de la colonización de América del Norte por ingleses y franceses, las partes europeas tenían clara conciencia de estar tratando con naciones soberanas dotadas de todos los atributos jurídicos formales exigidos para que se las reconociera como tales, a saber un territorio, una población permanente y específica, capacidad para entablar relaciones internacionales y formas de gobierno fácilmente identificables. A partir de las primeras décadas del siglo XIX, el relator especial constataba en diversas partes del mundo una tendencia estatal encaminada a despojar a las naciones originarias de sus derechos y atributos soberanos, en particular sus derechos a la tierra, tendencia que resumió en la noción de “domesticación de la cuestión indígena”. ¿Había habido algo de todo esto en el territorio de lo que hoy es la Argentina? Esta pregunta orientó mis primeras búsquedas bibliográficas.

En esos años llegó a mis manos, providencialmente enviado por mi entrañable amiga y colega Marisa Pineau, el libro de Carlos Martínez Sarasola, *Nuestros paisanos los indios*, que no sólo aborda con originalidad y empatía una completa síntesis histórica acerca de los pueblos indígenas que conforman lo que el autor designa como la “primera matriz cultural” de nuestra identidad nacional sino que, entre otras muchas cuestiones relevantes, reseña una enorme cantidad de tratados firmados tanto en el período independiente como colonial y propone una densa bibliografía, a partir de la cual comencé a indagar en un terreno para mí totalmente nuevo. A esas primeras lecturas siguieron muchas otras, y en sucesivos viajes a Argentina tuve instructivos encuentros con investigadores de larga trayectoria, como Abelardo Levaggi -que venía trabajando el tema con admirable sistematicidad y amplia proyección geográfica y cronológica-, Martha Bechis, prolífica y de curiosidad multiforme, o el desaparecido Jorge Fernández, que me hizo

útiles sugerencias bibliográficas. Una generación más joven de investigadores estaba cuestionando el enfoque antropológico tradicional para destacar la apertura a la innovación de los grupos indígenas no sometidos y los múltiples vínculos que los ataban al sistema de la economía colonial, y abriendo nuevas sendas en cuestiones hasta entonces inexploradas como el “negocio pacífico de indios” de tiempos de don Juan Manuel de Rosas. Miguel Angel Palermo compartió generosamente conmigo su producción académica, su reflexión inteligente y su bonhomía; Silvia Ratto puso a mi disposición sus propios artículos sobre la política indígena de Rosas, estimulantes y seriamente documentados, y me orientó en la actualización bibliográfica. Sus trabajos me confirmaron la importancia de considerar el carácter oral de los acuerdos diplomáticos suscritos en ese período con las “tribus amigas”, que no por falta de texto escrito los hacía menos serios ni obligatorios para ambas partes, y de tener en cuenta las maniobras políticas de los “blancos” tendientes no sólo a cooptar a determinados grupos como aliados sino a construir a otros como enemigos a exterminar.

Pronto se apoderaron nuevamente de mí las ganas de incursionar en los archivos y la casualidad quiso que los primeros legajos que cayeron en mis manos en el Archivo General de la Nación de Buenos Aires trataran de pehuenches, ranqueles, puelches, pampas y huilliches que participaban en parlamentos en la frontera mendocina y se enfrentaban en ciclos de violencia y de cambiantes alianzas que parecían no tener principio ni fin. ¿Quiénes eran esos pueblos? ¿A qué se debían sus rivalidades? ¿Qué acuerdos alcanzaron con el poder colonial? Intrigada por estas preguntas, en el 2000 viajé a Mendoza, donde además de tomar contacto con generosos investigadores locales que me orientaron en mis búsquedas documentales y bibliográficas –Roberto Bárcena, Víctor Durán, Mónica Parisii, Margarita Gascón, Patricia Dussel, entre otros- tuve el placer de trabajar en el apacible ambiente del pequeño Archivo Histórico de Mendoza, que resultó ser una riquísima fuente de documentación acerca de la vida cotidiana de una frontera que se me revelaba sumamente dinámica. Tras mi breve estancia en esa ciudad, seguí contando con la inestimable colaboración de María José Ots, quien durante varios meses continuó la paciente tarea de transcribir y enviarme los documentos que le iba solicitando.

El azar me había llevado a asomarme a la temática de las relaciones diplomáticas entre el Estado colonial y las naciones indígenas por la ventana de Mendoza, una región bisagra entre la Capitanía General de Chile –o, como entonces se la llamaba, el “Reino de Chile”-, del que había formado parte hasta 1776, y el virreinato del Río de la Plata. Al ser incorporada a éste, Mendoza no dependía directamente de la capital sino de la Gobernación o Intendencia de Córdoba, que estuvo a cargo entre 1783 y 1797 del marqués don Rafael de Sobremonte, un funcionario ilustrado injustamente recordado por la historiografía argentina sólo como el virrey que en 1806 huyó a Córdoba con el arca de caudales, abandonando Buenos Aires a los ingleses. A caballo entre ambas jurisdicciones, Mendoza siguió estrechamente vinculada a Chile, tanto en lo comercial como en lo social y lo cultural. Uno de los elementos centrales de ese vínculo eran los indios pehuenches que según las estaciones frecuentaban una u otra frontera para comerciar y parlamentar con las autoridades. Estas últimas se mantenían en constante comunicación, transmitiéndose novedades sobre indios y coordinando acciones. La política indígena que se gestó en Mendoza a fines del período colonial estuvo pues naturalmente influida por la tradición chilena de diplomacia hispano-indígena. Cuando, empapada de la realidad mendocina, abordé la lectura de las fuentes bonaerenses del mismo período, me saltaron inmediatamente a la vista profundas diferencias. Constaté que había partido de la falsa idea de una “frontera sur” de rasgos homogéneos y extrapolables y que la documentación reflejaba en cambio fuertes particularismos que se vinculaban con la historia específica de cada espacio regional, conclusión análoga a la que había llegado David Weber –aplicándola a una escala muchísimo más vasta que la mía- al advertir que las fuerzas locales dieron forma a la implementación de las políticas imperiales. La frontera no podía ser pensada monolíticamente sino en plural, atendiendo a lo específico de cada región.

A medida que avanzaba en mis lecturas, un inesperado obstáculo me desvelaba. Al querer deshacer la madeja de las relaciones hispano-indígenas siguiendo el hilo de los tratados, yo esperaba ingenuamente encontrar partes contratantes claramente reconocibles: por un lado, un Estado colonial, por el otro, naciones indígenas de contornos nítidos, con una territorialidad y un nombre inequívocos que permitieran identificarlas sin pestañear. Pero no había nada más lejano a esa imagen prístina en la documentación que iba viendo. Los grupos

parecían moverse continuamente, los apelativos cambiaban, se superponían, se contradecían, las transcripciones tanto de los etnónimos como de los nombres propios de los caciques eran tan variables que generaban la impresión de una realidad inasible en un panorama en constante evolución. Cuando leí el título del libro de Lidia Nacuzzi, *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*, intuí que su enfoque me resultaría indispensable para comprender la utilización aparentemente antojadiza y contradictoria de rótulos étnicos que a esa altura me provocaban desconcierto y serios dolores de cabeza. No me equivoqué: al proponerse discutir la adscripción étnica que la antropología tradicional ha hecho de los grupos de la región cercana al fuerte de Carmen de Patagones, Lidia daba un paso fundamental en la necesaria tarea de des-esencializar y re-historizar a esos grupos, tomando en cuenta tanto las propias dinámicas de transfiguración étnica que los afectaron como los fenómenos de atribución de identidades de los que fueron objeto a lo largo del tiempo. Si la memoria no me falla, nos conocimos en el 2000 y de inmediato surgió entre ambas una fuerte afinidad intelectual y personal que nos vincula desde entonces.

El regreso a los archivos cambió mis proyectos. Los pehuenches me cautivaron y, si bien me inscribí en la Universidad de Lausanne con la ambiciosa intención de escribir una tesis sobre los tratados entre las colonias españolas y las naciones indígenas de las pampas en el último siglo de la dominación colonial, el ímpetu inicial hacia una visión de conjunto en un período relativamente largo se fue desacelerando a medida que me zambullía en la vida cotidiana de esos pastores y guerreros cordilleranos y que descubría con fascinación personalidades poderosas como la de don José Francisco de Amigorena, el comandante de fronteras de Mendoza en el último cuarto del siglo XVIII. Antes de proponer arriesgadas generalizaciones, quería aprovechar la riqueza del material documental que iba encontrando y abordarlo desde una perspectiva micro-histórica que me permitiera recuperar la huella de las voces apagadas, la trama de los parentescos, el humo de los fogones en los toldos, el martilleo de los caballos lanzados a la carga, el latido de las vidas que brindaban esos textos. Yo buscaba tratados y encontraba distintas versiones de un mismo acuerdo, donde lo más importante era quizás lo que no había sido escrito, pero aparecían además entre líneas un sinfín de otras realidades que me interpelaban: indios cautivos transformados en aliados, cacicas que

encabezaban negociaciones diplomáticas, rehenes retenidos en las ciudades, baqueanos mestizos que un día traficaban en las tolderías, otro hacían la guerra y al siguiente traducían en los parlamentos, capitanes de amigos, caciques gobernadores con secretarios letrados, renegados blancos adoptados por familias indígenas, redes transcordilleranas de comercio y contrabando... Un mundo infinitamente variado y colorido poblado de hombres y mujeres que establecían entre sí todos los contactos imaginables. El mundo de la frontera.

Cada vez que me proponía escribir el primer capítulo de aquella tesis surgía en cambio un artículo sobre alguno de los múltiples temas que iban acaparando mi atención y poco a poco mi meta parecía alejarse indefinidamente. Más de una vez recordé a mi padre observando con benevolente ironía que yo persistía en creer que el camino más corto entre dos puntos era el ovillo... En Suiza pude compartir con las antropólogas Sabine Kradolfer y Florence Galland mis tribulaciones sobre las ventajas y desventajas de una tesis consagrada a estas temáticas, tan ajenas a las preocupaciones helvéticas. La paciente escucha y los sabios consejos de ambas me fueron preciosos. Sabine me puso además en contacto con un joven y brillante historiador instalado en Neuquén: Pedro Navarro Floria. Empezamos intercambiando y comentándonos algunos trabajos y pronto surgió de ese diálogo cibernético una genuina complicidad que terminó convirtiéndose en sólida amistad. En el aislamiento intelectual al que me condenaba la distancia geográfica, Pedro fue un interlocutor invaluable. Agudo, riguroso, disciplinado, generoso, lleno de humor y de buena fe, no dejó de alentarme a que escribiera esa tesis y de ofrecerme su ayuda en lo que pudiera necesitar. De nuestros debates virtuales, a los que pronto se sumó su discípula Gabriela Nacach, surgieron cantidad de pistas que enriquecieron mis reflexiones sobre la frontera, las identidades indígenas, los personajes mediadores y el rol de la ciencia, la política y la historiografía en la construcción de la imagen de los pueblos indígenas en la Argentina. Mi deuda con él es incalculable.

El tiempo pasaba, cada tema que exploraba se abría sobre líneas de investigación igualmente vastas e interesantes, mi curiosidad saltaba de una a otra y aquel proyecto de tesis terminó por disolverse en la nada. En el 2009, tras una relectura del denso diario de viaje de Luis de la Cruz, advertí que si me tomaba el trabajo de seguir las trayectorias personales de cada uno de los caciques que lo habían acompañado en su expedición del fuerte de Antuco a Melincué, aparecía una

información riquísima sobre la temática de las territorialidades y las identidades étnicas, colectivas e individuales, que permitía ahondar en la complejidad de esa cuestión insoslayable para cualquier abordaje de la problemática indígena. Luego de escribir un artículo que publicó la *Revista Complutense de Historia de América*, la celebración del bicentenario argentino me hizo pensar que sería interesante explorar esa misma cuestión en el conjunto de relatos de viajeros de la primera década del siglo XIX, para tener una noción de cuál era la información etnográfica con la que contaban los criollos de 1810 y sobre qué bases definieron su política indígena. Empecé a trabajar esa documentación parsimoniosamente, con la idea de escribir un libro de divulgación sobre un tema que podría interesar a un público más amplio que el de los ámbitos académicos.

A fines del 2010, la muerte prematura de Pedro Navarro Floria me conmocionó profundamente. Junto a la enorme tristeza que me causó su desaparición, me asaltó un sentimiento de urgencia por cerrar un ciclo pendiente y comprendí que ese libro que tenía en mente podía convertirse en una tesis, con un tema más acotado y manejable que el que me había llevado a un punto muerto. Lidia Nacuzzi tuvo la generosidad de aceptar inmediatamente el pedido de ser mi directora, me guió y ayudó en todos los trámites burocráticos, leyó los sucesivos capítulos con perspicacia y espíritu crítico y me alentó constantemente a concentrarme en mis objetivos sin sucumbir a la tentación de nuevas distracciones. Sin su apoyo, su paciencia y su estímulo incondicionales no estoy segura de haber podido llegar hasta el final. Las palabras no me alcanzan para expresar cuánto le debo.

Mucha otra gente se ha hecho merecedora de mi gratitud en este largo trayecto: a riesgo de olvidar a varios, quisiera mencionar a Beatriz Bellelli, que transformó mis mapas caseros en gráficos prolijos y presentables; a Celina Bonini por animarse a leer algunos capítulos y favorecerme con su mirada siempre lúcida; a Marina y Nico García, que me recibieron varias veces en su hermosa casa de la calle Abades en Sevilla; a Juan Carlos Garavaglia, por hacerme tomar conciencia de las profundas fronteras epistemológicas que operan en nuestra propia disciplina a la hora de abordar la problemática fronteriza; a María Teresa Garrido por su estímulo; a Gabi Nacach por fotografiarme legajos del AGN, ayudarme con dificultades informáticas y sostenerme con tesón, pero sobre todo por su imperturbable buena

onda y su cálida amistad; a María Andrea Nicoletti por sus ayudas bibliográficas y el hermoso vínculo que hemos ido tejiendo; a Abel Roth, del Instituto de Historia Argentina y Americana “Emilio Ravignani”, por facilitarme la bibliografía que buscaba; a David Weber, por su confianza y por inspirarme para pensar las fronteras con un enfoque comparativo, y a mi familia, por soportar con amor y comprensión mis “ausencias” y mi frecuente falta de disponibilidad durante un tiempo que arriesgaba convertirse en una eternidad.

Introducción

*Asegurar para siempre nuestros campos
de las incursiones devastadoras de sus bárbaros vecinos,
hacer de ellos una misma familia con nosotros,
extender nuestras poblaciones hasta las faldas de la cordillera famosa de Chile,
formar provincias ricas en las producciones de los tres reinos de la naturaleza,
y dar un vuelo rápido a nuestro comercio, a nuestra industria, a nuestra agricultura,
que lleven luego la opulencia a nuestra afortunada patria:
hacernos verdaderamente independientes de las provincias del continente americano
y de la Europa por la posesión de las primeras riquezas de las naciones,
he aquí los grandes objetos que se propuso este gobierno
cuando me confió la comisión del arreglo de fronteras.*

Pedro Andrés García, 1811¹

El 15 de junio de 1810 –no había transcurrido un mes siquiera desde los tumultuosos sucesos de mayo que llevaron a la deposición del virrey Cisneros y su reemplazo por una primera junta de gobierno en el Río de la Plata- Cornelio Saavedra y Mariano Moreno, respectivamente presidente y secretario de dicha junta, dieron mandato al coronel Pedro Andrés García para que visitara todos los fuertes de la frontera sur bonaerense y elaborara una propuesta acerca de la conveniencia de modificar su ubicación, mejorar su servicio y reunir en pueblos a la dispersa población rural. Cumplida esta misión, que lo convenció “de la nulidad absoluta de las guardias y de la necesidad de adelantarlas”, el coronel García consideró indispensable reconocer por sí mismo el territorio ocupado por los indios a fin de resolver dónde debía situarse la nueva línea de frontera. Con este objeto se ofreció a conducir en los últimos meses del año una expedición a las Salinas Grandes – ubicadas en el actual partido de Atreucó, provincia de La Pampa- durante la cual se proponía realizar las observaciones precisas para emprender el traslado de la frontera, “demarcando facultativamente los terrenos, levantando sus planos” y averiguando “el número de sus habitantes, sus usos y costumbres, y cuanto más pudiese convenir al intento”. Su mandato incluía la recomendación de observar las tolderías y habituales paraderos de los indios, el uso que daban a sus cuantiosas

¹ García 1811: 276-277.

tropillas y rebaños, su división en parcialidades y las relaciones pacíficas u hostiles que entre sí mantenían. Estas indagaciones preliminares eran un requisito indispensable para llevar adelante, con “moderación y prudencia”, el proyecto de obtener la posesión de los territorios indígenas por convenio con los indios y establecer con ellos relaciones económicas asimétricas que los volvieran comercialmente dependientes, buscando en última instancia “hacer servir a las miras políticas del Estado las numerosas tribus que infestan hoy esas inmensas campañas” (García 1811: 280, 278-279)². Avance territorial fundado en la negociación política y en el establecimiento de vínculos comerciales con los indígenas, eventualmente complementados por uniones sexuales con sus mujeres, tal era en síntesis el proyecto cuya factibilidad debía sondear García.

La premura con que se le encargó esta misión sugiere la importancia prioritaria que tuvo para el gobierno surgido de la Revolución de Mayo el tema de las relaciones con las sociedades indígenas de la frontera sur. La preocupación de ensanchar los dominios del Estado y de someter a la población autóctona no era sin embargo nueva, sino el epílogo de una larga serie de planes gestados en el período colonial que no habían producido hasta entonces resultados convincentes. Para comprender el contexto en que se gestó este primer proyecto de la Junta revolucionaria hacia los pueblos nativos del sur hay que trazar a grandes rasgos las líneas de algo más de dos siglos de historia de contactos interétnicos.

Hacia fines del siglo XVI el proceso de fundación de ciudades se había frenado, paralizando virtualmente el avance territorial. Dos centurias más tarde éste no había superado -sino de modo precario y en base a iniciativas individuales- la frontera militar que jalonaban las guardias y fortines erigidos en lo que otrora fueran los confines de las últimas estancias³. Tal freno a la expansión colonial se explica por varios factores. En tiempos de la conquista, no había en el contexto rioplatense ni una densa población agricultora nativa productora de excedentes, ni riquezas minerales accesibles, ni recursos naturales comercializables que incitaran a entrar en tratos mercantiles con los indígenas de tierra adentro. Buscada con afán por más

² Las reflexiones y propuestas a que dio lugar esa misión figuran en la memoria que sometió a las autoridades de la Junta de gobierno el 26 de noviembre de 1811, que fueron publicadas por Pedro de Angelis en 1836 (Cf. García 1811: 261-292).

³ Dos excepciones a este estado de cosas: la fundación en 1779 del fuerte del Carmen de Patagones cerca de la desembocadura del Río Negro, y la erección en 1805 del fuerte de San Rafael en la confluencia de los ríos Diamante y Atuel, de la que hablaremos en el capítulo 3.

de dos siglos a través de tierras inhóspitas, la mítica Ciudad de los Césares, sus rubios pobladores y sus calles y edificios de plata se revelaron un espejismo inasible. Había en cambio, al sur de las últimas ciudades del imperio colonial, una vasta llanura donde enseguida proliferaron caballos salvajes y más tarde ganado vacuno cimarrón que los españoles comenzaron a explotar por sí mismos, con la asistencia de una reducida tropa de peones y de indios auxiliares, en expediciones llamadas *vaquerías* que penetraban al interior del continente en un breve movimiento de ida y vuelta, sin establecer vínculos con las sociedades nativas⁴. Además de las vacas, los colonizadores tenían otras razones para incursionar tierra adentro: la captura de mano de obra indígena destinada a ser esclavizada y la extracción de sal. En efecto, cuando la escasez de brazos apremiaba entre los vecinos no encomenderos que no eran bastante ricos para comprar esclavos africanos, se organizaban expediciones que atacaban las *tolderías* por sorpresa, matando a los hombres y cautivando a las mujeres y niños para repartirlos como botín entre la tropa: las *malocas*⁵. Desde fines del siglo XVII se tuvo la certeza de que las pampas escondían también un recurso crucial para el desarrollo de la actividad ganadera: la sal, que abundaba en unas lagunas ubicadas a unos seiscientos kilómetros de la ciudad puerto, descubiertas en 1668. Este hallazgo brindó un nuevo motivo a los hispanocriollos para penetrar periódicamente en territorio indígena y nuevas ocasiones de choques con sus pobladores.

Breves y a menudo violentas, las incursiones españolas no favorecieron los múltiples intercambios culturales ni la búsqueda de compromisos y sentidos

⁴ Se consideraba que el ganado vacuno cimarrón descendía del que habían aportado a partir de 1580 los fundadores de Buenos Aires y del que se iba perdiendo a los propietarios de estancias al desplazarse al sur del Salado en busca de agua y buenos pastos. Según la doctrina imperante, esos animales pertenecían a los descendientes de los vecinos fundadores y a los dueños de estancia que denunciaban la pérdida de su ganado, quienes solicitaban ante el cabildo una "acción" o permiso para vaquear en las campañas. Los titulares de esos permisos de vaquería eran por consiguiente llamados "vecinos accioneros". Sus expediciones tenían por finalidad arrear vacunos con que reponer el stock de sus estancias y abastecer de carne y sebo a la población urbana así como extraer los cueros destinados a la exportación.

⁵ El término "maloca" deriva del verbo mapudungun *malon* o *malocan*, "hacer hostilidad al enemigo, o entre sí por agravios". En Chile, la práctica de las malocas, "rápidas incursiones al territorio enemigo, no con la finalidad de infligirle una derrota aplastante, sino de apoderarse de cautivos y ganados", se convirtió en la táctica bélica por antonomasia durante la guerra de Arauco (Jara 1981: 146). De ahí que la palabra adquiriera el sentido de "asalto por sorpresa que daban los españoles a los indios para robar y hacer prisioneros de guerra" (Rodolfo Lenz.1910. *Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas*. Santiago: 467-469, citado por Jara 1981: 144). La práctica se difundió pronto al Río de la Plata como forma de obtener mano de obra esclava (sobre la esclavitud indígena en Chile véanse el trabajo citado de Jara y el más reciente de Obregón Iturra y Zavala Cepeda, 2009; falta, para el área rioplatense, un análisis que use el mismo enfoque).

comunes a que da lugar la convivencia interétnica sino que sembraron resentimiento e incomprensión. Hasta mediados del siglo XVIII no hubo sacerdotes, comerciantes ni colonos que se instalaran entre los indios y tampoco hubo cautivos retenidos contra su voluntad ni tráfugas que encontraran en las tolderías seguro refugio contra las arbitrariedades del poder estatal. Es por eso que, en el primer siglo y medio de contacto, los testimonios sobre el mundo indígena son pocos, superficiales y fragmentarios y no alcanzan a dar cuenta de los profundos reajustes demográficos, políticos y étnicos a que dio lugar la instalación de europeos –y colateralmente de criollos, mestizos, africanos e indios de otras procedencias- en parte de esos territorios.

Pero hacia fines de la década de 1730, las formas de resistencia indígena a las prácticas coloniales cambiaron: si hasta entonces habían consistido en fugas individuales y colectivas, robo de caballos y agresiones ocasionales contra vaqueros y comerciantes que ingresaban tierra adentro, los ataques simultáneos de una vasta coalición de grupos nativos contra los pagos de Arrecifes, Luján, Matanza y Magdalena en noviembre de 1740 marcaron el inicio de la práctica del malón como forma de guerra orientada “a cambiar la estructura de las relaciones con el mundo colonial” (Crivelli Montero 1991: 8)⁶. Por primera vez, la violencia indígena se desató contra poblaciones fronterizas desprevenidas provocando un altísimo número de muertos y cautivos⁷. El rescate de estos últimos sería el principal objetivo de las negociaciones de paz iniciadas por las autoridades de Buenos Aires en 1741. El

⁶ En un trabajo pionero, este autor –que define el malón como “ataque sorpresivo a las poblaciones o establecimientos fronterizos, con apropiación de ganados y de cautivos, seguido de una rápida retirada tierra adentro”- critica las difundidas interpretaciones del malón como expresión del salvajismo indígena o como mero acto de rapiña con finalidades estrictamente económicas y propone verlo como acción de guerra que responde a metas políticas.

⁷ Las cifras sobre el número de muertos en este asalto oscilan entre 70 y 200: el procurador general Miguel Antonio de Merlo informa a dos días de los hechos sobre 120 muertos y varias personas cautivas “de todos sexos y edades” (AGI Charcas, 317); el gobernador Miguel de Salcedo los rebaja a 70 “y algunos cautivos con porción del ganado que pacía en aquellos parajes” en carta al rey del 17.1.1741 (AGI Buenos Aires, 42); el Cabildo de Buenos Aires, en su sesión del 27.2.1741 estimaba los muertos en 100 personas y los cautivos en otros tantos (*Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires* –en adelante AECBA- Libros XIV-XXV, 1739-1744: 264), cifras con la que coincidía el padre Pedro Lozano, en las Cartas Anuas, contabilizando además cuatro mil vacunos robados (Moncaut 1981: 52); el mismo cabildo duplicaría meses más tarde la cifra de cautivos, elevándola a doscientas personas (acta capitular del 22.7.1741, AECBA XXIV: 288). Similar estimación da el cronista jesuita Pierre François-Xavier de Charlevoix: 200 muertos y aún más cautivos (Charlevoix 1757, VI: 157). Curiosamente, una Real Orden del 23.9.1745 da oficialmente la cifra de “cien personas muertas y doce cautivos” (Tabossi 1989: 21, n. 4). Por último, el jesuita Thomas Falkner no precisa sino la cantidad de ganado que fue robado: “Mataron muchos españoles, e hicieron cautivas un gran número de mujeres y niños, y robando además, pasadas de veinte mil cabezas de ganado, fuera de caballos” (Falkner 1969: 725).

estado de conflicto abierto o larvado que marcó las relaciones interétnicas entre 1740 y *grosso modo* 1790 llevó a la militarización de la línea de fronteras y a una retracción efectiva del espacio por el que circulaba la población blanca: aparte de los cautivos llevados tierra adentro contra su voluntad, sólo algunos renegados y prófugos de la ley se internaban en territorio indígena, donde antes penetraban vecinos *accioneros* en sus vaquerías y tropas del presidio de Buenos Aires en sus *malocas*. Desde mediados de la centuria, arrieros, comerciantes y viajeros preferían la ruta de postas entre Buenos Aires, Córdoba, San Luis de la Punta, Mendoza y Santiago, más larga pero más segura.

Ante la imposibilidad de extender su dominio hacia el sur, las autoridades coloniales optaron por una política defensiva, que privilegió la erección de fuertes y fortines, la creación de compañías de soldados profesionales —llamados *blandengues* en la frontera bonaerense—, la concentración de la población rural en pueblos que se iban formando en torno a los fuertes, las expediciones focalizadas contra algunas *tolderías* y los tratados de paz con determinados grupos indígenas de los que se esperaba que defendieran la frontera y hostilizaran a grupos enemigos. Los intentos reduccionales de los jesuitas en el norte de la Patagonia (1670-1717) y el sur bonaerense (1740-1752) fracasaron, así como infructuoso fue el proyecto de “entrada general” propuesto por el virrey Ceballos en 1778 y concretado con poco éxito en 1784⁸. Frente a la creciente pujanza de cacicatos fuertes, bien armados y con gran poder de convocatoria militar, los hispanocriollos habían comprendido que una política basada en la conclusión de tratados, en el comercio y en la cooptación de algunos aliados clave era el medio ideal para realizar buenos negocios, generar en sus contrapartes indígenas una dependencia cada vez mayor hacia los bienes producidos por la economía colonial y asegurar de ese modo la paz en sus fronteras.

Luego de varios tanteos y paces parciales con distintos grupos a partir de 1741, desde la década de 1780 se fue consolidando un sistema de tratados con las distintas naciones indígenas que estabilizó las relaciones fronterizas: entre 1780 y 1787 lo hicieron las autoridades mendocinas con los pehuenches de Malargüe y de Neuquén; en 1790 las de Buenos Aires con los aucas del cacique Lorenzo Callfilqui

⁸ Sobre la opción española por una política defensiva y la negociación de paces con distintos grupos indígenas véanse Marfany 1938, Tapson 1962, Tabossi 1989 y Levaggi 2000. Sobre el proyecto de entrada general de Cevallos véanse Beverina 1935 y Comando General del ejército. 1973, I: 171-180.

y en 1796 las cordobesas con los caciques ranqueles Treglem y Carripilum. Esta serie de convenios diplomáticos formales sentaron las bases de una efectiva pacificación de las relaciones hispano-indígenas y de un fluido comercio interétnico. Los límites territoriales quedaron bien definidos, ya sea en la letra misma de los tratados –como fue el caso de Buenos Aires, que en 1742 fijó expresamente el río Salado como lindero entre jurisdicciones aunque los indios tuvieran derecho a potrear al norte de éste hasta las guardias y los criollos fueran extendiendo poco a poco sus estancias de ganado hacia el sur- ya sea en la práctica consuetudinaria que fue surgiendo como consecuencia de las paces: el río Diamante al sur de Mendoza, y el Cuarto en Córdoba (cf. Levaggi 2000 y Roulet 2002).

Si bien favoreció la expansión demográfica y el desarrollo de la ganadería en las estancias, el *statu quo* así obtenido no había permitido progresar en la ocupación del espacio y ese estancamiento preocupaba porque no sólo era un freno al apetito voraz de tierras de la producción ganadera en expansión sino también un eventual aliciente para la instalación en las costas patagónicas de alguna potencia colonial rival de España. Desde 1778 se habían diseñado sucesivas propuestas de avance de la frontera hasta las sierras bonaerenses, las salinas y los ríos Colorado, Negro y Diamante pero el desconocimiento de los terrenos ocupados por los indios, la enorme extensión del territorio a cubrir con fuertes, la gran distancia que separaría los nuevos puestos fortificados de las últimas poblaciones, la cantidad de hombres motivados que requeriría la empresa y el alto costo que implicaba fueron otras tantas razones de no haberlas puesto en ejecución⁹. Viendo como impracticable una iniciativa meramente militar de ocupación del territorio en manos de los nativos, se pensó que la apertura de rutas comerciales que pasaran por las tolderías mismas podría en un primer tiempo dar pacífica entrada en esos espacios a viajeros y negociantes y predisponer favorablemente las voluntades para la ulterior instalación de enclaves coloniales, a la vez que facilitaría el tránsito de mercancías entre los puertos del Atlántico y del Pacífico por caminos más cortos que los existentes¹⁰.

⁹ Las numerosas propuestas de traslado de la frontera elaboradas desde 1778 en adelante han sido comentadas por Quesada 1864, Juan Carlos Walther 1947; Marfany 1938; Martínez Sierra 1975 I: 136-146; Tabossi 1989, entre otros. La mayoría de esos planes fueron publicados a partir de 1836 por Pedro de Angelis en su *Colección de Obras y documentos relativos a la historia del Río de la Plata*.

¹⁰ Así lo disponía una real orden de 1795, que ordenaba “realizar las comunicaciones de las Provincias de Chile con las de Buenos Aires por los países de los mismos indios, para descubrir sus situaciones, fuerzas, producciones y demás circunstancias locales hasta ahora ignoradas”. El rey

La cuestión crucial a resolver era, entonces, definir cuáles serían las rutas a seguir, los interlocutores nativos a persuadir y mediante qué subterfugios se lograría su consentimiento al proyecto de expansión territorial. Con ese fin, desde mediados de la década de 1790 varias expediciones habían sido organizadas desde Chile y Buenos Aires para adentrarse en tierras indígenas e informarse sobre la topografía, los recursos y las disposiciones de las naciones que las habitaban, las más importantes de las cuales tuvieron lugar en la primera década del siglo XIX. La documentación que generaron es muy abundante aunque de calidad despareja¹¹.

El explorador chileno Santiago Cerro y Zamudio atravesó por primera vez la cordillera entre Talca y Mendoza en noviembre de 1802, regresando a fines de 1803 desde Buenos Aires para volver a partir enseguida a principios de 1804; el capitán José Barros cruzó territorio neuquino entre febrero y marzo de 1804; Justo Molina viajó de Chillán a Buenos Aires entre abril de 1804 y enero del año siguiente y regresó por territorio ranquel en 1805. El segundo viaje de Santiago Cerro y Zamudio de Buenos Aires a Talca, de enero a abril de 1805, dio lugar a una serie de informes independientes. A su escueto testimonio personal se sumaron los itinerarios redactados por sus acompañantes, el geógrafo Sourryère de Souillac y el capitán Esteban Hernández, comandante de blandengues de Buenos Aires. Por último, el conocido viaje del alcalde de Concepción don Luis de la Cruz entre el fuerte de Ballenar y Melincué en 1806. La expedición del coronel Pedro Andrés García a Salinas Grandes se inscribe pues en esta línea de viajes exploratorios iniciados en las postrimerías del período colonial.

pedía que se redactaran informes sobre el estado de las fronteras, acompañados de planos en los que debían figurar “los territorios que ocupan en sus confines y en lo interior de las tierras las naciones bárbaras amigas y enemigas y los parajes por donde se intente abrir la comunicación”. Real Orden hecha en San Ildefonso el 16.9.1795, en AGN IX, 30-7-4.

¹¹ Un primer relevamiento topográfico sobre el camino entre Valparaíso y Buenos Aires, cruzando los Andes por el paso del Portillo y siguiendo desde Mendoza el camino de postas, fue hecho en 1794 por José de Espinosa y Felipe Bauzá. Su resultado más notable fue una “Carta Esférica de la Parte Interior de la América Meridional” elaborada en Madrid en 1808 e impresa en 1810 (Martínez Sierra 1975 I: 192-196). En Chile, tras la refundación de la villa de Osorno en 1796, el capitán Tomás O’Higgins recorrió la Araucanía de sur a norte en los primeros meses de 1797 y relató sus impresiones en un interesante diario de viaje parcialmente publicado (O’Higgins 1943: 30-82). Ese mismo año, el capitán de navío Félix de Azara hizo un reconocimiento de las guardias y fortines de la frontera de Buenos Aires, proponiendo los sitios más apropiados para ensancharla (Azara 1972: 107-163).

Salvo excepciones¹², esos viajeros no fueron científicos metropolitanos ilustrados que descubrían un mundo para ellos enteramente desconocido y exótico sino aventureros locales de extracción más bien modesta, baqueanos y lenguaraces, hijos del país familiarizados con la índole y costumbres de sus habitantes. Estos hombres de terreno culturalmente mestizos, que mantenían fuertes vínculos afectivos y políticos con las sociedades nativas, prestaron sus conocimientos y contactos al proyecto de expansión colonial al interior del continente. Entre los exploradores criollos, sólo don Luis de la Cruz respondía cabalmente al estereotipo del viajero cultivado, urbano, de espíritu y formación racionalistas que, por su misma distancia cultural con el mundo que observaba, indagó a sus acompañantes indios con prodigiosa atención, singular respeto e infrecuente empatía¹³. Debemos a su amena pluma el más completo testimonio acerca de las sociedades cordilleranas y pampeanas en las postrimerías del orden colonial y el único intento de sistematizar en una monografía exclusivamente dedicada a ese tema los conocimientos acerca de los indios pehuenches adquiridos durante su viaje¹⁴. Menos curiosos y calificados que Luis de la Cruz para la indagación etnográfica, más concisos y lacónicos, los demás viajeros fueron parcos en detalles acerca de los grupos que iban conociendo y casi mudos en lo relativo a sus propios informantes y guías indígenas, que eran una fuente de datos mucho más rica que sus propias y forzosamente limitadas constataciones.

Esos diarios de viaje y los imprecisos mapas que los acompañaron fueron estudiados y evaluados por los órganos ejecutivos competentes – los cabildos de

¹² La del matemático y geógrafo francés José Sourryère de Souillac y la del capitán de navío español Félix de Azara.

¹³ Mary Louise Pratt (1997) propone una excelente caracterización del viajero naturalista que en la segunda mitad del siglo XVIII se lanza a explorar los territorios interiores del mundo extraeuropeo guiado por el proyecto de construir un conocimiento universal basado en la historia natural (Pratt 1997: 52). Se trata de un “sujeto [...] europeo, masculino, laico e instruido [cuya] conciencia planetaria es el resultado de su contacto con la cultura de la imprenta” (Pratt 1997: 62). Los viajeros de que aquí trataremos son mayoritariamente criollos y varios de ellos culturalmente mestizos, lo que da un sesgo muy diferente a sus miradas sobre el mundo indígena. Este les resulta menos exótico y distante que lo sería para un europeo recién desembarcado.

¹⁴ Me refiero al “Tratado importante para el perfecto conocimiento de los indios pehuenches, según el orden de su vida”, que Luis de la Cruz incluyó como anexo a su diario de viaje. En él discurre acerca de los orígenes de este pueblo, su aspecto físico, su carácter, su modo y razones de hacer la guerra, su vestuario, su distribución territorial, sus relaciones con las naciones vecinas, sus viviendas, su constitución política y leyes, su gobierno militar, su religión y prácticas funerarias, su modo de dividir el tiempo, su retórica, poesía, educación, medicina, su modo de practicar la hospitalidad, de tratarse y nombrarse entre sí, sus matrimonios, su división sexual del trabajo, sus hábitos alimenticios, música, bailes y juegos, así como de la historia de su amistad con los españoles de Chile y de sus guerras con otras naciones indígenas (Cruz 1969c).

Buenos Aires y de la ciudad chilena de Concepción o Talca, los respectivos tribunales de Consulado, las secretarías del Virrey del Río de la Plata y del Capitán General y Presidente de Chile- y constituyeron la principal fuente de información con la que contaron nuestros primeros gobernantes para orientar sus políticas hacia sus vecinos nativos¹⁵. Además de las descripciones más o menos detalladas acerca de la practicabilidad del terreno, calidad de suelos, disponibilidad de agua y pasturas, diversidad de la flora y fauna y perspectivas de explotación de potenciales riquezas mineras, esos informes contienen valiosas observaciones etnográficas. Aunque de modo desordenado y disperso, ya que ese tipo de información era de interés secundario para los viajeros y sus mandantes, estos documentos condensan los conocimientos que entonces se tenía en ambas jurisdicciones acerca de las naciones indígenas que bordeaban la larga frontera entre Buenos Aires y Concepción, sus modos de vida, su organización política, sus alianzas y conflictos entre sí y con los blancos. Ellos nos permiten ver cuánto sabían los hispanocriollos al alba de la independencia acerca de esas sociedades, qué curiosidad manifestaban por ellas, cómo percibían las relaciones interétnicas, qué diagnóstico formulaban –si lo hacían- acerca de las causas del fracaso de la empresa colonial entre esos pueblos aún libres, qué métodos proponían para concretar el anhelado avance territorial y qué lugar tenían las sociedades aborígenes en esos proyectos.

Nos proponemos pues analizar qué percepción tuvieron los agentes coloniales que recorrieron el territorio indígena en la primera década del siglo XIX acerca de las identidades étnicas y las territorialidades de los grupos indígenas del ámbito cordillerano y pampeano. Procuramos igualmente apreciar a partir de este corpus documental la dinámica de poblamiento de esos territorios, las relaciones que los distintos grupos mantenían entre sí y con el poder colonial y los proyectos que alentaban la administración borbónica y sus agentes locales para esas regiones y sus habitantes nativos, quienes no sólo reaccionaron ante tales propuestas poniéndoles claros y duraderos límites sino que formularon explícitamente las propias. Las informaciones que provee este conjunto de textos permiten una mejor comprensión de los mecanismos del mal llamado fenómeno de “araucanización de las pampas” en la etapa previa a las guerras de la independencia, así como una

¹⁵ Se encuentra una buena reseña acerca de la información geográfica y cartográfica aportada por esos viajes en Martínez Sierra 1975, I: 196-220.

apreciación de las diferencias regionales en la manera de encarar la “cuestión indígena” a lo largo de la frontera sur. La lectura de los dos viajes de Pedro Andrés García –a Salinas Grandes en 1810 y a Sierra de la Ventana en 1822- permite por último evaluar cuál es el legado de aquellos proyectos coloniales tardíos al gobierno surgido de la revolución de Mayo y en qué aspectos se irán marcando rupturas con respecto a la política hispánica.

La tesis está organizada en tres partes, cada una compuesta de dos capítulos. En un eje vertical sigue un orden lógico y cronológico que va de lo general a lo particular y permite restituir el contexto de producción y de circulación de las fuentes utilizadas. Tal orden vertical es cruzado por ejes temáticos horizontales que desarrollan con mayor extensión algunos aspectos de la dinámica de las relaciones sociales en las que se inscriben las observaciones de los viajeros: los desafíos de la mediación cultural, la complejidad de los protocolos diplomáticos, la construcción de las etnicidades colectivas y de las identidades individuales, entre otras cuestiones.

La primera parte presenta la temática de la tesis de manera general, con un capítulo inicial consagrado al desarrollo del estado de la cuestión en términos amplios -ya que la bibliografía específica será discutida al abordar los diferentes temas- y un segundo capítulo que propone una síntesis de lo que sabían los hombres de principios del siglo XIX acerca de las etnicidades de los grupos indígenas cuyos territorios se extendían más allá de la frontera sur, discriminando esa información por fronteras (bonaerense, cordobesa y mendocina). A tal fin utilizo documentación de archivos de los siglos XVII y XVIII. En la transcripción de los documentos he suprimido las mayúsculas (salvo para los topónimos, gentilicios y nombres propios) y modernizado la ortografía. En esta parte, como en el resto de la tesis, he optado por traducir yo misma al español las citas textuales de bibliografía en inglés y francés.

La segunda parte presenta las fuentes documentales generadas por los viajes de exploración de la primera década del siglo XIX en su contexto de producción, sin tocar aún el tema de las identidades étnicas. En el capítulo 3 narro las circunstancias de los viajes de Santiago de Cerro y Zamudio, José Barros, Justo Molina, Esteban Hernández y José Sourryère de Souillac, inscribiéndolas en el marco de los proyectos expansionistas tardocoloniales que culminaron en la fundación del fuerte

de San Rafael. Transversalmente analizo la aplicabilidad del concepto de *middle ground* (White 1991) a la descripción de las relaciones interétnicas en el ámbito de la frontera mendocina, prestando particular atención a los fenómenos de mediación cultural. En el capítulo 4 abordo el contexto cultural en el que se desarrollaron los contactos entre viajeros y sociedades indígenas tierra adentro, para sacar a la luz las tradiciones diplomáticas indígenas y el significado de los gestos tipificados por el protocolo nativo. Este análisis permite comprender cómo fueron percibidos los sucesivos viajeros por las sociedades indígenas que los acogieron y de qué manera su comportamiento –adecuado o inapropiado según los cánones diplomáticos nativos- condicionó el tipo de interacción resultante y la consiguiente percepción de las identidades étnicas.

La tercera parte está consagrada a la temática específica de la etnicidad, las identidades individuales y los estigmas atribuidos a los diferentes grupos por la mirada colonial. En el capítulo 5 sistematizo la información contenida en este corpus documental acerca de las etnicidades en el ámbito de la cordillera, la Patagonia y las pampas, que refleja un punto de vista fundamentalmente chileno y mendocino. Por último, intento reconstruir en el capítulo 6 la mirada porteña hacia los grupos de la frontera sur de Buenos Aires, en un ámbito donde no se habían favorecido los compromisos ni suscitado la aparición de instituciones de mediación cultural propias de un *middle ground*. El diario del reconocimiento de la frontera bonaerense por Félix de Azara en 1796, el del viaje a Salinas Grandes del coronel Pedro Andrés García en 1810 y el del viaje de este mismo funcionario a Sierra de la Ventana en 1822 proveen información no sólo acerca de la percepción de las etnicidades sino también acerca de las continuidades y rupturas que se advierten entre la política tardocolonial y los primeros gestos del gobierno surgido de la revolución de Mayo hacia los indígenas del sur.

Este largo recorrido nos permite enfocar el tema de las etnicidades en una perspectiva geográfica y diacrónica, desde sus antecedentes en el temprano período colonial hasta las primicias del proceso que llevaría, a partir del período independiente, a la construcción de una aboriginalidad no constitutiva de la identidad nacional, consagrada en mitos y estereotipos que la literatura, la historiografía, la historia del arte y la antropología contribuyeron a anclar en el sentido común de los argentinos. Al brindar herramientas críticas para deconstruir esas visiones sesgadas

acerca de la historia y de los aportes de los pueblos indígenas del ámbito pampeano-patagónico a la génesis del Estado nacional, esperamos contribuir a la elaboración de una noción inclusiva y multiétnica de nuestra identidad.

PRIMERA PARTE

Los modos de nombrar la alteridad.

Capítulo 1

El tema de la etnicidad en la historia de los espacios fronterizos. Un estado de la cuestión.

Hace ya algunos años, Rosana Guber advertía que en la Argentina, como en otras partes del mundo, las reflexiones sobre el nacionalismo y la etnicidad habían seguido carriles diferentes. Mientras que el primer tema interpeló a los historiadores que analizaron el fenómeno del surgimiento de ideologías nacionalistas en las primeras décadas del siglo XX, el estudio de las relaciones interétnicas y de las identidades sociales quedó en manos de los antropólogos, quienes buscaron comprender el etnocentrismo, la discriminación hacia las minorías y la sobre-explotación de las poblaciones indígenas. Este “divorcio investigativo” habría generado “una visión de la nación y la etnia como dos fenómenos independientes que responderían a distintas lógicas” siendo que se trata de “dos categorías sociales vinculadas teórica e históricamente” (Guber 1995: 61). Quisiéramos argüir que, mucho antes de volcar su reflexión sobre estas temáticas relativamente novedosas, ambas disciplinas contribuyeron de manera decisiva a construir imágenes poderosas acerca de los pueblos aborígenes en el devenir pasado, presente y futuro del país. Mientras que la historia confinó lo indígena a un pasado remoto y condenado a la extinción –que, sin embargo, habría persistido durante tres siglos en irrumpir violentamente en el desarrollo lineal de la nación argentina en gestación para luego diluirse en el caldo homogéneo de una argentinidad ajena al mosaico étnico que la compone (cf. Quijada 2000a: 8-9)-, la antropología se interesó inicialmente por describir los rasgos culturales y raciales de pueblos considerados en vías de desaparición o de completa asimilación, y más tarde por analizar los modos de articulación dependiente de los grupos indígenas como minorías étnicas en la sociedad contemporánea (Radovich y Balazote 1992: 8). Ambas disciplinas abordaron al indígena como un Otro radicalmente diferente y externo a la percepción colectiva de una identidad nacional autodefinida como blanca y de matriz cultural europea (Quijada 2000a:10; Escolar 2007: 18).

La historiografía, tratando a la población indígena no reducida como exterior y antagónica a la sociedad colonizadora, redujo sus identidades diversas a la

enunciación de su mera alteridad y no se ocupó de indagar acerca de sus territorialidades ni acerca de la lógica de sus acciones. Los manuales escolares con los que se formaron generaciones de argentinos irían aún más lejos, presentando consistentemente a los indígenas como los enemigos que debían ser derrotados para afirmar la nación (Romero 2004: 204). Ausente de la reflexión historiográfica, el tema de las identidades étnicas resulta sin embargo esencial para comprender la racionalidad tanto de las políticas hacia los pueblos indígenas como de las estrategias de éstos entre sí y hacia la sociedad invasora. ¿Entre quiénes se firmaban los tratados de paz? ¿Qué grupos realizaban malones y en qué circunstancias? ¿Contra quiénes se dirigían las “entradas” y demás “campañas pacificadoras”? ¿Qué caciques buscaban acercamientos hacia los blancos y por qué razones? ¿De qué modos operaban los agentes coloniales para manipular en su provecho las relaciones que los grupos indígenas mantenían entre sí, buscando alianzas estratégicas con algunos y favoreciendo, o al contrario procurando calmar, los conflictos intertribales? ¿Cómo fueron incorporados los distintos pueblos indígenas a la comunidad nacional tras la apropiación de sus territorios? ¿En qué medida se reconocen sus identidades particulares como componente fundacional de la identidad argentina? Ninguna de estas preguntas puede obtener respuestas satisfactorias si no se procura averiguar qué grupos concretos de seres humanos se disimulan bajo las confusas apelaciones que nos brindan las fuentes y qué nos revelan esos rótulos acerca del modo en que se construyó en cada momento histórico la alteridad. Esta tarea está en gran parte por hacerse aún.

Los historiadores tradicionales abordaron el tema de la relación con la población nativa desde una perspectiva belicista, refiriéndose genéricamente a los aborígenes como “indios”, “infiel”, “bárbaros” y “salvajes”. Cuando usaron algún etnónimo se limitaron a reproducir las designaciones brindadas por sus fuentes sin interrogarse acerca del fenómeno de atribución de esas identidades. Esta escuela historiográfica arrancó en la década de 1820 con el objetivo de “conquistar la memoria” para legitimar la apropiación imaginaria y material del ámbito pampeano-patagónico y predominó hasta la recuperación de la democracia en la década de 1980 (Navarro Floria 2005). Algunos de sus rasgos característicos son el desentenderse del análisis de las culturas y lógicas indígenas –territorio abandonado a arqueólogos y antropólogos-, el des-jerarquizar políticamente a los colectivos indígenas tratándolos

de “tribus”, “hordas”, “familias” o “bandas” y el reiterar hasta la náusea epítetos despectivos que tendieron a asociarse de modo indeleble en el imaginario colectivo con los grupos a los que eran atribuidos. En estos textos, los indios no tienen historia y su presunto salvajismo se traduce en calificativos recurrentes: “feroces”, “sanguinarios”, “indomables”, “traidores”, “ladrones”, “primitivos”, “desconfiados”, “supersticiosos”, “borrachos”, “ociosos” y “lúbricos” hacia las mujeres blancas. Según esta lógica, la violencia irracional e indiscriminada es un elemento constitutivo de la condición del “salvaje”, que aparece invariablemente como agresor del blanco, irrumpiendo en escena desde su “guarida” en el “desierto”, imagen que justifica las “campañas punitivas” organizadas en su territorio.

A diferencia de Chile, donde la elaboración literaria de la resistencia de los araucanos por cronistas como Alonso de Ercilla, Gerónimo de Bibar, Alonso de Góngora o Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán dio materia a la elaboración de un mito nacional acerca de los heroicos guerreros amantes de la libertad, no cuajó nunca en Argentina un relato equivalente sobre los pueblos nativos. Ninguno de sus líderes fue incorporado al panteón nacional de los próceres, ni siquiera como villanos. Su resistencia fue reducida a mero saqueo y el *malón* se presentó como la forma de relación interétnica predominante y atemporal, signando tres siglos y medio de devenir de una frontera que se supuso igualmente intemporal¹. La historiografía de buena parte del siglo XX perpetuó de este modo los procedimientos de pensar y de clasificar las realidades indígenas propios de los períodos colonial y republicano (Boccarda 2005: 32). Mientras que el guerrero araucano tiene nombre, rostro e incluso discurso, el “indio malonero” que invoca la historiografía argentina es un elemento oscuro e indiferenciado de una horda salvaje y amorfa, que por su misma condición queda excluido del cuerpo de la nación, ya que “lo salvaje [...] puede ser concebido como un límite a la soberanía inscripto en la ‘propia subjetividad’ y ‘modo de vida’ de los actores subalternos” (Escolar 2007: 152).

En paralelo a esta tendencia generalizadora a la “salvajización” se advierte en textos destinados a un público más especializado otra, que retoma algunas nomenclaturas étnicas de la documentación cargándolas valorativamente. Podemos

¹ Voceros de esta corriente que incluye militares de frontera, historiadores *amateurs* y algunos profesionales, son, entre otros, Pelliza, el comandante Prado, Schoo Lastra, Morales Guiñazú, Sánchez Zinny, Marfany, Pastor, Walther, Comadrán Ruiz y más recientemente, Tabossi.

rastrear esas imágenes en autores como Zeballos y Olascoaga (cf. De Jong 2002), hombres de terreno que escribieron en un contexto de conflicto entre Chile y Argentina por la extensión de la soberanía estatal sobre los territorios indígenas, imponiendo a los pueblos oriundos de uno u otro lado de la cordillera categorías nacionales (“indios chilenos” o “indios argentinos”). En ambos casos, los grupos considerados “extranjeros” fueron asociados respectivamente con valoraciones negativas (“ladrones”, “maloneros”, “salvajes”). Acorde con esta lógica nacionalista y xenófoba, los tehuelches fueron erigidos en “elemento más representativo de los ‘aborígenes argentinos’, ya que serían quienes habrían padecido la *invasión transcordillerana*” de los indios chilenos (Delrío 2002: 237, el destacado es mío).

En las décadas de 1970 y 1980 un conjunto de historiadores renovó y profesionalizó la disciplina introduciendo el análisis de los procesos económicos y sociales como motores del devenir político, lo que enriqueció indudablemente nuestra visión del pasado nacional. Estos autores (Halperín Donghi 1963, 2005; Florescano 1973; Gallo 1984; Cardoso y Pérez Brignoli 1984; Clementi 1987, 1994, entre otros) adhieren a la tesis turneriana de una América caracterizada por “grandes espacios vacíos”, “tierras desiertas” y “zonas bravas” sobre las que lenta e inexorablemente avanza una frontera definida como interna al territorio de los modernos Estados en construcción². Esta corriente historiográfica –que minimiza la presencia e ignora el protagonismo de los nativos en la historia nacional- derivó, a partir de la década de 1990, en los estudios agrarios, que transformaron nuestro conocimiento acerca de la economía y la sociedad de la campaña bonaerense tardo-colonial pero no innovaron en el tratamiento de la cuestión indígena.

El objetivo de los estudios agrarios es “reconstruir la economía, las estructuras sociales, las formas de sociabilidad y de trabajo y la cultura que emergieron del mundo rural argentino a lo largo de varios siglos”, apelando a metodologías cuantitativas y a fuentes censales, catastrales y contables, entre otras (Graziano 2001). Gracias a tales investigaciones, la importancia de la producción ganadera

² Me refiero por ejemplo, a la colección de Historia Argentina de la editorial Paidós, dirigida por Tulio Halperín Donghi, que rompiendo con la tradición de iniciar la historia nacional en el momento de la conquista española dedica un primer tomo de enfoque arqueológico a “La Argentina indígena: vísperas de la conquista”. Pese a este auspicioso comienzo, los indígenas van siendo virtualmente evacuados del relato en los siguientes volúmenes. Cuando aparecen, los indios libres de la pampa son presentados como grupos araucanizados que a fines del siglo XVII “provocan daños” en las haciendas y “estrechan el cerco” en torno a Buenos Aires, concitando mucho menos interés en el autor que las vacas (Beato 1986: 172).

como fuente de riqueza y de poder ha sido relativizada al advertirse la prosperidad de la agricultura pampeana y la presencia de un nutrido sector de pequeños productores rurales, los “labradores”, integrado por familias campesinas que vivían esencialmente de esa producción (cf. Garavaglia 1999b). Paralelamente, quedó establecido el predominio del capital mercantil y la supremacía económica, social y política de los comerciantes exportadores e importadores de la ciudad-puerto, que detentaban el poder, el prestigio y la riqueza en la sociedad colonial (Socolow 1991; Moutoukias 1988). Se sabe ahora con certeza que el surgimiento de una clase terrateniente con vocación esencialmente ganadera (“los hacendados”, más adelante designados como “estancieros”) y su acceso al poder fue un fenómeno posterior a la independencia, mientras que en el período previo predominó la pequeña y mediana propiedad rural (Garavaglia 1999b; Mayo 1995). Fenómenos como el vagabundaje y el bandidismo de la escasa mano de obra rural eran favorecidos, entre otros factores, por la existencia de una “frontera abierta” con los indios, cuyas tolderías ofrecían un modo de vida alternativo a los habitantes de la campaña que trabajaban en relación de dependencia (Mayo 1988). Si bien se interesa por el fenómeno de los grupos marginales marcados por la experiencia del cruce de la frontera –en particular, cautivos y renegados-, esta corriente vuelca su mirada resueltamente hacia el lado “blanco” de la misma, dejando en pie mitos pertinaces como el de la agresividad de los indígenas “araucanizados”, que habría limitado el desarrollo de la ganadería en tiempos prerrevolucionarios (cf., por ejemplo, Mayo 1985). Nuevamente, las sociedades aborígenes libres de las pampas quedan fuera del “mundo rural” y sólo irrumpen en él de modo violento.

Coincidiendo con la recuperación de la democracia, algunos investigadores produjeron sin embargo un cambio radical en el tratamiento historiográfico de las relaciones interétnicas. En un clima intelectual libre y fecundo se conjugaron entonces dos fenómenos cruciales: la colaboración entre distintas disciplinas del ámbito de las ciencias sociales -en particular, la historia y la antropología, que convergieron en la etnohistoria- y la colaboración entre historiadores argentinos y chilenos, lo que amplió el marco teórico y metodológico, introdujo nuevas temáticas, favoreció la adopción de un enfoque regional y dio lugar a una completa revisión del conjunto de supuestos sobre los que se basaba la caracterización de las sociedades indígenas pampeanas.

Los trabajos del historiador Raúl Mandrini y del antropólogo Miguel Angel Palermo inauguraron una serie de estudios que revelaron un mundo indígena pampeano y cordillerano profundamente transformado por la adopción de elementos propios de la cultura europea. Así fue posible el rápido desarrollo de economías pastoriles especializadas en la cría de caballos, vacunos y ovinos, combinada con actividades comerciales y artesanales, entre las que se destacaban la elaboración de textiles de lana de oveja por las mujeres y más tarde la platería. Sobre esta base se fue conformando una extensa red de intercambios que llevó a una especialización regional de las economías indígenas y a una estrecha interdependencia de éstas entre sí y con la sociedad hispanocriolla. Estos trabajos permitieron dejar de lado la visión de las economías nativas como depredadoras y repensar el fenómeno del malón, que no habría sido una mera empresa económica fundada en el robo sino, con frecuencia, un hecho bélico destinado “a obtener el cumplimiento de una promesa o la reparación de un agravio” (Crivelli Montero 1991)³.

La interdependencia económica entre la sociedad blanca y las indígenas sólo era posible –como ya lo venían ilustrando los trabajos de los historiadores chilenos (cf. Villalobos 1982 y Villalobos et al. 1989)- en un contexto en el que prevalecieran las relaciones pacíficas. Tras una primera recolección de tratados de paz con los indios del Chaco (Miranda Borelli 1984) que venía a desmentir la afirmación del historiador norteamericano Charles Gibson según la cual los españoles, a diferencia de los ingleses, holandeses, franceses y portugueses, no habían firmado tratados con los pueblos indígenas americanos (Gibson 1978)⁴, las investigaciones de Abelardo Levaggi en la década de 1990 sacaron a la luz decenas de tratados con distintos pueblos indígenas del actual territorio argentino, que dieron por tierra con la imagen consagrada de tres siglos de guerra fronteriza ininterrumpida (cf. Levaggi 2000 y 2002; véase también Bustos, González y Peronja 1994 y Briones y Carrasco 2000).

³ El historiador chileno Leonardo León Solís (1986) distingue en cambio entre actos de guerra, por un lado, y por el otro *malocas* o *malones*, que caracteriza como incursiones cortas y por sorpresa de un reducido número de guerreros sobre estancias ganaderas con objetivos económicos. Esta nueva forma de violencia habría sido la consecuencia de la transformación progresiva de “los épicos guerreros de la Araucanía en maloqueros” atraídos por la riqueza ganadera pampeana (León Solís 1991: 65). Si bien señala la dificultad de establecer la identidad étnica de los indios maloqueros, este autor se inclina por un origen mayoritariamente trasandino e insiste en “la dimensión violenta de la araucanización de las pampas [...] durante el siglo XVIII” (León Solís 1986: 75, 85).

⁴ El historiador español Carlos Lázaro Avila también se interesó por el análisis comparativo de sociedades indígenas no sometidas al poder español con las cuales éste se vio obligado a firmar tratados: los araucanos de Chile, los chichimecas de México, los chaqueños, chiriguano y pampas del actual territorio argentino (cf. Lázaro Avila 1997).

Levaggi toma sin embargo la precaución de advertir que no pretende dilucidar, en su historia de las relaciones diplomáticas con las naciones indígenas, la cuestión de las denominaciones con las que éstas aparecen en las fuentes, dejando la cuestión al cuidado de los etnólogos (Levaggi 2000: 28). Gracias a estos trabajos, pueblos que hasta entonces habían figurado en la historiografía “como meros saqueadores objeto de expediciones *pacificadoras*”, aparecían como agentes históricos soberanos que “obligaron al sistema político-económico europeo a replantear sus directrices de dominación” (Lázaro Avila 1999: 645).

En Chile, una serie de historiadores encabezados por Sergio Villalobos y Jorge Pinto Rodríguez venían cuestionando el mito de la incesante guerra entre los Estados colonial e independiente y los “belicosos araucanos”. Los trabajos de la que dio en llamarse corriente de Estudios Fronterizos demostraron que tras un período inicial signado por la violencia, a partir de mediados del siglo XVII preponderaron distintos tipos de relaciones pacíficas, entre las que se destacaban las misiones religiosas (cf. Casanueva 1982 y Pinto Rodríguez et al. 1988), el comercio y, por su importancia política, simbólica y económica, los parlamentos (Méndez Beltrán 1982, Zapater 1989). En estas condiciones se forjó una “sociedad fronteriza formada por indígenas y criollos que compartían el territorio, conservando cada uno prácticas culturales y económicas que con el tiempo se habían tornado complementarias” (Pinto Rodríguez 1998). Frente al mito de la guerra permanente, Villalobos pretendió erigir el mito antitético de una “incorporación espontánea” de la Araucanía al Estado chileno, producto de las transformaciones experimentadas por la sociedad indígena a raíz del contacto fronterizo que la habrían vuelto cada vez más dependiente de la economía colonial (Villalobos 1982: 22)⁵.

⁵ Villalobos define a los pueblos indígenas como etnias (“agrupaciones humanas *de culturas menos desenvueltas*”) cuya interacción violenta o pacífica con la sociedad estatal habría constituido “un hecho menor, una perturbación momentánea [de la expansión de la cultura occidental] que careció de trascendencia” (Villalobos 1997: 1-2, la cursiva es mía), por lo que impugna el uso del concepto de relaciones interétnicas para designarla, prefiriendo el de “relaciones fronterizas”, donde la frontera sería “un amplio espacio donde se produce el contacto de una nación y una etnia” (idem: 16). Según este autor, “existe una historia nacional, de una colectividad compuesta por blancos y mestizos, constituida en Estado [...], que se ha impuesto a los grupos autóctonos [...]. Y esa es la historia en que hay que poner énfasis, porque al fin y al cabo representa el sentido evolutivo y es la que llega hasta nosotros...”. Los indígenas no sometidos quedan así fuera de la “historia nacional”, materia de estudio de los historiadores, mientras que el análisis de “las reacciones, cambios, adaptación y sufrimientos” de las etnias indígenas corresponde, según este autor, “a antropólogos y etnohistoriadores, poseedores de herramientas de precisión” (idem: 2-3).

Por su parte, el historiador León Solís –que desarrolló sus primeros trabajos al margen de la corriente de Estudios Fronterizos- subrayó la importancia de los conflictos intertribales que desgarraron a las sociedades indígenas impidiéndoles hacer frente común contra los españoles, sugirió que la violencia interétnica de la Guerra de Arauco no había desaparecido en el siglo XVIII sino que se había trasladado al este de los Andes tomando la forma de la *maloca* –entendida como sinónimo de *malón*- y atribuyó el establecimiento de un sistema regular de parlamentos al impacto de las reformas borbónicas tendientes a lograr la pacificación y el compromiso político entre ambas sociedades (León Solís 1986 y 1991)⁶. Según este autor, la corona española, motivada por consideraciones político-morales, intervenía en las guerras intestinas “para el bienestar de todos sus vasallos, incluidos los indios” (León Solís 1982: 54). A tal fin, las autoridades chilenas crearon una serie de instituciones mediadoras que intervenían para poner término a los conflictos suscitados entre grupos indígenas: los capitanes de amigos, los comisarios de naciones y los caciques gobernadores (León Solís 1982). Mientras que la hipótesis de Villalobos de que la interdependencia económica debía derivar necesariamente en decadencia cultural y subordinación política de los indígenas de la Araucanía ha sido abundantemente criticada⁷, los trabajos de León Solís han suscitado menos réplicas a despecho de sus afirmaciones a veces provocadoras y de su manejo no siempre riguroso de la evidencia documental. Pese a las limitaciones de ambos enfoques, esta serie de trabajos contribuyó a pensar de manera menos simplista y con criterio regional el tema de las relaciones interétnicas.

En los mismos años, y en forma paralela y autónoma, otro investigador chileno procuraba por primera vez escribir la historia “de los vencidos [...] esta historia olvidada, negada, silenciada por nuestras culturas intolerantes” (Bengoa 1985: 5). Partiendo del relato de los descendientes, remitiéndose a la memoria indígena reflejada en su tradición oral y complementada por el recurso a la documentación de la época para mejor contextualizar los recuerdos de sus informantes –que por esa

⁶ Carlos Lázaro Avila propone una interpretación más compleja de las razones que explican el recurso a los parlamentos con los indígenas no sometidos: evitar que se convirtieran en potenciales aliados de los rivales europeos de España, controlar las transacciones comerciales y el contrabando con esas poblaciones exteriores a las regulaciones del mercado colonial e impedir que se volvieran refugio para renegados, esclavos prófugos, delincuentes y cautivos aquerenciados. Lejos de ser una muestra de la benevolencia de la Corona española, esta política sería el resultado de la incapacidad colonial de someter militarmente a los indios de sus fronteras y al alto costo de tales guerras (Lázaro Avila 1999).

⁷ Algunas críticas a la postura de Villalobos pueden encontrarse en Foester y Vergara 1996, Boccara 1998 y Zavala 2000.

misma razón no se remontan más allá del siglo XIX-, José Bengoa pretendió hacer audible la voz de los mapuches. A partir de la década de 1990, cuando se conjugaron las transiciones democráticas, la conmemoración del quinto centenario de la conquista de América y las reformas constituyentes y legislativas que reconocieron derechos indígenas en el ordenamiento jurídico de varios países latinoamericanos, el fenómeno de reemergencias étnicas y las crecientes demandas mapuches contra los desalojos, la construcción de represas en sus territorios y la falta de participación en la toma de decisiones (cf. Bengoa 2007, Correa y Mella 2010) habilitaron la adopción de un enfoque y de un lenguaje cada vez más comprometidos. En un estilo adaptado al público no especializado y adoptando la mirada “de un amigo de los mapuches sobre los mapuches” (Bengoa 2007a: 16), este autor ha escrito acerca de la sociedad indígena prehispánica y el primer período de relaciones interétnicas en Chile hasta las paces de Quilín en 1641 (Bengoa 2003), tratado que considera “uno de los documentos más importantes de la Historia de Chile” porque al reconocer la frontera del Bío Bío “estableció un modelo de relaciones entre mapuches y españoles” que duró casi dos siglos y medio (Bengoa 2007a: 7, 10). Al publicar en versión facsimilar la síntesis de los puntos acordados en Quilín, Bengoa pretende poner en manos de “los propios mapuches [...] una herramienta importante en pro de sus reivindicaciones” (Bengoa 2007a: 10). Buscando las raíces de la larga historia de desencuentros entre los mapuches y la sociedad chilena independiente que perduran hasta la actualidad (Bengoa 2007b), sus trabajos toman un carácter militante que se ubica en las antípodas de los presupuestos de la corriente de Estudios Fronterizos, la cual postulaba que la asimilación espontánea había llevado a los indígenas “a reducir su resistencia y, finalmente, a aceptar de alguna manera la intromisión hispana y chilena” (Villalobos 1989: 30).

Postura que algunos representantes de esa escuela fueron abandonando gradualmente, en la medida en que, como Bengoa, se vieron interpelados por la vigencia y la intensidad de los reclamos mapuches en el Chile post-dictatorial. Una democracia que no comprenda la génesis de los conflictos y que siga reaccionando “con la misma ceguera e intolerancia del siglo pasado”, ignorante del devastador efecto en la sociedad indígena de “la construcción de un Estado y una nación que aplastó la diversidad”, será incapaz de completar el proyecto inconcluso de los

dirigentes decimonónicos de crear un verdadero Estado nacional, conformándose con “un Estado de facciones que no logra involucrar a toda la población chilena”. Ese “Estado de faccionalismo [...] pone en tela de juicio la fortaleza de la nación” y “mantiene abierta una herida” causada por una interminable serie de injusticias y discriminaciones (Pinto 2000: 7, 11, 229)⁸.

Más allá de sus discrepancias en la interpretación de la historia de las relaciones interétnicas, los historiadores chilenos coinciden en tratar de modo somero el tema de las identidades étnicas. Villalobos (1989a) distingue “araucanos” de “huilliches” –gentes del sur- y de “pehuenches” –gentes de los pinares-, lo que presupone acotar la Araucanía al territorio situado entre los ríos Bío Bío y Toltén, excluyendo el área cordillerana, hábitat de los pehuenches, y el sector meridional, entre el Toltén y el golfo de Reloncaví, patria de los huilliches. Considera a los pehuenches un pueblo montañoso distinto del araucano pero fuertemente influenciado por éste ya desde el siglo XVI (Villalobos 1989b). León Solís, que en sus trabajos de la década de 1980 se refería a los “araucanos”, o con más frecuencia a “los indígenas de la Araucanía”, incluye en cambio en este conjunto a pehuenches, costinos, llanistas y huilliches. La Araucanía de León Solís es pues geográficamente mucho más vasta que la de Villalobos. En la década siguiente, los términos cambian, probablemente como reflejo de la creciente visibilidad de la cuestión indígena en Chile. A “araucano”, León Solís empieza a preferir el etnónimo “mapuche”, que englobaba como otros tantos segmentos en competición a llanistas, huilliches, pehuenches, costinos y arribanos (cf. León Solís 1991)⁹. Ya desde 1988 Jorge Pinto optó por “mapuche” en el mismo sentido en que Villalobos usaba “araucano” (es decir, sin incluir a pehuenches ni a huilliches), aunque más adelante, además de usar el término con ese sentido estricto, emplea la expresión “pueblo mapuche” con una acepción amplia e inclusiva para referirse al conjunto de la población indígena que habitaba al sur del Bío Bío, por oposición a los “huincas” o “no mapuches” (Pinto 2000 109, 122). José Bengoa postula una identidad entre mapuches (o “antiguos mapuches”) y araucanos en su

⁸ Otros intentos de comprender las raíces históricas del conflicto mapuche contemporáneo en el contexto de la transición de Chile a la democracia en Casanueva 1998 y Casanova Guarda 1998.

⁹ En su libro consagrado a los pehuenches de Malargüe, León Solís trata de los sangrientos conflictos que opusieron a huilliches y pehuenches durante el siglo XVIII –que interpreta como una lucha por el control de los pasos cordilleranos y los recursos procedentes de las pampas-, pero no profundiza el tema de las identidades étnicas, ya que “estos conflictos carecían de un perfil étnico nítido, debido al intenso mestizaje y mutua aculturación que experimentaron ambas comunidades durante el siglo XVIII” (León Solís 2001: 2).

sentido más amplio y una continuidad histórica ininterrumpida entre estos y los mapuches actuales, al punto de afirmar que hay evidencias “de que, alrededor de los años 500 a 600 a.C. ya existía una cultura que se puede denominar mapuche” (Bengoa 1985: 14).

Considerando que las apelaciones de araucanos o mapuches están ausentes en la inmensa mayoría de los registros documentales de los siglos XVI a XVIII, llama la atención la naturalidad con que se usan estas designaciones cuanto menos anacrónicas y el esencialismo que sobreentienden. Tal empleo, sin embargo, se debe a que el tema que en el fondo preocupa a gran parte de estos autores en el contexto de re-emergencia y militantismo étnicos inaugurado en la década de 1990 es el de la identidad nacional chilena. Constatando que “nos une el territorio pero no necesariamente un discurso cohesionador acerca de lo que somos” (Bengoa 2006: 115), la reflexión de los historiadores chilenos gira en torno a una serie de preguntas de candente actualidad política: ¿cómo ha sido representado el indígena en el imaginario colectivo a lo largo del tiempo? (Casanova Guarda 1998; Casanueva 1998). ¿Qué lugar se reservó al pueblo mapuche en la construcción del Estado y la nación chilena? ¿Cómo se pasó de la inclusión simbólica de los antiguos araucanos, erigidos en modelos de coraje y amor a la libertad por los patriotas que lucharon por la independencia, a la exclusión social, económica y política del cuerpo de la nación reservada a sus descendientes? ¿No debemos buscar en el proceso de despojo y de agresión del que históricamente fueron víctimas, en la negación de su aporte a la construcción del país y al carácter mestizo de la identidad nacional las raíces del conflicto no resuelto que hoy nos aqueja? (Pinto 2000). “En nuestro país continúa pegada a nuestra piel una profunda angustia acerca de nuestro pasado, que afecta nuestra acción colectiva”, admite José Bengoa (2006: 15). El desafío de la sociedad chilena, apegada a los valores de la libertad y de la igualdad, es reconocer en la diversidad “el tercer pilar articulador de la construcción democrática moderna y de lo que podría ser nuestro ideal de comunidad”, ideal que debe dar “respiro para las múltiples identidades y comunidades que forman el país” (ídem: 17, 19). En Chile, concluye este autor, el relato indígena apela a una memoria profunda “que no ha sido incorporada ni a los ritos ni a la memoria e identidad ritualizada ni tampoco al discurso nacional”, lo que conduce inevitablemente a la elaboración de un discurso paralelo y opuesto” (ídem: 110). Aparecen así mapuches que no se identifican como

chilenos y levantan banderas de autonomía política y territorial y chilenos que tienen miedo al mapuche y le endilgan el mote de terrorista. Frente a los esfuerzos estatales por construir un discurso que uniformiza a los habitantes de su territorio y frente al embate homogeneizador de la globalización, Bengoa rescata el valor de la diversidad y subraya que las identidades son procesos en permanente construcción, proyectos y no esencias fijas, que otorgan sentido a los individuos y colectividades (ídem: 138). En ese contexto de erosión de la vieja noción de identidad nacional, los mapuches “expresan las nuevas formas de integración en la diversidad, no necesariamente relacionadas con la unidad del Estado y la homogeneidad de la Nación”, a las que se oponen (ídem: 160).

En paralelo a estas reflexiones históricas y filosóficas sobre la formación y la esencia de la sociedad chilena y en un mundo brusca y violentamente sacudido por el renacer de identidades que se creían sepultadas bajo otras identificaciones nacionales (desintegración de la Unión Soviética, guerra y limpiezas étnicas en la ex-Yugoslavia, genocidio Ruandés, bombardeo químico contra los kurdos de Iraq...) o que se suponía disueltas en categorías sociales no étnicas como las de campesinado o clase trabajadora, el tema de las identidades indígenas en Chile interpeló a los antropólogos José Manuel Zavala y Guillaume Boccara. Ambos intentaron deconstruir la mítica imagen del guerrero araucano y comprender las razones de la vitalidad histórica del pueblo mapuche. El primero, descartando el etnónimo de araucano y consciente del anacronismo que implica utilizar retroactivamente el término mapuche, elige sin embargo explícitamente el “que hoy es reconocido por aquellos a quienes designa como siendo su nombre verdadero, a saber mapuche” (Zavala 2000: 13)¹⁰. De este modo proporciona una forma de reconocimiento que legitima el discurso indígena sobre su propia identidad y brinda profundidad histórica a sus demandas presentes. Guillaume Boccara, partiendo de las mismas constataciones, encuentra que el término con que más probablemente se autodesignaban en el siglo XVI los habitantes de los territorios situados entre el Bío Bío y el Toltén es el de “reche”, “gente auténtica”. La transformación histórica de esos reche en mapuche se fue dando en el contexto de los cambios sociales, económicos, militares, políticos e ideológicos inaugurados por la conquista española,

¹⁰ En trabajos más recientes, Zavala adopta la designación “araucano-mapuche”, juxtaposición que, “sin ser idónea [...], vincula las dos designaciones utilizadas en épocas distintas” con la ventaja de “clarificar una situación terminológica confusa” (Obregón Iturra y Zavala 2009: 9).

en parte endógenos –resultantes de procesos de fisión de un grupo originario, fusión de un segmento con un segundo grupo o asimilación de individuos sueltos, así como de las transformaciones políticas y las formas de definición identitaria de un mismo grupo a través del tiempo, procesos designados como *etnogénesis* (Boccara 2002: 71)¹¹-, en parte fruto de operaciones clasificatorias de los agentes colonizadores quienes, a través de la escritura y otros dispositivos de poder, tendieron a fijar las movedizas realidades que observaban, a sobredimensionar su coherencia cultural, y a ordenarlas a semejanza de sus propias concepciones, operaciones que designa con el término de *etnificación* y que tienen por finalidad el erigir a esas entidades étnicas como contraparte en las negociaciones políticas. La etnificación sería por lo tanto una conversión identitaria producto de manipulaciones coloniales que buscan crear entidades socio-políticas concebidas como culturalmente homogéneas e inscritas en un espacio bien delimitado (Boccara 2002: 52-57). Otro fenómeno de manipulación de identidades étnicas propio de la situación colonial es la *etnización* o lectura de los fenómenos sociales y políticos nativos a partir de un prisma racial o étnico-cultural a través del cual la sociedad “blanca” asigna identidades, rasgos culturales y de carácter, circunscribe territorios e interpreta los conflictos entre indígenas en términos étnicos (Boccara 2002: 69)¹².

El caso de los mapuche muestra que, lejos de ser una esencia inmutable, la identidad es producto de un largo proceso de reconstrucción estratégica, de intercambios biológicos y de invención de sí fuertemente influido por los dispositivos de poder puestos en práctica por el Estado colonial. En este contexto, los pehuenches, inicialmente distintos de los reche, habrían sufrido un proceso de mapuchización progresiva, integrándose gradualmente al espacio político de la emergente etnia mapuche (Boccara 1998: 360-361).

En síntesis, para los investigadores argentinos, estos numerosos aportes de los historiadores y antropólogos chilenos tuvieron el gran mérito de sustituir la clásica imagen de la frontera como límite de separación entre la “civilización” y la “barbarie”

¹¹ Sobre la historia del concepto de etnogénesis desde que William Sturtevant lo acuñara en 1971 para relatar la emergencia de los seminolas, véanse Boccara 2002: 56-57 y Escolar 2007: 26-29. Este último propone una actualizada discusión teórica.

¹² No confundir la noción de etnización que usa Boccara y que retomaremos en este capítulo con el concepto de etnicización propuesto por Briones (2004: 74), que remite a “aquellas formas de marcación que, basándose en ‘divisiones en la cultura’ en vez de ‘en la naturaleza’ [como es el caso de la racialización], contemplan la desmarcación/invisibilización y prevén o promueven la posibilidad general de pase u ósmosis entre categorizaciones sociales de distinto grado de inclusividad”.

por la de “un vasto espacio geográfico y social en el que se desarrollaba un complejo conjunto de relaciones entre esos mundos en contacto, relaciones que afectaban por igual a ambas sociedades” (Mandrini 1991b: 142)¹³. En ese espacio geográfico y social proliferaron diversos “tipos fronterizos” –“grupos o fuerzas provenientes de las sociedades en contacto, que maduran y subsisten al amparo de él”- que cumplían importantes funciones de mediación cultural (cf. Pinto Rodríguez et al. 1988 y León Solís 1989-90 y 1991). Otro aporte fundamental fue el trascender la rigidez mental impuesta a las investigaciones por los modernos límites internacionales para adoptar un enfoque regional -enfoque que también propulsaba la antropóloga argentina Martha Bechis (1984)¹⁴ - y para colaborar estrechamente con sus colegas argentinos en el marco de coloquios regulares y asociaciones profesionales binacionales, así como en la elaboración de proyectos de investigación y de publicaciones conjuntas. *Last but not least*, desde mediados de la década del 90 buena parte de los avances realizados en la investigación sobre el pasado de las relaciones con los indígenas no sometidos partían explícitamente de interrogantes contemporáneos acerca de la identidad nacional y se vinculaban con la búsqueda de soluciones creativas y pacíficas al largo y aún vigente conflicto entre indígenas y Estado. Con toda evidencia, “son las luchas, los *jeux* y *enjeux* políticos y culturales del presente los que condujeron a una relectura del pasado colonial” (Boccara 2005: 31).

Este contexto político y académico explica el interés de los historiadores argentinos actuales por el fenómeno de los espacios de frontera, que algunos prefieren designar como *middle ground* (White 1991: X) o “zonas de contacto” (Pratt 1997: 26). Descartando la imagen turneriana de límite y línea de avance de una sociedad dinámica y agresiva sobre otra condenada a disolverse, estos estudios optan por el análisis de las relaciones sociales que caracterizaron a tales ámbitos (Nacuzzi 2010) conformados como “mosaicos étnicos” en los que se desenvuelve una “cultura de contacto” donde la coexistencia no implica ausencia de conflicto (González Coll 1996).

¹³ Por cierto que el interés por los espacios fronterizos tanto en Chile como en Argentina debe inscribirse en lo que Guillaume Boccara califica como “boom” de los estudios dedicados a todas las fronteras americanas (Boccara 2005: 29).

¹⁴ Reconociendo que “los límites jurídicos y/o geográficos resultan siempre inadecuados para la cabal comprensión de los fenómenos socioeconómicos que se vuelven ininteligibles en la rigidez de un espacio dado porque nunca comienzan y terminan en él”, se parte de considerar la región “como un sistema abierto, sólo comprensible en las relaciones de y con la totalidad”, donde los agentes locales interactúan con otros, procedentes de contextos más amplios (Bandieri 1993: 111).

Adquieren así protagonismo los “indios amigos”, “aliados” y “fronterizos” (Ratto 1994, 1998; Jiménez y Villar 1996, Roulet 1999-2001, De Jong 2010, 2011), agentes esenciales de toda política de acuerdos negociados entre indígenas e hispanocriollos, así como diversos grupos de blancos y mestizos que actuaron como mediadores y *passeurs* culturales en las *tolderías* y en los pueblos de campaña: criollos “aindiados” (Jiménez y Villar 1997, Jiménez 1998), renegados y ex-cautivos devenidos en *lenguaraces*, *baqueanos* o *pulperos* (Mandrini 2006, Mayo 1996 y 2000, Roulet 2003, Salomón Tarquini 2004, Villar y Jiménez 2005) -equivalentes rioplatenses de los “*afuerinos*” que estudia León Solís para Chile (2006)-, “señores de guerra” amparados en vastas redes sociales que envolvían tanto a la sociedad cristiana como a la indígena (Míguez 2003), cautivos y cautivas indígenas retenidos y explotados por la sociedad estatal (Aguirre 2007), caciques y jefes de frontera fungiendo de interlocutores válidos en la comunicación intercultural (Nacuzzi 2002b, Roulet 2002, Ratto 2005), así como mediadores nativos que hacían lo propio en las *tolderías* (Roulet 2009). Calladas actrices del fenómeno del mestizaje propio de estos espacios fronterizos, las cautivas blancas e indias suscitan creciente interés (Ginóbili 1996, Bjerg 2007, Aguirre 2007, Roulet 2008). Más allá de la realidad vivida por estos personajes fronterizos, rara vez acordes a la visión romántica posmoderna del “cruzador de fronteras” que incorpora en el propio sí mismo la riqueza de la diversidad (Jelin 2000), las investigaciones se interrogan asimismo sobre la subjetividad del ojo externo que mira al “otro” y lo describe, ya se trate de criollos o europeos que nos legaron imágenes duraderas acerca del mundo indígena (Navarro Floria 1994, 1996, 1998, 1999, 2000; Roulet 2004) como de los nativos, cuya visión acerca de los “blancos”, aunque evasiva, puede ser rastreada en los textos (cf. Irurtia 2002 y 2010).

Fenómeno histórico acotado en el tiempo, poblado de criollos, indígenas, mestizos y negros, el mundo fronterizo se nos revela hoy “abierto y conflictivo” (Míguez 2003), permeable, poroso, “cruzado por múltiples líneas de interacción, aculturación e influencias recíprocas” (Quijada 2000b: 60), espacio de transición donde lo característico fuera quizás la falta de dominación, de normatividad y de sanciones legales efectivas tanto por parte del Estado como por parte de las autoridades políticas nativas (Boccarda 2005, Roulet 2006).

A pesar de las múltiples direcciones que tomó la investigación sobre los espacios de frontera en los últimos años, el tema de las identidades étnicas en su relación con la formación de la identidad nacional no ha suscitado entre los historiadores argentinos la atención que merece¹⁵. Forma primera de recorte y clasificación de la alteridad que permite diseccionarla y ordenarla para mejor enfrentarla y, en lo posible, dominarla, la cuestión de las etnicidades quedó como patrimonio privilegiado de los antropólogos¹⁶. Estos manifestaron desde las primeras décadas del siglo XX una verdadera fascinación por desentrañar el galimatías etnográfico y la diversidad lingüística que presenta el mundo indígena pampeano-patagónico. Los trabajos de los primeros etnógrafos –Harrington (1968, 1946), Escalada (1949), Vignati (1936a y b), Casamiquela (1965, 1985, 2007), Canals Frau (1953)- procuraron establecer los límites geográficos y los rasgos culturales de grupos que consideraban condenados a una inevitable desaparición, basándose en entrevistas con hablantes de las lenguas patagónicas, en la hipotética reconstrucción de genealogías y en la lectura de un conjunto acotado de textos producidos por viajeros que recorrieron la región entre mediados del siglo XVIII y vísperas de la “conquista del desierto” (los jesuitas Falkner y Sanchez Labrador, funcionarios coloniales como Villarino, Viedma y Azara o el alcalde Luis de la Cruz, viajeros extranjeros como d’Orbigny, Cox y Musters o agentes estatales con pretensiones científicas como Moreno y Zeballos). Más allá de sus discrepancias puntuales en cuanto al “verdadero gentilicio” y la territorialidad de cada grupo, estos autores sistematizaron un panorama etnológico confuso, esencialista y ahistórico –en la medida en que proyectaron su presente etnográfico hacia el pasado (Nacuzzi 1998: 51)-, panorama que sin embargo se impuso como autoridad indiscutida hasta años recientes: la región patagónica habría sido habitada originalmente por los tehuelches –subdivididos regionalmente- mientras que la pampa por grupos de origen incierto –los llamados pampas en la llanura bonaerense

¹⁵ Una excepción reciente son los trabajos de Julio Vezub (2006 a y b ; 2007), quien intentó discernir en un corpus documental originado en la sociedad manzanera qué papel jugó la etnicidad para los propios actores, llegando a la conclusión de que ésta revestía menos relevancia para aquellos que las redes de parentesco y la territorialidad, verdaderas claves de la complejidad social en Patagonia : “No se trata de negar el peso de las identidades, sino de advertir la crisis de las taxonomías de la etnografía clásica” (Vezub 2006b).

¹⁶ Pese a las convergencias temáticas y metodológicas que han ido desarrollando al calor de su colaboración en el terreno de la etnohistoria de los espacios de frontera, historiadores y antropólogos mantienen sin embargo sus respectivos “cotos de caza”: a grandes rasgos y salvando honrosas excepciones (i.e. Delrío 2010), una tendencia a ocuparse más de las relaciones interétnicas desde la perspectiva “huinca”, por parte de los primeros, y una predilección por los temas de la economía, la estructura sociopolítica, la guerra y los fenómenos de emergencia étnica por parte de los segundos.

y cordobesa, los puelches mendocinos-, fuertemente araucanizados en tiempos posteriores a la conquista española (cf. Nacuzzi 1998: 98-99).

A partir de la década del 1930, en un contexto de auge del nacionalismo argentino y de apogeo de la escuela histórico-cultural en los estudios antropológicos, cobró un aura de prestigio académico el concepto de “araucanización” de las pampas (Lazzari y Lenton 2000), entendido como la sustitución gradual de la población pampeana originaria por pobladores procedentes de Chile, quienes impusieron varias de sus características culturales -en particular la lengua mapudungun-, al tiempo que transformaban otras propias abandonando el sedentarismo y la agricultura para reconvertirse en cazadores nómades que también pillaban el ganado manso de las estancias. Como lo señalan estos últimos autores, el concepto de araucanización lleva implícita “una amenaza de polución”, de pérdida de originalidad y de degeneración de las culturas aborígenes sometidas a su influjo.

La imagen consagrada por el concepto de araucanización está siendo fuertemente cuestionada: Eduardo Crivelli Montero (1994: 15) demostró que “la penetración araucana en las llanuras no significó la sustitución drástica o el sojuzgamiento general de la población preexistente” sino que fue “un proceso de infiltración y de fusión, que comprendió alianzas tanto comerciales como matrimoniales” mientras que Sara Ortelli (1996) estudió las transformaciones internas en la organización económica y territorial de los grupos pampeanos que favorecieron la adopción de elementos culturales exógenos, tanto europeos como araucanos, llegando a la conclusión de que la llamada “araucanización” es más bien una construcción de los etnólogos que una realidad histórica. El propio Rodolfo Casamiquela, etnólogo convencido de que la araucanización “es un hecho unánimemente aceptado” gracias a pruebas tan irrefutables como la toponimia y la documentación, constata sin embargo como hecho curioso que no hay pruebas arqueológicas que la sustenten y concluye que no hubo una conquista armada de pueblos pampeanos y patagónicos por parte de los araucanos sino un proceso de metamorfismo étnico que siguió múltiples etapas (Casamiquela 1995: 2-3). Mandrini (2002, 2008), por su parte, señala que bajo ese término se suelen englobar procesos distintos aunque relacionados: la incorporación de elementos culturales trasandinos por parte de grupos pampeanos mediante relaciones de parentesco, matrimonios interétnicos e intensos procesos de mestizaje y, tras la ruptura del equilibrio colonial

generada por el proceso revolucionario, el asentamiento masivo al este de la cordillera de grupos mapuches. Lazzari y Lenton (2000) subrayan, por último, que los enunciados acerca de la araucanización constituyen “una formación discursiva [...] que articula y da significación a la ‘reciente penetración de una etnia/cultura de origen extranjero’ en un espacio-tiempo identitario nacional”, lo que tiene por efecto legitimar una percepción de los grupos araucanos o mapuches en territorio argentino como “invasores”, “extranjeros” o, “en el mejor de los casos ‘recién llegados’”. Esta maniobra constituye una “tentativa autoritaria de delimitación moral tanto entre lo étnico (indígena) y lo no-étnico (nacional), como entre los diversos grupos étnicos indígenas de la zona según un parámetro de aloctonía/autoctonía”. La controversia sobre la aboriginalidad de los araucanos –que curiosamente también había sido agresivamente cuestionada a principios del siglo pasado en el mismo Chile, donde se los llegó a describir como “un pueblo guerrero [que] se incrustó como cuña en la cultura [chíncha-diaguita] a la altura de Cautín, cortándola en dos porciones”¹⁷- trasciende así los límites nacionales: caracterizada como un Otro irreductible, excluida de la construcción imaginaria de la comunidad nacional, la “gente de la tierra” es estigmatizada como extranjera a ambos lados de la cordillera (cf. Escolar, Delrío y Malvestitti 2010). En palabras de Lazzari y Lenton, la relación entre el discurso etnológico y el /los discurso/s nacional/es “echa luces sobre las paradojas identitarias sobre las que se construye la ‘cuestión indígena’ en la actualidad”.

Si la cronología y las modalidades de la llamada araucanización de las pampas, así como los fundamentos ideológicos del concepto en sí mismo se prestan a debate, los conocimientos históricos acerca de los demás grupos que poblaban el territorio pampeano, cordillerano y patagónico antes y durante ese proceso siguen

¹⁷ Francisco Antonio Encina. 1954. *Historia de Chile*, I, cap. III, acápite 3°. Santiago: Ed. Nascimento, citado por Bengoa 1985: 12. Ricardo Latcham, ingeniero inglés, arqueólogo y uno de los fundadores de la etnología chilena, emitió en 1908 la hipótesis de que el pueblo conocido como araucano, ocupando el territorio entre los ríos Itata y Toltén, había inmigrado de las pampas argentinas (Latcham 1929: 250). Años más tarde reflató la tesis de su contemporáneo, el arqueólogo alemán Max Uhle, de un posible origen brasileño de los araucanos inferido de la presencia en ambas lenguas de la palabra *co*, con idéntico significado: agua. En el mismo artículo, en apoyo de su hipótesis de que “el pueblo araucano verdadero fuese advenedizo en la zona que ocupaba entre el Bío Bío y el Toltén” daba cabida a una serie de opiniones de otros estudiosos, entre los cuales Horacio Lara, autor de una *Crónica de la Araucanía* en 1889, quien afirmaba con vehemencia digna de sus pares argentinos que “no data de muy remotos siglos la radicación de la actual raza araucana. Parece que la familia de los araucanos invadió nuestro territorio en lejanos tiempos en que yacía otra raza en nuestro suelo la que fue subyugada y absorbida por la araucana” (Latcham 1930: 246, 258). En Chile, la tesis de la aloctonía de los mapuches fue reproducida durante décadas en los libros escolares, antes de ser definitivamente abandonada (Bengoa 1985: 13).

siendo muy limitados, pese a algunos avances auspiciosos. Las etnicidades son descritas como realidades objetivas y evidentes, que existen de manera autónoma e independiente del contacto interétnico, y no como producto de éste, como otros tantos resultados de un proceso de categorización que refleja el modo en que la sociedad dominante veía y clasificaba al complejo mundo indígena para mejor operar en sus intersticios. “Los estudiosos han tendido a deshistorizar los actos de dominación, construcción simbólica y territorialización realizados por los agentes coloniales” (Boccaro 2005: 34).

Mientras que el fenómeno de las re-emergencias étnicas interpela a varios antropólogos (cf. Briones 1988, 1989; Radovitch y Balazote 1992 y Kradolfer 2011 para los mapuches; Escolar 2000, 2007 estudiando a los huarpes; Hirsch 2000 a los guaraníes de Salta y Lazzari 2012 a los ranqueles, entre otros), sólo un puñado de investigadores ha abordado la cuestión de las identidades étnicas pampeano-patagónicas en el período hispánico. Lidia Nacuzzi (1998, 2002a) ha procurado desmontar las categorías utilizadas por la etnografía clásica para asignar identidades a los grupos indígenas, proponiendo dejar de lado esas adscripciones, evitar el considerar las pertenencias étnicas como esencias inmutables, restituirles su carácter histórico, variabilidad y apertura al cambio, y volver a las fuentes de archivo, cuyo caudal de información dista mucho aún de haber sido cabalmente explotado. Su paciente reconstrucción de las “identidades impuestas” parte de un cuidadoso examen acerca de la composición social de los grupos, en particular en torno a sus jefaturas, y de su territorialidad. Con similar espíritu analítico trabajó Guillame Boccaro (2002) abordando la etnogénesis de los ranqueles, entre quienes verificó igualmente maniobras de etnificación por parte de las autoridades hispanocriollas, es decir manipulaciones políticas tendientes a cristalizar elementos culturales y políticos anteriormente fluidos en una construcción tipificada como “nación ranquel”. Martha Bechis (2003, 2004) llamó la atención sobre el doble uso (como adjetivo personal negativo y como gentilicio) del término *auca* en la documentación del siglo XVIII, que debería alertarnos sobre la presencia de un proceso denominativo de “auquización” de los pampas por el que ciertos grupos locales fueron incorrectamente considerados como mapuches o araucanos. Yo misma he propuesto recientemente un abordaje preliminar del tema de la percepción de las identidades étnicas colectivas e individuales en la obra del alcalde chileno Luis de la Cruz (Roulet 2011).

Estos trabajos proponen lecturas críticas y contextualizadas de la documentación histórica y muestran la factibilidad de un análisis diacrónico del fenómeno de atribución de identidades, así como de los procesos de etnogénesis y etnificación que no pueden ser desvinculados del contexto colonial en el que se originan y cobran sentido. Si, por un lado, se advierte una notable fluidez de las identidades y una intensa movilidad de los individuos a través de las fronteras étnicas, se constata por el otro una serie de operaciones discursivas tendientes a “conocer a la vez que construir el ser social indígena con el fin de poder actuar sobre este último de manera eficiente y positiva” (Boccaro 2005: 40)¹⁸. Si bien las manipulaciones coloniales en la fabricación de etnicidades contrastantes resultan omnipresentes, no son las únicas que operan ya que los propios actores indígenas, como pretenderemos demostrar en esta tesis, formulan distinciones, crean alteridades y se posicionan diferentemente frente al poder colonial y a los demás grupos indígenas. No son meros objetos de operaciones clasificatorias generadas por agentes estatales sino protagonistas que ponen en juego sus propias categorías para autodefinirse, así como para distinguir y caracterizar alteridades en función de sus objetivos políticos en cada región y coyuntura.

Para abordar esta compleja temática, concentraremos nuestra atención en un período breve pero crucial: la primera década del siglo XIX, última de la era colonial, durante la cual se anticipan los primeros sobresaltos de la crisis de emancipación. En esos años, una serie de viajeros logró recorrer, al menos parcialmente, los territorios indígenas contiguos a la línea de fronteras entre las ciudades chilenas de Talca y Concepción y las rioplatenses de Mendoza, Córdoba, Melincué y Buenos Aires, penetrando en espacios que durante siglos habían quedado sustraídos a la mirada colonial. Las observaciones geográficas y etnográficas que contienen los diarios de viaje de Santiago de Cerro y Zamudio, José Barros, Justo Molina, Esteban Hernández, Joseph Sourryère de Souillac y Luis de la Cruz y su correspondencia con las autoridades mandatarias en Chile y Buenos Aires permiten apreciar qué imágenes llevaban consigo al aventurarse tierra adentro, en qué contexto

¹⁸ Para una actualizada discusión del concepto de etnogénesis véase Escolar 2007: 26-29. Según Brooks (2002: 37), que describe el surgimiento histórico de comunidades étnicas en el sudoeste de los actuales Estados Unidos, las etnicidades resultaban a menudo del intercambio biológico, de la reconstrucción estratégica y de la invención política en la medida en que la esclavitud sexual, la penetración del mercado y las políticas de pacificación estatales cerraron ciertas vías de identidad mientras favorecían otras. Su análisis es pertinente también para el extremo meridional de América.

sociocultural debieron moverse y qué conocimientos empíricos adquirieron acerca de los grupos indígenas que encontraron y acerca de las relaciones que éstos mantenían entre sí y con sus vecinos criollos. En ellos se vislumbran asimismo los diferentes proyectos que debatían las élites de ambas jurisdicciones sobre el destino de los territorios libres del sur y de sus habitantes, proyectos que se verían postergados por las guerras de la independencia pero que seguirían inspirando a los tomadores de decisión del nuevo Estado en vías de construirse como nación.

Este corpus documental brindó al gobierno surgido de la Revolución de Mayo la materia prima para la reflexión acerca de la política a adoptar acerca de los indios del sur. Complementado con otras fuentes de archivo del mismo período, refleja también la agencia indígena ante los planes coloniales buscando diversas formas de acomodamiento que facilitaran el intercambio de regalos, la protección militar ante enemigos comunes, el establecimiento de relaciones comerciales y diplomáticas regulares y la mediación hispánica en los conflictos con otros grupos nativos, al tiempo que preservaran el control territorial indígena sobre los espacios en disputa. A través de estos textos advertimos que los indios con quienes tratan los viajeros, de objeto pasivo de observación, pasan a ser sujetos activos que proponen acuerdos, formulan condiciones, encauzan y ponen límites precisos a la empresa colonial en sus territorios.

Para analizar este corpus documental recurriremos a distintos aportes metodológicos. La investigación se inscribe en primer lugar en una historia de fronteras, entendidas como el terreno de encuentro y contienda (Weber y Rausch 1984, Guy y Sheridan 1998) en el que se confrontan las respectivas representaciones que una sociedad se hace de la otra a través del contacto personal directo y con la mediación de *go-between*s o *passeurs*, individuos culturalmente mestizos que pueblan los “espacios intermedios” y resultan indispensables para el diálogo entre culturas (Merrell 1999, Gruzinski 1999, White 1991). Buscando obtener ventajas personales de su papel de intermediarios, estos personajes traducen palabras, gestos y aspiraciones de las partes, interpretándolas y distorsionándolas con frecuencia (Murray 1991, Richter 2003). A menudo invisibles en las fuentes e ignorados en la reconstrucción histórica, estos “cruzadores de fronteras” son el ineludible filtro a través del cual pasó la información recogida en nuestras fuentes.

Cada uno a su manera, los relatos de estos viajeros ilustran las posibilidades y los límites de la mediación cultural en los espacios fronterizos. A través de sus testimonios -y de sus silencios- procuraremos acceder, con un enfoque etnohistórico “que se ocupa del otro social desde la perspectiva de la etnicidad y considerando sus transformaciones a través del tiempo” (Lorandi y del Río 1992: 10), a las visiones indígenas de la identidad y la territorialidad. Esto implica “decodificar constantemente los enunciados que generalmente son expresados por una persona de una cultura pero que nos remiten a situaciones [...] producidas o pensadas por otras personas, que pertenecen a su vez a otra u otras culturas” (ibídem: 32). Tal tarea de decodificación debe atender en particular a la reducción “de la voz y del discurso indígena en y a través de la escritura de tradición europea” que implica una serie de operaciones: la traducción desde la lengua nativa al castellano, el traslado de un discurso oral -por naturaleza efímero- a una versión escrita fijada en una “versión definitiva” (forzosamente suscita y acorde a las formas gramaticales del castellano) y la sustitución de una lógica occidental a la indígena en la exposición narrativa de los hechos, lo que autoriza a hablar de un “cautiverio del discurso indígena” (Lienhard 1998: 10).

Teniendo en cuenta estos recaudos metodológicos y siguiendo la propuesta de Lidia Nacuzzi (1998, 2002a), abordaremos el tema de la etnicidad dejando de lado los rótulos atribuidos por la etnografía clásica para concentrarnos en la información provista por nuestras fuentes, debidamente contextualizada, considerando que todas las designaciones “sugieren un falso sentido de pureza étnica o de continuidad étnica”, cuando la realidad era que “la gente se encontraba y se mezclaba, se volvía bilingüe o multilingüe y se movía hacia adentro y hacia afuera de los grupos étnicos” (Weber 2005: 16). Según este enfoque -que retoma el planteo de Barth (1976) acerca de la persistencia de las fronteras étnicas a pesar de los flujos de personas que las atraviesan y del cambio de contenidos culturales-, “es la sociedad la que define la etnicidad del individuo -tanto la del miembro como la del *outsider*- y no los individuos quienes cristalizan la identidad étnica de una sociedad [por lo que] no puede haber un individuo ‘étnico’ sino únicamente grupos étnicos” (Stavenhagen 1990: 9). Es esta “relación dialéctica entre definiciones exógena y endógena de la pertenencia étnica lo que hace de la etnicidad un proceso dinámico siempre sujeto a redefinición y a recomposición” (Poutignat y Streiff-Fenart 1995: 155). En estos

incesantes procesos de redefinición étnica juegan un papel crucial los mestizajes, las guerras intertribales, las alianzas políticas, militares y matrimoniales, el comercio, la memoria y las manipulaciones de las autoridades coloniales (Nacuzzi 1998, Roulet 2011).

De ahí que, intentando superar la perspectiva histórica de corta duración que aportan los viajeros mediante el cotejo de sus diarios con otras fuentes de archivo, queramos prestar especial atención a los símbolos de diferenciación, es decir, las diferencias que perciben unos grupos respecto de los demás, lo que “dicen del Otro”, poniendo el énfasis en diferencias emblemáticas que generan diversidad étnica allí donde una mirada exterior tiende más bien a advertir cierta homogeneidad cultural (Poutignat y Streiff-Fenart 1995: 141). Seguimos a estos autores en la convicción de que “la existencia y la realidad de un grupo étnico no pueden ser probadas sino por el hecho de que se designa a sí mismo y es designado por sus vecinos por medio de un nombre específico” y que “la nominación [...] es en sí misma productora de etnicidad” (ibídem: 156-157). Detrás del mero acto de nombrar, procuraremos poner de relieve los atributos que se asignan a cada conglomerado étnico y dilucidar su sentido político en un contexto colonial. Esperamos así poder aclarar fenómenos históricos de mediana y larga duración -como los procesos de emergencia étnica que se advierten en el ámbito seleccionado- y demostrar la historicidad de nuestras representaciones sobre el Otro indígena así como su carácter contingente y relativo.

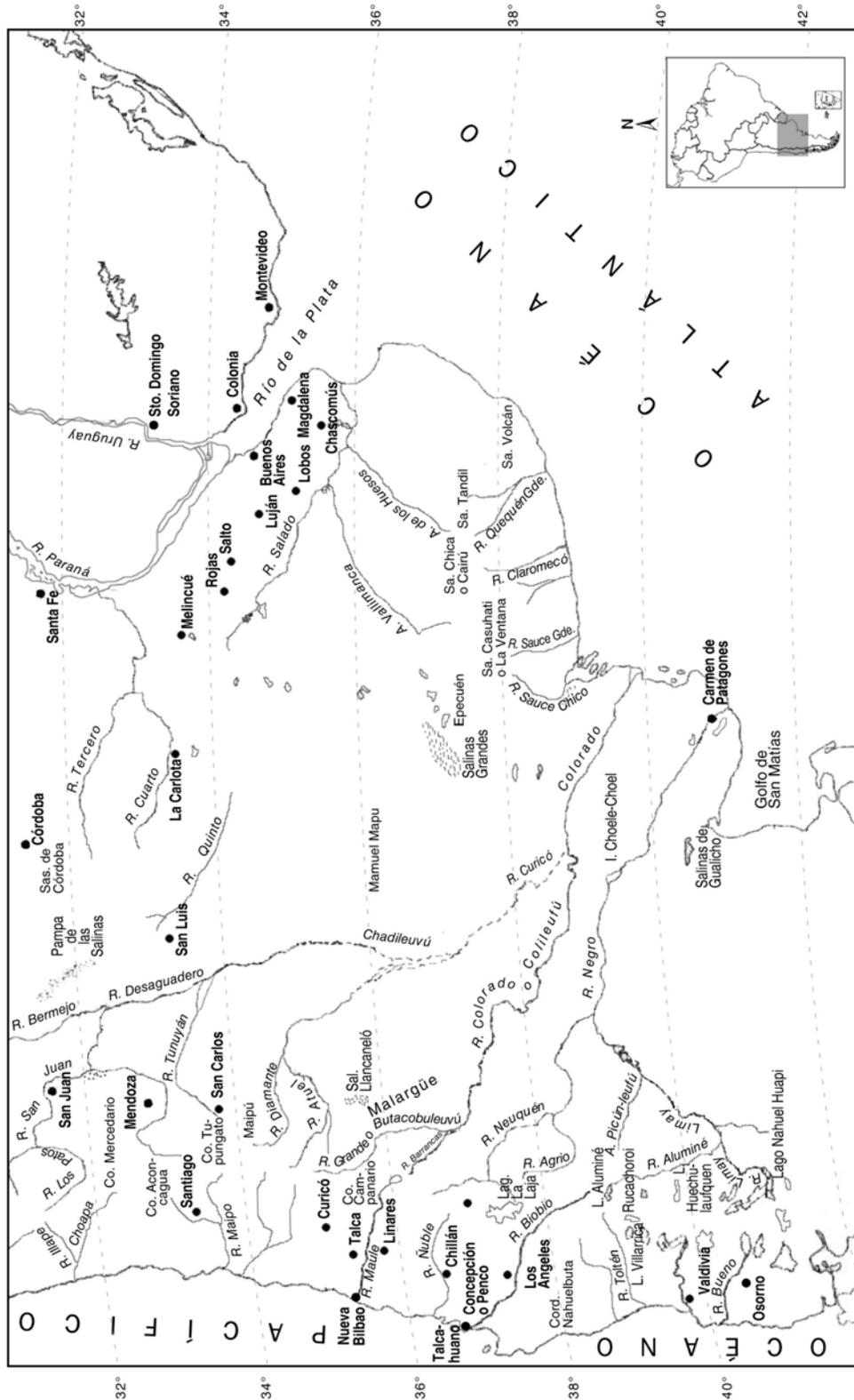
Convencida de que el análisis de las etnicidades debe prestar especial atención a la visibilidad de ciertos líderes, y en particular de constelaciones de caciques entre quienes se establecen relaciones de jerarquía, de alianza o de oposición que articulan pertenencias étnicas no siempre definitivas, adopto un enfoque microhistórico para rastrear en las fuentes datos que permitan reconstruir semblanzas de importantes actores indígenas del período¹⁹. Siguiendo sus trayectorias personales y su discurso, intento asimismo rastrear cómo se generaban y transmitían las identificaciones, las memorias y los relatos del pasado de los

¹⁹ Giovanni Levi define a la microhistoria como la práctica histórica basada “en la reducción de la escala de observación, en un análisis microscópico y en un estudio intensivo del material documental” para abordar el análisis de estructuras sociales complejas “sin perder de vista la escala del espacio social de cada individuo y, por tanto, de las personas y su situación en la vida”. Este análisis en escala microscópica produce una “descripción densa” permitiendo revelar circunstancias o hechos que en un abordaje más amplio “resultarían evanescentes, pero que son susceptibles de interpretación al insertarse en un contexto, es decir, en el flujo del discurso social” (Levi 1996: 122, 126).

sujetos colectivos (Escolar 2000, 2007) y qué papel jugaba en la atribución de determinados rasgos a ciertos colectivos étnicos el tipo de relación que éstos mantuvieran con la sociedad colonial y sus agentes.

Aun cuando observan y describen los territorios indígenas como ocupados y adecuadamente explotados por sus dueños nativos, los expedicionarios de la primera década del siglo XIX son portadores de un ideal de conquista que los lleva a representar el espacio como desierto y disponible. A sus ojos, los aborígenes carecen de derechos territoriales y están destinados a ser integrados tarde o temprano a la sociedad dominante por el comercio, el trabajo y la evangelización o bien a ser sometidos por las armas o exterminados: “el ojo que explora perspectivas en el sentido espacial sabe que está mirando también perspectivas en el sentido temporal: posibilidades de un futuro [...] codificado como recursos a desarrollar, excedentes a comercializar, ciudades a construir” (Pratt 1997: 113). Los proyectos de conquista de los que eran portadores condicionaron su percepción tanto del territorio como de las etnicidades y personalidades con las que interactuaron. Aunque no siempre fueran conscientes de ello, se presentaban ante sus contrapartes indígenas como agentes coloniales con designios no siempre explícitos y con una agenda secreta que sus interlocutores intuían. Tal imagen fundaba recelos, hesitaciones, rumores y desmentidos que los observadores interpretaban como rasgos del inestable y poco fiable carácter indígena que transformaban en atributos de etnicidad, sin advertir que se relacionaban directamente con la naturaleza doble de su propia acción en tierra de indios: proponer la amistad mientras hacían el inventario de los recursos que pretendían apropiarse en un futuro cercano.

LA FRONTERA SUR DE CHILE Y EL RIO DE LA PLATA A FINES DEL PERIODO COLONIAL



Capítulo 2

Ignotos vecinos:

los indígenas del sur vistos por españoles y criollos del Río de la Plata en el transcurso del período colonial

Procurará averiguar con sagacidad el número de indios que habitan las pampas desde aquí al Diamante, cuáles son sus costumbres, si se ocupan en algún trabajo, cómo adquieren lo necesario para comer y vestir, si sus matrimonios son indisolubles y qué educación dan a los hijos, si cada parcialidad vive aislada o si forman federación entre sí...¹

Externos y a la vez próximos, depositarios de variadas fantasías e inquietantes en su concreta corporeidad, los indios que en vísperas de los movimientos de la independencia vagaban libres entre la cordillera y el litoral atlántico encarnaban el obstáculo a remover o el aliado a cooptar para acceder a lo único que realmente interesaba a los hispanocriollos: la tierra. Lejos de ser vecinos distantes, enemigos al acecho o entelequias invisibles, los nativos de las pampas, de la cordillera y del norte de la Patagonia eran una presencia cotidiana tanto en los fuertes de la frontera como en las ciudades de Buenos Aires, Córdoba, San Luis de la Punta, Mendoza y el enclave de Carmen de Patagones. No pasaba semana sin que se presentaran en las guardias partidas de indios e indias con cargas de sal, finos quillangos de piel de guanaco, riendas, lazos, botas de cuero, plumas de cisne y de ñandú, pieles de nutria y de zorro delicadamente curtidas, coloridos ponchos y mantas de lana que pretendían trocar en las ciudades por cereales, yeguas, utensilios de hierro, alcohol, yerba, tabaco y ropas españolas. Obtenida la autorización para cruzar la frontera, los caciques y su séquito, conducidos por soldados e intérprete, acudían a visitar a gobernadores y virreyes para presentarles a sus familiares y llevarles noticias de tierra adentro: conflictos de sucesión a la muerte de un cacique, rumores de invasión de otros grupos hostiles o enérgicas desmentidas ante las pérfidas acusaciones proferidas por indios enemigos.

¹ Instrucción dada por el Real Consulado de Buenos Aires a don José Santiago del Cerro y Zamudio, 30.6.1803, en AGN IX 19-7-4.

En aquellos encuentros solemnes se renovaban las promesas de paz y fidelidad, se reclamaba ocasionalmente la devolución de cierto pariente cautivo o se sugería el nombramiento en algún puesto de frontera de Tal o Cual criollo conocido y amigo. Bien agasajadas por las más altas autoridades, estas embajadas indias se retiraban recorriendo las ciudades con ojo atento y porte altivo, montadas en caballos ricamente enjaezados mientras en un tintineo de pesados pendientes y pulseras de plata las indias atesoraban en sus cargas las agujas, cascabeles y bolsitas de añil con que habían sido regaladas. Sobre sus bruñidos cuerpos impregnados de olor a potro y humo de fogones lucían los unos chaqueta o *chupa* de terciopelo obsequiada por el virrey, los otros camisa de manga abullonada, sombrero y pañuelo nuevo al cuello. En las ocasiones especiales en que se confirmaba en su cargo a un cacique gobernador, salía éste empuñando el bastón con mango de plata que lo distinguía. El espectáculo de tales grupos de hombres y mujeres llegados de las vastas tierras del sur a hacer negocios y hablar de política con las máximas jerarquías locales no tenía en aquel tiempo nada de exótico. Aunque el aspecto de los visitantes despertara curiosidad y a veces burla por lo bizarro de sus atuendos, se había convertido en una visión corriente en las ciudades que jalonaban el límite sur del virreinato del Río de la Plata.

Sin embargo, bien poco sabían las gentes del común y las autoridades acerca de sus vecinos indígenas. Ni los primeros conquistadores, ni los sucesivos administradores coloniales enviados desde la metrópoli, ni los moradores hispano-criollos de la región habían cultivado la curiosidad por los nativos. Como en toda situación de contacto colonial, cada parte inventaba su representación del otro de acuerdo con sus propias y preexistentes categorías culturales y la primera imagen de los aborígenes pampeanos que nos transmiten las fuentes es la de bárbaros semidesnudos, polígamos, míseros y holgazanes².

Los indios interesaban a los primeros observadores como infieles a ser reducidos y encomendados –y en este caso importaba más registrar el nombre de sus caciques y el número de vasallos que sus pertenencias étnicas y sus costumbres-, o bien como enemigos a ser combatidos y exterminados, escenario en

² Sobre la necesidad de clasificar al otro de acuerdo con categorías conocidas antes de poder observarlo véase Pagden 1982; sobre la mutua invención del otro en el terreno del *middle ground*, véase White 1991. Para una descripción temprana de los indios de los alrededores de Buenos Aires véase la Visita de Diego de Góngora a las reducciones de indios, 2.3.1620, en AGI Charcas 27 (hay copia en MET C.10).

el que se tendía a designarlos genéricamente con epítetos despectivos que aludían a su supuesta depravación moral. Sólo la imposibilidad práctica de concretar uno y otro objetivo había llevado gradualmente y con infinitas reticencias a adoptar una solución de compromiso que permitiera negociar diplomáticamente la convivencia. Compromiso transitorio, ya que nunca se perdió de vista el objetivo final de apoderarse de los territorios que aquellos controlaban. Para entonces, los hispanocriollos empezaban a verlos con otros ojos. Si bien el estereotipo del bárbaro infiel perduró, transformado ahora en formidable contrincante militar capaz de sembrar la desolación en sus ataques sorpresivos, apareció junto a él la imagen de lo que más tarde se llamaría un *homo oeconomicus* de comportamiento racional, ávido consumidor de bienes producidos por la economía colonial, quien a su vez podía aportar a ésta productos interesantes para un mercado interno asfixiado por el costoso monopolio comercial de la metrópolis. Este potencial cliente y proveedor fue también visto como un *homo politicus* que sostenía los intereses de su grupo, reconocía jerarquías, valoraba las marcas de distinción de que era objeto, perseguía afanosamente el prestigio y se revelaba un fino negociador en el terreno de la diplomacia.

Pacificadas las fronteras gracias al sistema de tratados, los caciques se presentaron en los centros coloniales con sus familias enunciando por sí mismos sus nombres, los de sus respectivos pueblos y los de las naciones vecinas. Es así como fueron apareciendo en los textos de la época designaciones étnicas tomadas en su mayor parte del mapudungun, la lengua indígena entonces dominante en todo el ámbito pampeano y cordillerano, que vinieron a sustituir en buena medida a las vagas apelaciones con que los españoles habían sucesivamente rebautizado a los habitantes de esa vasta área. Estos nombres, que los cristianos repetían, transcribían y deformaban sin entender a menudo su significado, resultan ser a menudo tan imprecisos como los anteriores y tienden a revelar más acerca de la situación relativa de quien los enuncia que acerca del grupo que pretenden designar. Lidia Nacuzzi, estudiando las adscripciones étnicas que se han hecho de los grupos que habitaban la región de la desembocadura del río Negro en la época fundacional del fuerte de Nuestra Señora del Carmen (1779-1784), llegó a la conclusión de que los blancos utilizaron diferentes rótulos –que más bien eran adjetivos que etnónimos– para otorgar o imponer identidades con la finalidad de hacer posible la convivencia y el trato con esos grupos (Nacuzzi 1998: 133).

Este fenómeno de construcción artificial de identidades es tan antiguo como la conquista y ha dado lugar, ahora como en el pasado, a un sinfín de confusiones y malentendidos, así como a la atribución de rasgos estereotipados a ciertos grupos – la fiereza e indomable belicosidad para algunos, contrastando con la mansedumbre y buena predisposición de los otros- en flagrante desconocimiento de sus circunstancias y de su historia. Es útil entonces tener presente que, antes de aventurarse a través de la cordillera y las pampas para observar territorios y pobladores nativos, los viajeros del incipiente siglo XIX poseían ya un caudal de nociones y de supuestos acerca de esos pueblos que han quedado reflejadas en la documentación de las dos centurias previas. Tales nociones eran comunes a sus contemporáneos pero variaban de una región a otra dependiendo del tipo de contacto establecido en cada frontera con los indios circundantes. Para tener una idea de cuál era la base sobre la que se asentarían luego los conocimientos adquiridos por experiencia directa, pasaremos revista a algunas de las etiquetas y caracterizaciones que habían sido impuestas a estos grupos a lo largo de más de dos siglos de contacto tal como se reflejan en los papeles de archivos³.

No se trata aquí de procurar circunscribir grupos étnicos, de rastrear filiaciones o conjuntos significativos de rasgos culturales ni menos de atribuirles nuevas etiquetas, sino de relevar a partir de los registros que dan cuenta de los contactos más inmediatos y directos –los malones, las campañas militares, las tratativas de paz, los debates en el cabildo, las declaraciones de cautivos y las visitas de caciques-, cómo percibieron y nombraron los españoles del Río de la Plata a los pueblos nativos de la región y qué conocimientos tenían acerca de su territorialidad. En este primer capítulo, concentraremos nuestra atención en las nociones hispanocriollas acerca de la etnicidad, tratando en lo posible de establecer de dónde provenían y qué significaban los gentilicios que fueron aplicando a sus vecinos nativos, independientemente de cómo se llamaran estos a sí mismos.

³ Expresamente dejamos de lado las nomenclaturas propuestas por los cronistas jesuitas, primeros etnógrafos y lingüistas de la región bonaerense. Si bien algunos de ellos vivieron entre los indios, fueron agudos observadores de su vida y costumbres y aprendieron el mapudungun (Falkner, Cardiel), mientras que otros accedieron a valiosa información de primera mano transmitida por sus colegas que trabajaban con informantes indígenas sobre el terreno (Lozano, Sánchez Labrador, Charlevoix), sus intentos de sistematización en el tema de las identidades étnicas resultan en un panorama mucho más sofisticado que las escuetas clasificaciones que presentan los papeles de archivos, pero confuso y contradictorio. Estas últimas reflejan a nuestros ojos más cabalmente la información que tenían los agentes coloniales que definían entonces la política de fronteras.

Veremos así que pese a su gran vaguedad, esas nociones ya dan una idea de la enorme complejidad étnica de una región abundante en recursos para grupos cazadores, recolectores y, en cada vez mayor medida, pastores y comerciantes, de movilidad potenciada por la incorporación del caballo a sus culturas⁴. Además de los desplazamientos estacionales motivados por las necesidades de sus economías cazadoras y pastoriles, hay familias y grupos que recorren enormes distancias para vender su producción y obtener los bienes con que esperan seguir alimentando un vasto circuito comercial que vincula la llanura atlántica con las costas del Pacífico. Esos desplazamientos de fragmentos de sociedades más vastas implican alianzas y conflictos, guerras y mestizajes así como continuas recomposiciones de los grupos, que darán lugar a distintos procesos de emergencia étnica en un espacio multicultural ocupado de manera discontinua, “salpicada”, mixta y en constante evolución.

Observamos por un lado fenómenos de etnogénesis que dan origen a nuevas identidades étnicas tras procesos de fisión o fusión grupales, asimilación de individuos sueltos o transformación a través del tiempo de las formas de definición identitaria de un mismo grupo. Por otro lado, se verifican actos de etnificación -en los que la administración colonial circunscribe determinados segmentos de sociedad a partir de la posibilidad de alianza con sus líderes y erige al colectivo así definido en contraparte válida en las negociaciones políticas- y de etnización, mediante los cuales la sociedad “blanca” asigna identidades, rasgos culturales y de carácter, delimita territorios e interpreta los conflictos entre indígenas en términos étnicos (Boccarda 2002: 56-57, 69).

Los indios del sur en el siglo XVII: de querandíes y puelches a pampas y serranos

Los habitantes de la margen sur del Río de la Plata donde se fundó Buenos Aires fueron llamados querandíes por los primeros cronistas. Ulrico Schmidl, soldado alemán que formó parte de la expedición de Pedro de Mendoza, describió a los “carendies” como indios nómades “que dan vueltas a la tierra, como los gitanos en nuestro país; y cuando viajan en el verano suelen andarse más de 30 millas (leguas)

⁴ Entre los muchos trabajos que abordan el impacto en las sociedades indígenas de la introducción de especies animales y vegetales europeas en esta región a partir de la conquista, siguen siendo insoslayables Mandrini 1987, 1991a, 1993 y 1994 y Palermo 1986, 1988, 1991 y 2000. Una breve síntesis del tema puede verse en Bechis 1998.

por tierra enjuta sin hallar una gota de agua que poder beber”, alimentándose con la sangre de los animales que logran cazar (Schmidl 1995: 16), práctica que los indígenas de la región perpetuaron en las siguientes centurias. El religioso Martín del Barco Centenera, que llegó al Paraguay en 1575 y publicó su poema histórico *La Argentina o la Conquista del Río de la Plata* en 1602, ubicaba a la “gente querandiana” cerca de la “torre de Gaboto”, río Paraná arriba de las islas del delta. Los describía como indios pescadores y cultivadores de maíz, muy porfiados en la venta de sus productos a los cristianos y vecinos de los “beguaes”. Tras la muerte de Garay en manos de los indios “mañuás” ribereños del Paraná, Barco Centenera menciona una alianza de estos con los guaraníes y querandíes, “indios belicosos”, para llevar la guerra a Buenos Aires. Entre las naciones que ponen sitio a la ciudad se cuentan “chiloazas, beguaes, querandies y guaraníes” (Barco Centenera 1969: 40, 177, 195, 370, 372). Primer historiador criollo y mestizo del Río de la Plata, el asunceño Ruy Díaz de Guzmán –que escribió en 1612- omite mencionar el nombre de los indios que poblaban la costa sudoeste de aquel río. El etnónimo de “querandíes” está igualmente ausente en el primer repartimiento en encomienda de los indios comarcanos de Buenos Aires, realizado por Juan de Garay en 1582 (Garay 1969). Aparecen en cambio varios caciques de los “guaraníes de las islas”, de los “chanás” y de los “meguay” (¿mbeguás?), así como varias “naciones” que no volverán a figurar en la documentación de la época: lojae, curumeguay, llosumbes, dulluseembes, locultis, cubujé, denocunalacas, ajay, sectí, calcilacas, caltis, etc.

Indómitos, reacios a la vida en reducción, al trabajo agrícola y a la servidumbre forzada impuesta por la encomienda y por la práctica de las *malocas*, los indios del ámbito pampeano y norpatagónico habían sido muy pronto calificados de bárbaros irredimibles, “incapaces y enemigos de la sujeción a ningún género de trabajo”⁵. Tal juicio excluía de plano cualquier interés por sus lenguas, culturas, modos de vida, organización política e identidades étnicas. A tal punto que algunos de los etnónimos relevados por los primeros conquistadores cayeron por completo en desuso y fueron sustituidos en el transcurso del siglo XVII por una clasificación binaria fundada en un criterio geográfico muy general: los grupos indígenas que tenían sus asentamientos en la llanura fueron denominados *pampas*; los que vivían o procedían de regiones montañosas –los Andes y las sierras al sur de Buenos

⁵ Carta de José Martínez de Salazar al Rey, 23.6.1664, en AGI Charcas 22.

Aires-, fueron llamados *serranos*, pero no faltó tampoco la paradójica apelación de *pampas serranos* para algunos indios de las sierras bonaerenses.

Los designados *pampas* solían ser los grupos nativos más cercanos a los establecimientos cristianos situados entre Buenos Aires y Mendoza, razón por la cual la mayoría de ellos había pasado por una experiencia aunque fuera transitoria de sujeción a las instituciones coloniales -encomienda o reducción- y poseían a menudo rudimentos de castellano. A principios de la centuria quedaron englobados en ese impreciso apelativo los indios sujetos a los caciques Tubichaminí, Bagual, Caguané y Vilachichi o Velachichi -inicialmente conocidos como *mbeguás* y *querandíes*- encomendados en las inmediaciones de la ciudad-puerto⁶.

Idéntico fenómeno se verifica al sur de Córdoba: en los primeros tiempos de la conquista, los pobladores nativos de las sierras y valle de Calamuchita, entre los ríos Segundo y Tercero, fueron llamados *comechingones*. Entre ellos se usó también el etnónimo de *naures*, hablantes de la lengua camiare. Al sur del río Quinto, los pueblos de cazadores móviles de las pampas, designados como *muturos* a principios del siglo XVII, fueron reducidos a encomienda en estancias junto a los ríos Tercero y Cuarto y pronto rebautizados *pampas* (Barrionuevo Imposti 1986, I: 9-10). Estos últimos constituían ya a fines del siglo XVII un conglomerado “de individuos de distinta procedencia geográfica y extracción étnica” debido a los traslados forzosos

⁶ Entre los caciques repartidos por Garay figuran Bagual y Quengipén, “que por otro nombre se llama Tubichamiri, de nación Meguay” (Garay 1969). En 1619, el gobernador Diego de Góngora visitó tres reducciones creadas por su antecesor una década atrás: la del cacique Juan Bagual sobre el río Areco, la de Tubichaminí o Bitubichaminí “cerca de la costa del Río grande de la plata” y la del cacique guaraní Bartolomé, en Santiago del Baradero (cf. carta del gobernador Diego de Góngora al rey, 2.3.1620, en AGI Charcas 27; hay copia en MET C.10). Las designaciones de querandíes y mbeuás han desaparecido. En la tercera década del siglo XVIII, el historiador jesuita Pedro Lozano relató la vana resistencia de los querandíes y guaraníes de las islas a la refundación de Buenos Aires en 1580. Tras derrotarlos “esparciendo el terror de las armas españolas con las muchas muertes que en aquella gente ejecutó”, Garay logró reducir a los nativos comarcanos, “dejándose empadronar en aquel territorio más de dos mil indios cuyos caciques principales eran Tubichamini y Cahuanies, cabezas de los numerosos pueblos de aquella costa” (Lozano 1874, 3: 243). Si bien el nombre de Cahuanies no aparecía en el repartimiento de Garay, sí se vuelven a encontrar indios “caguanes”, junto con “chanas”, “tubichaminis”, “laguneros”, “baguales” y “vilachichis” encomendados a vecinos de Buenos Aires en el siglo XVII, lo que manifiesta una continuidad biológica de estos indios con los que fueran encomendados por Garay un siglo antes (cf. el Testimonio de las encomiendas que hay en aquella ciudad [...] enviado por el gobernador Andrés de Robles al rey el 24.5.1678, en AGI Charcas 283, copia en MET F.6). Para ese entonces, el conjunto de esas “naciones” suele ser englobado bajo el nombre de “pampas”. El jesuita Lozano confirma el cambio de apelación genérica que habían sufrido los indios comarcanos a Buenos Aires: “la nación de los querandíes fue célebre al tiempo de la conquista por su valor, por su número y por su barbaridad. Hoy, con nombre de pampas, se conserva igualmente bárbara, pero menos numerosa [...]. A veces se retiran la campaña adentro, mas de doscientas leguas de Buenos Aires hácia el estrecho de Magallanes, otras se acercan según su antojo” (Lozano 1873, I: 431). Sobre el despoblamiento de esas primeras reducciones y la estrategia de huida tierra adentro ante el asedio colonial, véase Carlón 2006.

realizados por sus encomenderos, las desnaturalizaciones fuera de sus territorios de origen y las huídas tierra adentro (Michieli 1999: 196)⁷.

Iniciada desde Chile, la colonización española de Cuyo se hizo con guías nativos de habla mapudungun, lo que explica que el primer nombre que recibieron los naturales del sur de Mendoza, entre los ríos Tunuyán y Colorado, fuera el de *puelches*, “gente del este” en aquella lengua, término que solía ser usado por los indios procedentes de Chile para nombrar a todos los grupos asentados al este de la cordillera. En el gran conjunto de los *puelches* mendocinos se distinguían parcialidades identificadas con el nombre de diversos linajes de caciques: los *morcollames* o *morcoyanes*, los *oscollames*, *chiquillanes* y *goicos*⁸. Como veremos en detalle más adelante, en el transcurso del siglo XVIII se tendió a extender sobre todos estos *puelches* el cómodo apelativo de *pampas*, para distinguirlos de los cordilleranos *pehuenches*.

En cuanto a los *serranos*, se los ubicaba siempre más lejos, tierra adentro hacia el sur -las sierras de los sistemas de Tandilia y Ventania, los ríos Colorado y Negro- y hacia el oeste -la lejana cordillera y Chile-, sosteniendo con los *pampas* relaciones que oscilaban entre el conflicto abierto y una complementariedad económica que derivaba a menudo en alianzas políticas. A grandes rasgos, si en un principio los *pampas* eran percibidos como más domésticos y cercanos, los *serranos* encarnaban la barbarie irredimible, la otredad radical. En 1636 el capitán Amador Baez de Alpoim fue enviado a castigar a unos indios *serranos* que “han perdido el respeto y han venido en busca de los indios que llaman pampas que están reducidos [a] ocho leguas de esta ciudad [de Buenos Aires]” con la intención de acabarlos. Se ordenaba a Baez de Alpoim ir con sus hombres “a las partes y lugares que tuviereis noticia están los dichos indios serranos”, inquiriendo previamente con lenguaraces indios y españoles “si tienen noticia donde están los indios que vais a buscar”. Aunque nadie parecía saber muy bien dónde vivían, porque pocos se internaban

⁷ Estos pampas son considerados “los más belicosos indios que se conocen en estas provincias” (Declaración del testigo José Quevedo, en AHC, Trib. Escribanía 1, año 1655, Leg. 105, expte. 5, citado por Barrionuevo Imposti, I, 1986: 18). En el siglo siguiente, los autores jesuitas (Lozano en las Cartas Anuas de 1735 a 1743 y Falkner) los denominan “pampas cordobeses” o picunches, “gentes del norte” (cf. Furlong 1938: 34-35).

⁸ Sobre el origen del gentilicio “puelches” -registrado por primera vez en la obra de Gerónimo de Bibar en 1558-, véase Durán 1994: 10. En un “Expediente levantado a raíz de una invasión de indios a algunas estancias australes de la jurisdicción de Mendoza” en 1658, se menciona la existencia de distintas parcialidades o “naciones” de puelches que vivían al sur del río Diamante: los Morcollames, Oscollames, Chiquillanes y Oicos (idem: 16-17). Para un análisis de estos grupos, véase también Prieto 1989 y 1997-1998: 72-73.

entonces al sur del río Salado bonaerense, el hecho de que el gobernador de Buenos Aires los incluyera en “su” gobierno sugiere que debían venir de las sierras de Tandil o Casuhatí -hoy conocida como Sierra de la Ventana- y no de la la región cordillerana, que entonces dependía de la jurisdicción chilena. Pero ya en aquellos tiempos se tenían noticias ciertas de la presencia en las pampas de indios trasandinos que recorrían la llanura en busca de ganado caballar. Baez de Alpoim debía averiguar asimismo

si es cierto que los indios de el reino de Chile pasan la cordillera para esta parte y rescatan y llevan caballos para aquel reino, y de quien se valen y con qué indios comunican y en qué tiempo pasan la cordillera para esta banda y hasta donde llegan y qué generos de armas tienen y qué practica tienen con los indios que comunican de estas pampas y distrito y hasta donde llegan y qué rescatan y qué géneros traen por rescate⁹.

Con los años, algunos grupos procedentes de las sierras del sur bonaerense y del norte de la Patagonia llegaban de manera intermitente a las inmediaciones de Buenos Aires buscando oportunidades comerciales o refugio ante sus enemigos. En 1670 se habían acercado los caciques serranos Colcol, Salacata, Caguanisuca y Altuna, que terminaron siendo encomendados a particulares¹⁰. Siete años más tarde se aproximó un cacique Nusanach, conocido como El Bravo, que pretendía el amparo de los españoles por los daños que recibía de otro cacique del “río de los Sauces”, nombre que se aplicaba entonces al río Negro. Al año siguiente se lo deportaría con su gente a la reducción de Santo Domingo Soriano, en la otra banda del río de la Plata, donde al tiempo que se explotaba su fuerza de trabajo en las vaquerías se procuraba evitar las oportunidades de huída. La sujeción a encomienda de estos pequeños grupos de serranos los llevó a vivir en estrecha vecindad con los pampas. Pronto, los españoles amalgamaron discursivamente los rasgos de unos y otros para tratarlos como un binomio con idéntica caracterización negativa. Los pampas antes “domésticos” fueron salvajizados por contacto con los serranos:

⁹ Copia de una orden del Maestre de Campo don Pedro Esteban Davila al Capitán Amador Baez de Alpoim dada en Buenos Aires el 6.10.1635, y de la correspondiente Instrucción del 8.10.1635, en Colección Mata Linares, tomo XI. Estos documentos han sido publicados por Schindler 1972-78.

¹⁰ Testimonio de las encomiendas que hay en la ciudad de Buenos Aires, anexo a la carta del gobernador don Andrés de Robles al rey, 24.5.1678, en AGI Charcas 283. Copia en MET F 6.

Los indios Pampas y Serranos de esta jurisdicción, gentío muy bárbaro e irreductible que habita en los desiertos y campañas empezaron a mostrar su osadía más que otras veces haciendo muertes, robos, causando terror y otras vejaciones...¹¹.

Ya desde la década de 1660 se aplica también el nombre de *serranos* a los indios procedentes de la cordillera y más allá. Para entonces, “Serranos, Puelches y Veliches [probable transcripción adulterada del término *huilliches* o “gentes del sur”]” son considerados “enemigos de las pampas” que obstaculizan el tránsito entre Buenos Aires y Santiago de Chile¹². Aunque no siempre pacíficos, sus vínculos con los pampas son cada vez más estrechos y complementarios, como lo sugiere el testimonio de Gregorio Suárez Cordero, cura de Buenos Aires, quien registra la consolidación del circuito comercial ya bosquejado en las primeras décadas del siglo, articulando a los grupos pampeanos -proveedores de caballos baguales y de armas obtenidas en sus tratos con los españoles- con los indios cordilleranos. Por gozar de absoluta libertad -se inquietaba el sacerdote-, los indios pampas vecinos de los españoles “se retiran por tiempos a las cordilleras y comunican con los Serranos y los proveen de caballos y armas”. Aquí, el término *serranos* designa explícitamente a los “enemigos de aquel Reino [de Chile]”, que en la época incluía Cuyo y la vertiente oriental de los Andes¹³. El propio gobernador de Buenos Aires explicaba que, maltratados por sus encomenderos, los indios de las inmediaciones de Buenos Aires, “que llaman Pampas, y algunos Serranos” robaban a veces caballos de las estancias de sus amos y se internaban en las sierras del sur donde comunicaban “con los Serranos y Araucanos y se los dan en trueque de mantas, frenos y otras cosas y algunos esclavos”¹⁴. La presencia de los grupos trasandinos parece ser esporádica y con motivaciones esencialmente comerciales centradas en la obtención de equinos capturados por los indígenas pampas.

También en el ámbito cordobés se observa con recelo la creciente convergencia de intereses entre nativos de las pampas e indios procedentes de Chile, que lleva entre otras cosas a un cambio en el armamento ofensivo y defensivo

¹¹ Carta del gobernador José de Garro al Rey, 4.3.1681, en AGI Charcas 28. Hay copia en MET G.4.

¹² Certificado de servicios hechos por el Teniente Sebastian Cabral de Ayala librado por el Capitán Juan Gómez de Saravia el 4.2.1663, en AGI Charcas 103. Hay copia mecanografiada en MET, Carpeta F 10.

¹³ Carta de Gregorio Suárez Cordero a la reina, 1.9.1673, en AGI Charcas 283. Hay copia en MET, Carpeta E 15.

¹⁴ Carta del gobernador Andrés de Robles al Rey, 24.5.1678, en AGI Charcas 283. Copia en MET, Carpeta F 6.

de los primeros: “de pocos años a esta parte -declaraba un habitante de la región del Río Cuarto en 1681- [los *pampas*] usan lanzas y adargas y coletes y corseletes” de cuero, “armas que no han sido del uso de los de su nación” y que procedían de la “comunicación que tienen con los indios infieles guerreros de Chile”, quienes les compraban vacas, caballos y yeguas a cambio de armas y de “muchachos y chinas esclavos”¹⁵. En el área mendocina, contigua a la cordillera, no se habla de *serranos* ya que la mayor parte de los grupos indígenas tiene su hábitat, en ciertos momentos del año, en los valles andinos. Pero desde mediados del siglo XVII va apareciendo un etnónimo que cobrará cada vez más importancia en la centuria siguiente: *pehuenches*, “las gentes del pehuén”, oriundos de los bosques de araucarias de la cordillera al sur del río Neuquén¹⁶.

Ya durante el siglo XVII se había hecho evidente para los españoles del Río de la Plata y de Chile que la llanura pampeana entre el océano y la cordillera era un hervidero de pueblos sumamente móviles que convergían en ese espacio para explotar las innumerables caballadas silvestres del litoral atlántico, para intercambiar productos de la caza, el pastoreo y la recolección así como cautivos de otros grupos indígenas por textiles y objetos de metal y para obtener mediante el trueque o el robo los bienes generados por la economía colonial: alcohol, yerba, tabaco, armas, ropas y, cuando la ocasión lo permitía, tropillas de equinos de las estancias. Entre estos grupos se había tejido una densa red de relaciones económicas, de parentesco y político-militares que, a ojos españoles, los volvían cada vez más peligrosos. Hábiles comerciantes, los indios de Chile comenzaban a interesarse también, a fines de la centuria, por el menguante ganado cimarrón –de buena colocación en el mercado chileno-, ganado que ya se disputaban con saña los vecinos accioneros de Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba, San Juan, San Luis y Mendoza, penetrando cada vez más adentro en la pampa para obtenerlo. Si bien no se mencionan agresiones de indios trasandinos contra establecimientos cristianos rioplatenses, la presencia de estos guerreros bien armados y con largo entrenamiento en un conflicto que tenía en jaque a los españoles de Chile favoreció sin duda la resurgencia de una combatividad entre los grupos pampas y serranos de

¹⁵ Causa criminal del capitán José de Cabrera contra los indios pampas de la encomienda de su padre, en AHC, Tribunales, Juzgado Capital, Leg. 1, 1664-1687. Citado por Barrionuevo Imposti 1986, I: 29.

¹⁶ En 1658, tras haber atacado estancias en la zona del río Maule, en Chile, una confederación de puelches y pehuenches marchó hacia Mendoza pero fue atajada por las milicias cuyanas antes de concretar el asalto que planificaban. Véase Espejo 1913 y 1952, I: 193-199.

la región, que parecen empezar a recuperarse lentamente de la debacle demográfica que siguió a la conquista. A fines de la centuria, los altercados entre indios e hispanocriollos se suceden con notoria frecuencia, siempre en la campaña, cuando vaqueros o viajeros se topan con grupos indígenas cada vez más reacios a admitir las correrías de los cristianos en sus territorios y mejor equipados para hacerles frente (cf. Bechis 2003). La competencia por los recursos y por ende la violencia en las relaciones interétnicas van *in crescendo* pero se ejercen sólo en territorio indígena e involucran esencialmente a grupos locales designados como *pampas* o como *serranos*.

Las transformaciones del mundo indígena en el siglo XVIII vistas desde la frontera bonaerense

a. Los pampas

Organizadas por el cabildo porteño desde los primeros años del siglo XVIII (cf. Colombato y Pumilla 1996), las expediciones a las Salinas Grandes salían al campo con fuerte escolta militar y eran pretexto para realizar batidas hacia las tolдерías de las sierras, trayendo de regreso un considerable botín humano. Obligados a internarse cada vez más lejos en busca de la sal y del exhausto ganado cimarrón, los hispanocriollos parecen haber ampliado su noción de las pampas para englobar en ellas a las serranías de Tandilia y Ventania, con lo que sus habitantes fueron rebautizados como *pampas*, aunque a veces se precisara que se trataba de *pampas serranos*. El rótulo de *pampas* recubría entonces a pueblos muy diversos, que hablaban distintas lenguas, tenían diferentes historias de relación con la sociedad colonial y estaban a veces enemistados entre sí. Ante un uso tan simplificador y caprichoso de los apelativos étnicos, adoptamos el rastreo de los caciques principales y de las territorialidades atribuidas como método de análisis para determinar a qué grupos concretos se aplicaban en cada momento. Además de los menguados descendientes de los primitivos habitantes de las zonas costeras del río de la Plata, virtualmente extinguidos al iniciarse la centuria¹⁷, en el ámbito

¹⁷ Pedro Lozano menciona en la década de 1730 la extinción del pueblo de indios de Baradero, donde habían sido reunidos indios guaraníes, mbeguás y chanás, la de los caguanés del río Arrecifes - pueblo del que no quedaban rastros "ha más de 50 años", la de los Baguales sobre el río Areco que

bonaerense se reconocía como *pampas* a los grupos liderados por los linajes de Mayupilqui-ya, Maiupilquian o Manipilquan y Yahati, Ya Ati, Yatil o Yatí, “que habitan en la sierra de Casuhati [Ventana]” y “corren la campaña con sus parcialidades desde las sierras del Casuati hasta las Salinas y la costa del mar hasta la sierra de la Tandil”¹⁸.

Desde principios de siglo, los caciques Mayupilquian y Yahati se habían visto envueltos en varios conflictos con troperos hispanocriollos de las ciudades cuyanas de Mendoza y San Luis –entonces chilenas- que entraban a las pampas a cazar ganado cimarrón y que eventualmente molestaban a sus mujeres. Aunque estos episodios violentos acarrearón campañas punitivas, apresamiento, destierro y asesinato de indios, los vecinos de Buenos Aires consideraron que la belicosidad de este grupo era útil a los intereses porteños en la medida en que amedrentaba a los vaqueros de Córdoba y Cuyo, que competían con los de Buenos Aires por el declinante ganado cimarrón (cf. Bechis 2004). De ahí que, con el objetivo de “celar estas campañas de toda extracción de ganado vacuno y sus matanzas [por parte] de las ciudades circunvecinas”, los miembros del cabildo de la ciudad-puerto resolvieron en 1717 nombrar como “guarda mayor” de esos campos “a los indios gentiles *pampas* nombrados Manipilquan y Yatil, que habitan hacia las serranías muy distante desta ciudad, para que haga [sic] correrías y que de cualquiera movimiento o noticia [que] supiere la participe a la señoría de este Cabildo”¹⁹. Tal función de guardianes parece haberlos enemistado con otros grupos indígenas que también aspiraban a proveerse de ganado en las pampas y esos conflictos intertribales repercutirían en la agitada vida de las reducciones jesuíticas pampeanas entre 1740 y 1753, constituyendo uno de los múltiples factores que incidieron en su abandono²⁰.

no conservaba ningún vestigio visible sobre el terreno “ni se tiene hoy otra noticia que la que franquean papeles antiguos” y la de los guaçuambís, entre el río Luján y el de las Conchas, actual Reconquista, “que eran seiscientas familias pero ni aun el sitio de su población se supiera si no hubiera habido curioso que mas há de 50 años hubiese anotado su asolación (sic)” (Lozano 1873, I: 140-142).

¹⁸ Petitorio del procurador de San Luis de Loyola Bernardo Igestegui, octubre de 1710, reproducido por Bechis 2004: 29, 30. Un cacique “serrano” Mayupilquia con sus indios había bajado a Buenos Aires en 1705 con la pretensión -según el encomendero capitán Diego López Camelo- de “agregarse a los indios [tubichaminís] de mi encomienda” para ser convertido al cristianismo (cf. Expediente iniciado por diego López de Camelo en 1708 sobre confirmación de encomienda de tubichaminís y serranos, AGI Charcas 255, copia en MET Caja H18). Vemos así que, en pocos años, estos “serranos” de Mayupilquia pasaron a ser considerados “pampas”.

¹⁹ Acta capitular del 17.2.1717, en AECBA, Serie II, Tomo III, Libros XVI y XVII: 379.

²⁰ Sobre la breve vida de las misiones jesuíticas bonaerenses pueden consultarse los trabajos de Moncaut 1981, Tejerina 1996, Iglesias 2000, Hernández Ascencio 2003, Irurtia 2007 y 2008 y Néspolo 2007.

También eran considerados *pampas* los nativos que en las décadas de 1730 y 1740 encabezaban Calelián o Galelian o Caleliyan padre e hijo, cuyo territorio se extendía al oeste y al norte del de los anteriores, entre el río Tercero y las Salinas Grandes. Tanto entre los pampas de Yatí como entre los de Calelián vivían asimismo indios procedentes de la cordillera, lo que indica seguramente matrimonios mixtos, mestizajes y probables fusiones²¹. Aunque considerados por Falkner como pampas cordobeses, a principios de siglo los indios de Calelián habían estado sujetos a encomienda en las inmediaciones de Buenos Aires. A fines de la década de 1730 buena parte de la tribu fue masacrada a orillas del río Salado bonaerense, en un sitio desde entonces conocido como “los pozos o manantiales de Calelián”. Varios sobrevivientes de esa masacre, ladinos en la lengua castellana y experimentados baqueanos, seguían residiendo en el pago de Luján en la década de 1740²². Es de notar la frecuente vinculación de Calelián y sus indios con el territorio de Salinas, incluso años después de la muerte de dicho cacique, que había guiado expediciones a las lagunas de sal entre 1742 y 1744²³.

Vemos así que en la primera mitad del siglo XVIII, el rótulo de pampas recaía en la frontera bonaerense tanto sobre los indios a quienes se suponía descendientes de los querandíes de tiempos de la conquista -los baguales, tubichaminís, caguanés y vilachichis- como a distintos grupos de origen serrano, cordillerano, patagónico e incluso trasandino instalados en la llanura. Quien mejor ha descrito la variada realidad étnica que subyacía a esta etiqueta englobadora es el jesuita Joseph Sánchez Labrador, según el cual esta nación no era sino una

junta de parcialidades de los indios [Pampas, Puelches o Serranos, Peguenches, Thuelchus o Patagones, Sanquelches, Muluches, Picunches y Vilimuluches], que se

²¹ La información proviene de las cartas anuas de Lozano, citadas por Furlong 1938: 35 y Moncaut 1981: 24-25, y de Falkner 1969: 719. Si en la mayor parte de los documentos Calelián figura como pampa, a veces se lo consideraba picunche, “gente del norte” (cf. acta del cabildo eclesiástico de Buenos Aires, 30.10.1747, citada por García de Loydi 1968: 300).

²² Hay abundante información etnográfica sobre este grupo en el “Expediente seguido para esclarecer si el Cacique Calelian y sus parciales han sido cómplices en el robo de haciendas, despojo de casas, muertes y cautiverios que ejecutaron los Indios en el Pago de Luján por el mes de Julio del presente año” hecho en Buenos Aires en septiembre y octubre de 1744, AGN IX, 19-2-2

²³ En 1744, el capitán Joseph Sampaio explicaba que no quería conducir la tropa de carretas a las salinas por “no tener amistad con el Cacique Caliliano quien tiene su habitación inmediata a las Salinas” (Acuerdo capitular del 15.2.1744, en AECBA, libro XXV: 486); en 1757 el cacique Rafael Yatí informaba “que un cacique que está sobre las Salinas de la parcialidad de Caleliano no ha querido bajar donde él” (carta de Joseph Antonio López al teniente de rey Alonso de la Vega, 15.4.1757, en AGN IX, 1-4-5). En 1765, a veinte años de la muerte de Calelián todavía rondaba cerca de las Lagunas de Mitre, a unas 25 leguas de la frontera de Luján, “una tropilla de indios que fueron de un cacique malísimo que hubo en estas campañas llamado Calellan” (Carta de Manuel Pinazo al gobernador Pedro de Cevallos, 18.8.1765, en AGN IX, 1-6-1).

reconocen en las tierras australes. Por esta causa entre dichos Pampas se hablan todas las lenguas de las naciones mediterráneas, y no otra peculiar y propia (Sánchez Labrador 1936: 29).

b. Los aucas

“Los serranos -decía el gobernador de Buenos Aires en 1686- suelen darse la mano con los Aucas de Chile a quienes venden las caballadas y los robos que aquí hacen”²⁴. *Aucas, aucás, aucaes, ahucas, aucax* o *aucaces* es un rótulo que se hace frecuente en los textos de la época y que tendrá larga vigencia. Si bien no se trata de un gentilicio, con el tiempo tendería a ser usado como tal y así fue interpretado por muchos estudiosos que lo consideraron sinónimo de *araucano* o “indio de Chile”. Es cierto que en sus primeras apariciones designaba a aborígenes procedentes de lo que entonces era jurisdicción chilena: se lo encuentra por ejemplo en documentos de 1707 relativos a una convocatoria de los indios del Río Cuarto a una junta de caciques pampas y serranos, a la que se sumaron “indios aucás de Chile, armados con espadas, lanzas, bolas, arcos, flechas y macanas”²⁵. Pero el hecho mismo de poner el acento en su armamento ayuda a precisar el sentido genuino del término.

En la lengua general de Chile, se llama *aucáes* a los indios que no reconocen sujeción a los españoles y a todos aquellos grupos que les manifiestan su hostilidad de manera violenta. Martha Bechis (2003: 38) rastrea el origen quechua de la palabra y la traduce como “señores de la guerra”, “militares”, “guerreros”, “soldados valientes” o “enemigos”. La autora señala que en el ámbito pampeano se usó para calificar de malhechores a grupos que se consideraban enemigos, ya sea que procedieran de Chile o de las pampas. El jesuita Thomas Falkner, que vivió de 1744 a 1751 entre los indios de las sierras bonaerenses, dice que *auca* “es un mote, que significa rebelde, salvaje o bandido” y abunda en ese sentido aclarando que “la palabra *aucani* significa rebelar, levantar o amotinar y se aplica a hombres y a bestias” (Falkner 1969: 716). Lidia Nacuzzi advierte que los propios indígenas usan el término para referirse a “gente peligrosa para los españoles” (Nacuzzi 1998: 119). En este contexto, indios *aucas* es el concepto opuesto del de “indios amigos”²⁶.

²⁴ Carta de Herrera y Sotomayor al rey, 5.12.1686, en AGI Charcas 283. Hay copia en MET G 29.

²⁵ En Cabrera, Pablo, 1933. *Tesoros del Pasado Argentino*, citado por Villanueva Imposti 1986, I: 30.

²⁶ Esta oposición es evidente en el uso que se da al término en Chile. En 1758, Painequeu, cacique pehuenche, preguntó a Fray Pedro Angel de Espiñeira por qué “si los indios aucas tenían patiru

El significado de este calificativo fue evolucionando: si en el siglo XVII se aplicaba en Chile a quienes resistían con las armas al poder colonial, en el siguiente se atribuía en las pampas a los grupos de cualquier origen étnico que asaltaban a los cristianos y en el XIX aludiría a los indios insubordinados o “alzados”, que ni siquiera admitían la autoridad de sus propios jefes. Se puede apreciar esta evolución semántica en las siguientes citas: en 1612, en Chile, el padre Luis de Valdivia relata la visita que recibió de “cinco indios de guerra con sus lanzas, y adargas, y caballos armados” que venían a hablar de paces con él. Valdivia se alegró de que todos los “indios Aucaes” -es decir, sus interlocutores- se quisieran aquietar y aborrecieran la guerra. Los indios le replicaron que todo lo que el rey les ofrecía (no sufrir el servicio personal en las casas y en las minas, no “dar mitas ni reconocer vecinos”) ellos ya “lo tenían y poseían siendo Aucaes”²⁷. Aquí *auca* califica la condición de quien guerrea para sustraerse a los dispositivos de poder del aparato colonial, acepción que el término conserva en Chile. Un siglo más tarde, en el ámbito rioplatense, *auca* es todo aquel grupo de indios que ataca a los españoles. En 1738 unos “indios pampas ladinos” –es decir, que hablaban castellano, lo que supone cierta familiaridad con los colonizadores- habían hecho destrozos en una tropa de carretas en el camino a San Juan y Mendoza. La expedición que salió a castigarlos costó al erario público 799 pesos. En febrero de 1739 se presentaron al cabildo las cuentas de “la expedición contra dos mil Aucas”, que ascendían a 799 pesos dos reales y medio, lo que nos permite saber que estos *aucas* son los mismos “pampas ladinos” mencionados el año anterior²⁸. Por fin, a principios del siglo XIX, *auca* es el individuo o grupo que no reconoce ningún tipo de autoridad legítima: “... esta raza de indómitos nunca prestan obediencia a su señor el rey Inga [sic], siempre han vivido

[sacerdote jesuita] *siendo alzados en su tierra [...] ellos no siendo alzados nunca, sino fieles vasallos del rey y amigos del español no lo han de tener*” (Españeira 1988: 240-241. El subrayado es mío). En la misma época, el gobernador de Chile don Manuel de Amat y Junient suaviza el contenido bélico del término al aseverar que “desde el Biobío para el sur están las tierras ocupadas de indios Aucaes, esto es no reducidos a política ni religión, pues aunque los más vecinos tratan y comercian con los españoles, pero siempre es con ciertas condiciones y pactos que establecen en los parlamentos” (Amat y Junient 1927 [1760]: 397). Aucaes sería en esta acepción sinónimo de indios libres.

²⁷ Carta de Luis de Valdivia al provincial Diego de Torres, 2.6.1612, en Colección Mata Linares, Tomo XI: 126-132 v.

²⁸ Sobre estos hechos, véanse el acta capitular del 8.6.1739, *AECBA*, Libro XXIV: 64-65; la carta al rey del procurador general de la Ciudad de Buenos Aires, Miguel Antonio de Merlo, del 5.12.1740, en AGI Charcas 317 y el acta capitular del 16.2.1739, *AECBA*, Libro XXIV: 31. Estudiando otros casos similares, Martha Bechis propone que se tenga en cuenta el proceso denominativo de “*auquización de los pampas*” por el cual se extendió la voz “*auca*” a individuos y grupos de origen pampeano (Bechis 2004: 27).

en partidas, con sus cabos que les llaman caciques, su propio nombre es Aucas, que en su idioma significa gente alzada”²⁹.

Así es como, particularmente en la documentación de mediados del siglo XVIII, los nativos de las pampas de cualquier procedencia étnica son tratados despectivamente de *aucas* -rebeldes, bandidos- cuando agreden a los cristianos. Este frecuente uso del epíteto injurioso para nombrar a distintos grupos que recurrían a la violencia explica por qué aparecen tantos *aucas* en las fuentes de ese período y por qué se presentan generalmente como agresores, al punto que la historiografía tradicional los inventa como grupo étnico de origen trasandino, describiéndolos fantasiosamente como “el pueblo más indómito de cuantos habitaban las regiones de la cordillera”, que una vez llegado al suelo bonaerense se impuso “a las demás tribus utilizándolas muchas veces como instrumento ejecutor de sus proyectos vandálicos” (Marfany 1940: 128)³⁰. Esta simplificación llevó a postular un origen exclusivamente chileno y una actitud belicosa de todos los llamados *aucas* en las fuentes, lo que en un análisis más minucioso se revela como una generalización injustificada. Así como hay grupos pampas que son llamados *aucas* cuando cometen una agresión, hay también indios llamados *aucas* por su procedencia trasandina que se muestran sorprendentemente respetuosos de las autoridades rioplatenses, a las que solicitan permiso o informan acerca de sus proyectos guerreros contra otros indios de la llanura (cf. Bechis 2004).

Junto al fenómeno de aplicación del mote *auca* como calificativo despectivo – que siguiendo a Marta Bechis llamaremos de “auquización de los pampas”-, los registros documentales muestran que fue insinuándose en la pampa bonaerense un uso paralelo del término que acabó convirtiéndolo en gentilicio, en un claro proceso de etnificación en el cual los españoles otorgaron a un grupo indígena los atributos de un conglomerado étnico para constituirlo como interlocutor privilegiado frente a otros grupos locales menos manipulables.

Llegamos a la sierra dicha de Casuatí, donde al mismo tiempo de mi llegada llegó el dicho indio Francisco con un cacique Aucá a quien regalé del mejor modo que pude y

²⁹ Serra y Canals, Francisco de, 1800. *El celo del español y el indiano instruído*, 2ª. conversación, en Comadrán Ruiz 1955: 50.

³⁰ Más próximo a nosotros, León Solís (1986: 84, 85) también traduce *aucas* como “indios de Chile” y afirma que “los indios provenientes de Chile [...] actuaban como los principales protagonistas de las depredaciones que ocurrían en las zonas fronterizas”.

quedó conmigo de que iría a llamarme a don Agustín Mayú y a Juan Gallo y los demás caciques, como así lo ejecutó con grande empeño y puntualidad³¹.

El maestro de campo Cristóbal Cabral de Melo no consideró necesario dar el nombre de ese cacique *aucá* ni indicar su procedencia geográfica, pero queda claro que no es un “indio de guerra” con intenciones hostiles, que está en excelentes términos con los serranos Mayú y Juan Gallo en cuyas inmediaciones vive y que, frente a Cabral de Melo, actúa como “dueño de casa”.

La frecuente asociación que hacen los documentos de la época entre *aucas* y *pehuenches* sugiere el origen cordillerano de buena parte de estos indios e ilustra el uso corriente por entonces de nombrar a un mismo grupo de maneras distintas, yuxtaponiendo las designaciones y epítetos dados por los distintos informantes. En 1744 el procurador de la ciudad de Buenos Aires reprocha a los indios pampas de Calelián el haber introducido a las inmediaciones de Luján, so pretexto de comercio, a “indios infieles de distinta jurisdicción, como lo son los *aucaes* y *Peguenches* de la de Chile”. En el mismo expediente se afirma que Calelián había llegado a la frontera de Luján con “porción de indios Pampas y *Serranos*” para vender ponchos. Unos días después de haberse retirado, varios de estos indios volvieron sobre la desprevenida población fronteriza y la atacaron. Uno de los testigos interrogados responsabiliza al cacique Canalcá, *auca*, como autor de esos robos y destrozos. Otro testigo, un indiecito capturado en la persecución, se dice “de nación *Peguenche* y que vino del paraje nombrado Peguenche” y nombra a cuatro caciques pehuenches que habían acompañado a Calelián cuando bajó a Luján a vender ponchos. Este documento nos permite inferir que los indios designados por los españoles como serranos o aucas se autoidentifican como pehuenches³².

Según el jesuita Thomas Falkner, los indios que los españoles llaman *aucas* y *araucanos* vienen de Chile y de ambas vertientes de la cordillera, se designan a sí mismos *moluches* -es decir, “guerreros”, término que suele asimilarse con *nguluches*, “gentes del oeste”-, y se dividen en tres naciones: la de los picunches o

³¹ Informe de Cristóbal Cabral del Melo inserto en una carta del gobernador Miguel Salcedo al rey, 20.11.1741, en AGI Buenos Aires 302. Hay copia en MET I.14.

³² Expediente seguido para esclarecer si el Cacique Calelián y sus parciales han sido cómplices en el robo de haciendas, despojo de casas, muertes y cautiverios que ejecutaron los indios en el pago de Luján por el mes de julio del presente año, octubre de 1744, en AGN IX, 19-2-2. Los destacados son míos. En este caso se trata, en una misma fuente documental, de tres modos distintos (*auca*, *serrano* y *pehuenche*) de nombrar a un único grupo.

“gentes del norte”, la de los pehuenches y la de los huilliches o “gentes del sur”. Su lengua, juzgada por Falkner como la más pulida, era de uso tan generalizado en el ámbito pampeano que fue la única aprendida por el misionero para evangelizar a los indios patagónicos (Falkner 1969: 716, 743)³³.

Algunos de estos *aucas* están sólo de paso, otros se terminan quedando en la pampa. En efecto, varios grupos que las fuentes distinguen de los *pampas* y *serranos* se instalan en las sierras de Tandilia y Ventania promediando el siglo XVIII. Pronto, se habla de una “nación auca” residente entre dichas serranías y las Salinas. Aparece en un primer tiempo subordinada a los caciques locales pampas o serranos, con quienes también suelen mantener ocasionalmente conflictos. Así, en 1757 el cacique pampa Rafael Yatí avisaba en el fuerte de la Matanza que “han venido a sus tierras [...] dos o tres caciques Aucaes con su indiada y que estan esperando más”³⁴. También había *aucas* entre los indios serranos que habían sido del difunto cacique Bravo³⁵. Pese a su fama de aguerridos, los *aucas* instalados cerca de las Salinas solían mostrarse bien dispuestos hacia los españoles que anualmente iban a buscar sal: “Nueve caciques, los más aucaces, han estado con nosotros comiendo y durmiendo sin hacernos daño -contaba incrédulo el comandante de una de esas expediciones, don Bartolomé Gutiérrez de Paz, en carta al gobernador- pues les dí la paz como pidieron y a cinco de ellos licencia por escrito para que bajasen si querían ante Vuestra Señoría a sacar su patente”. Y terminaba afirmando con confianza: “La indiada es mucha pero todos de amistad”³⁶. En 1760 llegaba a las pampas un

³³ Para Sánchez Labrador los indios que los españoles nombran Aucaes son los Peguenches y Muluches (Sánchez Labrador 1936: 44).

³⁴ Oficio del sargento Joseph Antonio López al gobernador Alonso de la Vega, 15.4.1757, en AGN IX, 1-4-5. Estos *aucas* le serían útiles a Yatí en el viejo conflicto que lo oponía a los indios del cacique serrano Nicolás Bravo, otro aliado de los españoles: estando bajo su protección, los *aucas* atacaron las *tolderías* de Sausumian, hermano del difunto Bravo: “han dado los indios *aucas* a las *tolderías* del Casique Sausumian y le han muerto toda su gente y le han llevado todas las familias y [...] se van a estipular con la gente de don Rafael [Yatí]”, avisó don Blas Gago al gobernador de la Vega desde el fuerte del Zanjón, el 20.8.1757 (AGN IX, 1-5-3). Yatí se preciaba de tener a los *aucas* bajo su control: “... en cuanto a los Aucaes que venían amenazando nuestras fronteras dice el mismo cacique Yati que su gente mató al indio malo que venía y se han dado a él y quieren las paces”, informaba el comandante del fuerte de La Matanza sargento Joseph Antonio López al gobernador, el 29.8.1758 (AGN IX, 1-4-5). Gracias a estos asaltos de los *aucas* contra otros indios, Rafael Yatí participaba en un tráfico esclavista triangular: “rescataba” de los *aucas* cautivos indios y esclavos negros fugitivos y los llevaba luego a vender a Buenos Aires (cf. cartas de Joseph Ignacio López al gobernador, 10.12.1757 y 10.12.1758, en AGN IX, 1-4-5 y carta de Joseph Ignacio de Zavala al gobernador, 24.3.1760, en AGN IX, 1-5-3).

³⁵ El cacique Huibar, hijo de Bravo, dio parte que el cacique Gualquem -su tío- “le acometió el día 24 y le mató 4 Indios Aucaes que estaban con él y le quitó toda la caballada” (del gobernador a Joseph Antonio López, 28.10.1758, en AGN IX, 1-4-5).

³⁶ Oficio de Gutiérrez de Paz al gobernador De la Vega, 21.5.1759, en AGN IX, 1-4-2.

“casique de tierra adentro [...] de allá hacia Chile, pues hace un mes que viene marchando”, que hablaba con un acento “tan cerrado que apenas los mismos indios lo entienden”. Sus intenciones hacia los españoles eran de lo más respetuosas, ya que enviaba a un “embajador delante a dar paces y ver si se le permite estar en estas fronteras como están los otros”. Para que sus propósitos quedaran bien claros explicaba incluso que “su idea sólo es el guerrear con los de Gelchus”, que entendemos como una deformación del etnónimo tehuelchús³⁷. Poco después, inquieto por la muchedumbre de estos indios y su proximidad a la frontera, el comandante del fuerte de Luján sugirió ordenar “al casique Rafael [Yatí] para que como su general los haga unirse a sus tolderías con él”³⁸.

Mientras son recién llegados a la inmensa llanura pampeana cuyos caminos aún desconocen, los aucas no suelen actuar solos sino como auxiliares de caciques pampas o serranos que los enrolan en sus propios proyectos bélicos contra otros grupos indígenas. Así, ese mismo año se encontró muy cerca de la frontera de Luján “un crecido número de indios Aucas armados que [...] esperaban allí al cacique Rafael Yati y los demás indios de su facción para ir a pelear con los de Huelquen”. Aunque la proximidad de estos indios a la frontera fuera motivo de inquietud -razón por la que se les manda que “si quieren pelear con Huelquen o su gente lo ejecuten allá en la sierra”- no se verifica ningún incidente contra la población fronteriza³⁹.

Tras la conclusión de los primeros acuerdos de paz, las fuentes de la época revelan la vitalidad de un comercio triangular en el que los indios pampas cazan yeguas cimarronas y las venden a los aucas por ponchos y mantas, que luego colocan entre los españoles, junto con lazos de cuero y otros objetos de su propia fabricación, a cambio esencialmente de vino y aguardiente. En pocos años, los *aucas* se aquerenciaban en las pampas, adquiriendo mayor poder y autonomía. En la década de 1760, sus caciques principales son Guayquitripay y Currel, instalados en la sierra de Guaminí. En 1770 una docena de caciques aucas, encabezados por Lepín, firmó en la Laguna de los Huesos un tratado con los españoles en cumplimiento del cual quedaron como responsables y garantes de la conducta de los

³⁷ Oficio de Vicente de la Barreda al coronel Francisco Maguna, 17.9.1760, en AGN IX, 1-6-1.

³⁸ Oficio de Vicente de la Barreda al gobernador Alonso de la Vega, 26.11.1760, en AGN IX, 1-6-1.

³⁹ Oficio del teniente de rey al sargento mayor Joseph Antonio López, 12.11.1760, en AGN IX, 1-4-5. En cambio, algunos grupos de indios “de nación Aucaes, Puelches y Peguenches” parecen entrar puntualmente a las pampas “a ejecutar robos y muertes, y luego que lo consiguen se huyen y alejan a sus tierras”. Las víctimas de esos asaltos eran las tropas de carretas que circulaban entre Mendoza y Buenos Aires (carta del gobernador José de Andonaegui al rey, 5.9.1749, en AGI Buenos Aires 304; hay copia en MET, Caja J.8).

demás indios de la región, se asociaron a los españoles en sus campañas militares contra aquellos y hasta participaron en actividades agrícolas (Levaggi 2000: 114-115)⁴⁰. A fines de ese mismo año, más de trescientos guerreros aucas se sumaron como auxiliares -guías y combatientes- a la expedición comandada por el maestro de campo Manuel Pinazo al río Colorado que aunque estaba dirigida “contra los indios teguelches”, destruyó las tolderías del principal cacique auca, Guayquitripay, eliminándolo⁴¹. Empleados por los cristianos para dar aviso de los movimientos de los grupos indígenas de la región y eventualmente hacerles la guerra, los *aucas* de las pampas llegaron a ser denominados “Aucas de paz”⁴². De esta manera, al tiempo que los migrantes se hacían autónomos de sus protectores locales y eran erigidos al rango de nación indígena por sus volubles aliados españoles, el término *auca* completaba su evolución semántica desprendiéndose del todo de su sentido inicial de “indios de guerra” para transformarse en nombre propio. Al cabo de una generación de residencia permanente en las pampas y de hábiles manipulaciones de los españoles que promovían la discordia entre los distintos conglomerados étnicos, estos *aucas* oriundos de la cordillera se habían convertido en el grupo dominante en la llanura bonaerense, naturalizándose en ese nuevo hábitat a tal punto que hacia finales de siglo, al tiempo que caía en desuso el nombre de aucas, se los llamó con implacable lógica, *pampas*⁴³. Si en la primera mitad del siglo se constata una “auquización de los pampas”, esta última evolución denota una “pampización de los aucas”.

En 1790, Buenos Aires firmará con Lorenzo Callfilqui, cacique principal de estos *aucas* o *pampas*, los tratados que inaugurarían un largo período de paz y buena correspondencia hasta 1820. Nombrado por el virrey “cacique principal de todas las Pampas y cabeza de esta nueva república”, Lorenzo Callfilqui se comprometía a instalar sus tolderías más cerca de la frontera bonaerense, al norte

⁴⁰ El comandante de la guardia de Luján informaba en febrero de 1770 que “en esta siega han concurrido gran número de estos indios [de Lepín] y han facilitado la recogida de los granos con su trabajo, que aunque muy desidioso no ha dejado de ser provechoso” (carta de Joseph Vague al gobernador Bucarelli, 12.2.1770, en AGN IX, 1-6-1).

⁴¹ El diario de esa expedición, hecho por el capitán Juan Antonio Hernández (1972: 108), menciona trece caciques aucas que comandaban 291 indios, mientras que un dictamen de Francisco Balcarce, Joseph Miguel Salazar y Matías Corro al virrey Vértiz, del 5.9.1783, dice que Pinazo, “llevando consigo más de 500 indios Aucas, llegó hasta el Río Colorado” (AGN IX, 1-7-4).

⁴² Carta de Juan de Mier al gobernador, 3.4.1774, en AGN IX, 1-5-3.

⁴³ Desde 1777 los gobierna Lorenzo Callfilqui, entonces mencionado como cacique auca. En 1794 el intérprete Blas Pedroza identifica a “Lorenzo Calpquin” como “de Nación Pampa” (carta de Pedroza al comandante José Francisco de Amigorena, 15.10.1794, en AHM 47/13). En 1781, mientras Zizur lo considera “pampa”, Viedma clasifica como “auca” (Nacuzzi 1998: 127- 129).

de las sierras de Tandil y Cayrú, en paraje apropiado para dedicarse a la cría de ganados y al comercio con los españoles. Como cacique principal, asumía la obligación de controlar el número y la calidad de los indios que potrearán cerca de las fronteras o acudieran a ella para comerciar y garantizaba la defensa de los establecimientos españoles, resistiendo cualquier ataque de indios hostiles, dando aviso de sus intenciones y entregando a las autoridades a los indios enemigos, los cristianos malhechores o los náufragos extranjeros que se presentaran en sus tierras⁴⁴.

c) Los tehuelchús

Promediando el siglo XVIII hace irrupción en el vocabulario otro etnónimo destinado a tener larga vida y transcrito con las más variadas grafías: *tehuelchús*, *theguelchus*, *terguechus*, *peguerchud*, *de gelchus*, *thuelchús*, *tiquelchús*, *tigüelchús*, *teguenches*, *peguelchús* o *pehuelchús*, a menudo confundidos por la similitud gráfica y fonética con los *pehuenches* aunque no tuvieran nada que ver con ellos y a veces anotados también como *puelches*. No se trata sin embargo de un grupo recién instalado en el ámbito pampeano sino del más numeroso y aguerrido de los pueblos hasta entonces designados como *serranos*. Si se los invoca ahora con distinto nombre propio es porque, de 1740 a 1752, los jesuitas trabajan activamente en la evangelización de las naciones indígenas de la pampa, estudian sus lenguas, observan sus hábitos, indagan acerca de sus creencias y recogen observaciones que constituirán, una vez puestas por escrito, los primeros testimonios etnográficos acerca de los pobladores nativos de la región⁴⁵. Son seguramente estos misioneros,

⁴⁴ Sobre los tratados de 1790, véase Levaggi 2000: 132-137; para un excelente análisis del contexto conflictivo que los habían precedido, véase Crivelli Montero 1991.

⁴⁵ Salvo Pedro Lozano (1697-1753), José Cardiel (1704-1782) y Pierre-François-Xavier de Charlevoix (1683-1761), los demás autores jesuitas que trataron de los pueblos indígenas del ámbito pampeano y norpatagónico escribieron sus textos años después de su experiencia misional, durante el forzado ocio que siguió a la expulsión de la orden de los dominios españoles en América, concretada en 1768. Lozano no había misionado en las reducciones pampeanas, pero actuó en la década de 1730 en Córdoba como historiador de la orden jesuítica en el Río de la Plata y responsable, de 1735 a 1743, de la redacción de las Cartas Anuas de la compañía, lo que lo llevó a recoger información de sus colegas y abocarse a la escritura durante su ministerio. Cardiel, en cambio, fue misionero al sur de Buenos Aires y autor del "Diario de un viaje a la costa de la mar Magallánica" en 1748, que fuera publicado en traducción francesa por Charlevoix en 1756, antes de conocer otras ediciones en castellano. Este último nunca estuvo en el Río de la Plata pero actuó en el Canadá y fue historiador de la orden en Roma. Thomas Falkner (1707-1784), que también fue misionero en la región, escribió el borrador del famoso texto conocido como *Descripción de la Patagonia* hacia 1771 (cuya edición original, en inglés, vio la luz en 1774 y fue inmediatamente traducida al español y difundida en el Río

en su correspondencia con las autoridades coloniales, quienes empezaron a utilizar el gentilicio que oían en labios de informantes indígenas. En 1750, el gobernador de Buenos Aires escribía al rey sobre los logros de su gestión, entre los cuales destacó la fundación, a ciento veinte leguas de la capital, de la reducción jesuítica de Nuestra Señora de los Desamparados con indios “de la nación Tehuelchus o Patagones”⁴⁶. De acuerdo al jesuita Thomas Falkner, que fue misionero en esa reducción y los conoció bien durante el poco tiempo que aquella duró, el nombre correcto de este pueblo era, en su lengua, *tehuethet* u “hombres del sur” o, según el dialecto más meridional, *tehuethuni*, y la de *tehuethú* sería una designación errónea fundada en el desconocimiento idiomático, ya que “*chu* significa país o morada y no gente, lo que se expresa por la palabra *het* y más al sur por la palabra *cuni*”⁴⁷. Por más versado que estuviera Falkner en lenguas nativas, ni siquiera sus colegas jesuitas usaron los etnónimos por él propuestos, prefiriendo el de *thuelchús* para designar a estos indios altos y de recia contextura, oriundos de la región cordillerana y de las costas del Río Negro pero frecuentes residentes en las sierras bonaerenses, así como a todos los grupos de la Patagonia aún más meridionales⁴⁸. La designación –mapuchizada- de *tehuethes* no haría su aparición sino entrado el siglo XIX.

Si aceptamos el sentido que Falkner da al término de *tehuethús* –“gente del sur”⁴⁹-, observaremos que sucede con este apelativo lo mismo que con los de origen mapudungun que clasifican genéricamente a los demás grupos en función de su ubicación relativa con respecto al hablante (así, los calificativos de *picunches*,

de la Plata), mientras que José Sanchez Labrador (1717-1798), que no evangelizó en el área pampeana, terminó de redactar en Ravenna su *Paraguay Católico* en 1772, basándose en la información que le proveían sus colegas jesuitas expatriados. Su texto fue publicado por Guillermo Furlong Cardiff como *Los indios pampas, puelches, patagones* recién en 1936. Este tardío trabajo de escritura, que en algunos casos debió esperar más de siglo y medio para llegar a la imprenta, explica que el enorme caudal de conocimientos etnográficos adquirido por los jesuitas entre los indígenas del ámbito pampeano tuviera, salvo excepciones, muy escasa difusión e impacto entre sus contemporáneos.

⁴⁶ Informe del Gobernador Andonaequi al rey, 20.12.1750, en AGI Buenos Aires 49.

⁴⁷ La versión publicada por Pedro De Angelis de la traducción española de la obra de Falkner está plagada de errores, en particular en esta cita (cf. *CODRHRP* II: 721). Me baso entonces en mi propia traducción de la edición facsimilar de la primera edición inglesa, hecha en 1935 por Arthur E.S. Neumann. Falkner escribe *kunny* o *kunnee*.

⁴⁸ En un informe sobre las “Dificultades que hay en la conversión de estos infieles de la provincia del Paraguay y medios para vencerlas”, redactado por el padre José Cardiel, aparecen también algunos etnónimos con la terminación *het* atribuidos a distintas “naciones” entre los “toelchus de a caballo” (cf. Irurtia 2007: 144). Pero ninguno de estos rótulos figura en la documentación originada en los puestos de frontera.

⁴⁹ También se registra el uso del término “tehuethche” como calificativo con sentido despectivo. Según Martha Bechis, *tehuethche* significaba para los araucanos -que lo aplicaban al conjunto de los pueblos nativos de la Patagonia- “gente ruda, mal educada, de malos modales” (Bechis 1984: 66).

puelches, *huilliches* y *nguluches* o *moluches* se suelen aplicar a diversos “otros” y rara vez aparecen como autodesignación). De allí que no sea extraño encontrar indios que según algunas fuentes son *tehuelchús*, tildando de tales a otros con quienes están enemistados y que probablemente tuvieran sus *tolderías* más al sur⁵⁰.

Los *tehuelchús* de las sierras bonaerenses habían demostrado su fuerza militar y su poder de convocatoria en noviembre de 1740, cuando conducidos por su cacique Cangapol o Bravo lideraron el primer asalto multiétnico contra las poblaciones fronterizas de los pagos de Arrecifes, Luján, Matanza y Magdalena, con un saldo de más de cien muertos y al menos otros tantos cautivos. Luego de ese acto de guerra que los posicionó como temibles adversarios, condescendieron a avenirse a un tratado de paz para la restitución recíproca de cautivos, ratificado en 1742. En este acuerdo se nombró al cacique Bravo “Maestre de campo de toda la sierra”, se lo instó a colocar sus *tolderías* en el Tandil y Cayrú para controlar desde allí que no pasaran indios sin licencia al norte del Saladillo y se intentó organizar el comercio de ponchos en las sierras, entre otras cuestiones⁵¹. Estas paces marcaron el fin de la era de *vaquerías* y *malocas* en territorio indígena y el balbuceante inicio de una política de negociación y mutuo acomodamiento en la frontera pampeana. A partir de entonces, y durante cerca de dos décadas, el cacique Bravo se convirtió en el interlocutor insoslayable para asegurar en la medida de lo posible la quietud en la campaña y emprender la siempre postergada evangelización de las tierras patagónicas, que se proyectaba a partir de las reducciones de Nuestra Señora del Pilar, en la serranía de Vuulcán, y de Nuestra Señora de los Desamparados, cerca

⁵⁰ Muerto en 1757 el cacique Nicolás Bravo (el Cangapol de Thomas Falkner) dos de sus parientes se enfrentaron para sucederlo como cacique amigo de los españoles: su hermano Gelquen, Gualquen, Huelquen o Huelquin y su hijo Huibar, Quibar, Guibar, Quiba o Hivar. Agredidos por los primeros, los indios del cacique Guibar pidieron la protección de los españoles porque “se temen de los Theguelchus vengan y los maten por ser enemigos y ser pocos ellos, y hallarse distantes de los españoles de quienes han sido siempre amparados” (carta de Ignacio Zavala al gobernador, 21.5.1759, en AGN IX, 1-5-3). Al año siguiente, Gualquem es descrito como “Chasique Theguelchuz” por Joseph Ignacio de Zavala (carta al gobernador, 24.3.1760, en AGN IX, 1-5-3), quien sin embargo informa pocos meses después que los ahora reconciliados “Quiba y Gualquem [...] hacen presente que de salir de nuestra protección al instante serán acabados de los Theguelchuz y de los Aucas” (carta de Joseph Ignacio Zavala al gobernador, 1.11.1760, en AGN IX, 1-5-3), lo cual nos interroga sobre el uso del rótulo “teguelchus” como etnónimo o simplemente como calificativo indicando ya sea la ubicación relativa del “otro”, más meridional, ya sea –en el sentido propuesto por Bechis para el término *auca*– su caracterización negativa y agresiva.

⁵¹ Capitulaciones de las paces hechas entre los Indios Pampas de la reducción de Nuestra Señora de la Concepción y los Serranos, Aucas y Peguenches, que se han de publicar en presencia del Cacique Brabo y de otros Caciques, y también en la dicha reducción por orden del señor don Miguel de Salcedo Gobernador y Capitán General de la Provincia del Río de la Plata (s/f pero debe ser 1742, copia en papeles sellados 1790 y 1791 en Colección Mata Linares, t. VIII).

de la actual Mar del Plata. Aún cuando estas experiencias misionales fracasaran a corto plazo y las reducciones fueran abandonadas entre 1750 y 1753, los *tehuelchús* -enemistados desde tiempo atrás con los *pampas* de Mayupilquian y Yatí y en frecuente conflicto con los *aucas*- siguieron manteniéndose como un factor de poder de considerable peso⁵² hasta que recrudecieron las hostilidades en la década siguiente y los españoles modificaron su política de alianzas procurando cooptar a los *aucas* de Lepín para desplazar a sus ex-aliados *tehuelchús* al sur del río Colorado.

El tratado de la Laguna de los Huesos de 1770 significó un recambio en la jefatura del grupo *auca* en favor de caciques dóciles hacia los españoles y el fin de la hegemonía *tehuelchú* en la región pampeana, que trajo aparejado su retroceso territorial hacia los ríos Colorado y Negro. Pocos años más tarde, la fundación del fuerte del Carmen de Patagones en la desembocadura del Río Negro (1779) les brindó un nuevo foco de gravitación para sus actividades comerciales, que se reorientaron hacia la costa atlántica patagónica, al sur del río Colorado (cf. Nacuzzi 1998: 122). Da la impresión que también perdieron pie a partir de entonces en el área cordillerana, ya que un anciano cacique *pehuenche* del Neuquén, interrogado en 1788 en Mendoza acerca del paradero de los *teguelchús*, contestó “que no conocen tales indios ni tienen noticia de ellos [...] porque como estos [*pehuenches*] viven en estas sierras y llanos inmediatos, y los otros son de la costa del mar hacia el Río Negro, jamás se comunican ni juntan”⁵³. Numerosos y aguerridos en su apogeo, a principios de la década de 1740, los *tehuelchús* aparecen medio siglo después en franco retroceso demográfico y territorial, al tiempo que declinan su poderío militar y su peso en la geopolítica fronteriza.

d) Los rancacheles, azote de la frontera bonaerense

Si los *tehuelchús* eran viejos conocidos *serranos* ya presentes en el ámbito pampeano, hacia fines de la década de 1760 aparece en los registros un grupo que, al menos en tanto tal, representa un nuevo actor en la escena: se trata de los

⁵² Como lo demuestra por ejemplo el hecho de que en 1756, cuando el cacique pampa Rafael Yatí gestionó paces ante las autoridades de Buenos Aires, el cabildo le exigiera que las mantuviera igualmente con el cacique Nicolás Bravo -*tehuelchú*- “porque habiendo esta ciudad y su jurisdicción experimentado tan buena correspondencia de su amistad, será también preciso darle antes aviso de esta proposición” (Acta capitular del 17.9.1756, en *AECBA*, Serie III, tomo II, Libro XXX: 126).

⁵³ Oficio de Rafael de Sobremonte al virrey Loreto, 10.1.1788, en *AGN IX*, 11-4-5.

ranquencheles, ranquicheles, ranquichules, rangencheles, ranqueleces, ranquelcheles, rancacheles, ranquecheles o ranquelches (“gente del ranquel o rancül”, o sea de los carrizales o juncos)⁵⁴. Estos indios llegan a la frontera bonaerense en son de guerra: en 1767, el cacique auca Lepín avisa “de una venida furiosa por ese lado de Indios Ranquencheles al Pergamino”⁵⁵. Al año siguiente, el mismo Lepín, junto con el tehuelchú Flamenco, bajan a Luján a informar que “toda su gente, que se compone de los Pehuelchús, Aucaces y Serranos piden la paz y [...] que están de guerra con los Ranquelcheles que invadieron en la India Muerta y frontera de los Arroyos”⁵⁶. En 1770, Lepín acusa a los *rangencheles* de haber invadido el partido de Areco en noviembre y se ofrece a acabarlos⁵⁷. Al año siguiente, nuevo rumor: los *rancacheles* se aprestan a asaltar los pagos de Salto y Areco⁵⁸.

Teniendo en cuenta que solían atacar los puntos más occidentales de la frontera bonaerense, queda claro que el hábitat de estos *ranquelches* se ubicaba al oeste de aquélla. Pero entonces, en la frontera bonaerense, nadie sabía bien en dónde. En 1774 el gobernador previene que en caso de ser cierta “la noticia de la existencia de los Rancacheles en las Salinas se hace indispensable averiguar su número y fines que puedan tener para precaver la expedición que ha ido a ellas”, a lo que los solícitos aucas informan que, en efecto unos trescientos o cuatrocientos *rancacheles* se hallan en Salinas pero no constituyen una amenaza para los españoles a menos de aliarse con otra nación⁵⁹. Poco después, las informaciones

⁵⁴ El hecho de que autores jesuitas como Lozano, Cardiel, Charlevoix y Falkner no los mencionen sugiere que ese etnónimo no estaba presente en el vocabulario de las décadas de 1730 a 1750. Sin embargo, Falkner sí refiere el topónimo Sanquel y lo atribuye a un caudaloso río que baja de norte a sur desde la cordillera y que, según él cree, es en su origen el llamado por los españoles Diamante, que cree desagua en el Negro. Todo indica que, como ya lo supuso José Custodio de Sá y Faría en 1783 (1972: 1148), se trataría en realidad del Chadileuvú, que sume sus aguas en la laguna de Urrelauquen, antes de llegar al Colorado. El franciscano Pedro Angel de Espiñeira, que penetró en territorio pehuenche en 1758, también refiere el topónimo Ranquel en esa región (Espiñeira 1988: 242, 243). Sánchez Labrador, que no los conocía personalmente, menciona a los Sanquelches junto con los “Peguenches, Vilimuluches y Muluches”, a quienes considera una misma nación dividida en varias parcialidades, y dice que “Sanquelches quiere decir, gente del cañaverl, por vivir en tierras en que crecen muchas cañas macizas y bastantemente gruesas”. De ellos afirma que, junto con los Puelches y a veces en alianza con Peguenches y Muluches, “son el azote de Buenos Aires” (Sánchez Labrador 1936: 30; 44). Por la fecha en que escribió y el tiempo verbal que usa, Sánchez Labrador se estaba refiriendo a la realidad que dejó en el Río de la Plata al tiempo de la expulsión, en 1768.

⁵⁵ Carta de Manuel Pinazo al virrey, 1.2.1767, en AGN IX, 1-4-4.

⁵⁶ Carta de Joseph Vague al virrey, 21.11.1768, en AGN IX, 1-6-1.

⁵⁷ Parte de Manuel Pinazo al virrey, 28.12.1770, en AGN IX, 1-6-1.

⁵⁸ Carta de la comandancia general de fronteras a Joseph Vague, 19.1.1771, en AGN IX, 1-7-4.

⁵⁹ Carta del gobernador a Juan de Mier, 1.11.1774, en AGN IX, 1-5-3; otra de Juan de Mier al gobernador, 8.11.1774, AGN IX, 1-5-3.

geográficas se precisan: los *rancacheles* serían “de tierra adentro”, “de la parte de Córdoba”, tendrían “su habitación al norte de la Laguna de Salinas, tres o cuatro días de camino [...] bastantemente distantes de los de la Nación Auca”⁶⁰. Tan lejos hacia el occidente, en efecto, que los jefes de la frontera bonaerense piensan que una vez concluida la potreada anual de yeguas que suelen hacer hacia el mes de octubre al sur de Buenos Aires, los *rancacheles* se retiran “a la cordillera donde tienen su mansión”⁶¹. Es por eso que, para discernir qué se sabía de este misterioso grupo hacia fines de la centuria, es necesario desplazar nuestro punto de vista para observarlo desde las fronteras vecinas de Córdoba y Cuyo.

Cerrando aquí la ventana que abrimos hacia el mundo indígena desde la perspectiva bonaerense, notamos que en el transcurso del siglo XVIII, a medida que los españoles comienzan a explorar el espacio pampeano entre la ciudad-puerto y el fuerte de Carmen de Patagones, que se animan a penetrar en el continente por los grandes ríos patagónicos y que conciertan tratados de paz y campañas militares con algunos pueblos contra otros, su percepción de las sociedades nativas se va afinando y los grandes rótulos generalizadores vigentes en la centuria anterior caen en desuso, reemplazados por nombres y territorialidades que se dibujan con mayor precisión. La dicotomía entre pampas y serranos tiende a complejizarse y en su lugar ocupan el escenario pampas, aucas, ranquelches y tehuelchús:

las naciones que más frecuentemente hostilizan las fronteras son los Aucas que residen ordinariamente en las pampas y a la falda de la cordillera de Chile, los Rancacheles en los bosques que corren por más de ciento y cincuenta leguas desde Salinas hasta la travesía de Mendoza, y los Teguelchús más allá del río Colorado [...] Se han mantenido en apariencias tal cual vez quietos los Aucas y los Teguelchus del río Negro, haciendo algún comercio de peletería, riendas y otras bagatelas, en cuya permuta se les daba aguardiente, tabaco, yerba u efectos, pero no cuchillos, espadas ni género alguno de armas [...]. Los Rancacheles son los que siempre abiertamente continúan sus hostilidades unidos generalmente con porción de indios infieles dispersos de las pampas de Buenos Ayres y de la frontera de Chile, dirigiendo sus tiros particularmente a los pagos de la Magdalena, Matanza, Luján, Areco y otros donde tienen noticia existe mayor porción de caballada y ganado que llevan a vender a Valdivia y otras poblaciones de Chile (Vértiz 1871 [1784]: 411, 423).

⁶⁰ Dos cartas de Francisco González al virrey, 7.1.1775, en AGN IX, 1-6-1; otra de Manuel Pinazo al virrey, 30.10.1777, en AGN IX, 1-6-1.

⁶¹ Carta de Juan de Sardeñ con dictámenes de Manuel de Pinazo y los sargentos mayores de campaña, 5.10.1780, en AGN IX, 1-4-6.

Frente a la enorme diversidad de grupos cordilleranos y patagónicos que han ido poblando la planicie durante casi dos siglos y el sinfín de mestizajes a que este proceso dio lugar, el vago concepto de *serranos* había perdido su razón de ser⁶². Ya casi no se lo encuentra en los documentos del último tercio del siglo XVIII. El de *pampas*, en cambio, no terminaba de pasar de moda. Se lo aplicaba a grupos de los más diversos orígenes que tenían la peculiaridad de haberse radicado definitivamente en la llanura. Advertimos que los conflictos intertribales se concentran en dos áreas clave: la primera, controlada por los pampas de Mayupilquian y Yatí a principios del siglo, luego por los tehuelchús del cacique Bravo y sus debilitados descendientes, más tarde por los aucas en ascenso, era la región interserrana donde la abundancia de caballadas cimarronas favoreció el desarrollo de una próspera economía pastoril; la segunda, hacia el oeste, el área de Salinas Grandes, donde aún más que la sal en sí interesaban las posibilidades de comercio con las tropas españolas que en tiempos de paz ingresaban anualmente con carretas cargadas de mercaderías. Tras el ocaso de los Calelianes, controlaron la zona a mediados de la centuria los Yatís y sus subordinados aucas y por fin estos últimos, en competencia con el emergente grupo ranquel.

El mundo indígena visto desde las fronteras cordobesa y mendocina

a) Ranquelches, indios del Monte, pampas o huilliches: un caso de etnogénesis en los bosques de Mamilmapu

Combatientes aguerridos, ladrones de ganado en las fronteras de Buenos Aires, Córdoba y Mendoza, asaltantes de cuanto viajero desprevenido se internara en la pampa, dueños de gran número de cautivos, diestros pastores y consumados comerciantes, los *ranquelches* parecen estar en todas partes. Su territorio en el corazón de la pampa seca, distante de las fronteras coloniales y protegido por temibles travesías sin agua ni pastos, resultaba inaccesible para los cristianos.

⁶² En su viaje de exploración por el Río Negro en 1782, el piloto Basilio Villarino encontró indios de Huechulafquen que le aseguraron que “todos, o casi todos los indios que habitan o residen en las sierras del Volcán y pampas de Buenos Aires, son de este río [Negro] arriba, y que el motivo de pasar tanto tiempo en aquellos parajes, es por la abundancia que hay de ganados y por la facilidad de mantenimiento; y que algunos paran dos años, otros más y menos, según les acomoda” (Villarino 1972: 1018-1019).

Ninguna campaña militar organizada desde la capital del virreinato podría hacerles mella. En cambio, cuando en 1779 los capitanes Diego de las Casas y Ventura Echevarría lograron penetrar en él a partir de la frontera cordobesa, registraron a más de medio centenar de caciques entre los que no mencionaron el etnónimo de ranquelches sino los de “*peguenches y pampas*” (Las Casas y Echeverría 1969 [1836]: 194)⁶³.

Si el primer rótulo puede sorprendernos -como veremos más adelante, recién lo comprenderían algunos contemporáneos un cuarto de siglo más tarde- el segundo era previsible. En efecto, tanto en Córdoba como en San Luis -y, cada vez más, también en Mendoza- los vecinos indígenas meridionales eran designados *pampas* y este gentilicio recubría, como ya lo constatamos, a diversos pueblos (los *puelches* mendocinos, los *pampas cordobeses* y, ahora también, los *ranquelches*). Aparte de algún asalto contra las tropas de carretas entre Buenos Aires y Mendoza, durante casi dos siglos estos *pampas* habían dado bastante poco que hacer a los vecinos de aquellas ciudades mediterráneas, a diferencia de los indígenas *guaycurúes*, *abipones* y *mocovíes* que las asediaban por el norte. Pero a partir de la década de 1770 -tras la revuelta indígena iniciada en Chile en 1767 con repercusiones en Cuyo en 1769-70⁶⁴- se redobló la hostilidad del emergente grupo ranquelche contra estancias y puestos fronterizos, así como contra caminantes y arrieros que circulaban al sur de la línea de fortines. La más espectacular de esas acciones fue la captura, en el camino de Buenos Aires a Cuyo, del canónigo Ignacio Cañas y varios de sus acompañantes por los indios del cacique Llanquetur en 1778 (cf. Mandrini 2006: 48-50). A partir de entonces se organizaron, desde Córdoba y Mendoza, campañas militares “contra los indios pampas” que con muy escaso éxito procuraron adentrarse en la llanura más allá del río Quinto y al este del Chadileuvú.

Dada la inaccesibilidad de su territorio, eran muy pocos los hispanocriollos que lo habían recorrido y contados los que conocían a sus habitantes y podían brindar informaciones sobre ellos. Sus testimonios son por ello particularmente preciosos. Detenido en Mendoza por circular sin el debido pasaporte, uno de estos aventureros chilenos hacía una distinción entre los *pampas* y los denominados

⁶³ Al año siguiente, una entrada de Andrés y Félix Mestre “a las tierras del enemigo del Sur” desde la frontera de Río Cuarto penetró ciento cincuenta leguas tierra adentro y tuvo varios encuentros con los indios, pero no registró nombres de caciques ni de grupos (cf. la carta de Andrés Mestre a Joseph de Gálvez, del 6.9.1780, en AGI Buenos Aires 49).

⁶⁴ Acerca de esta revuelta contra el proyecto español de reunir a los indios de la Araucanía en pueblos véase Zavala 2000: 107-124.

“Indios del Monte”. Los primeros eran los hasta entonces llamados *puelches* que vivían al sur de Mendoza entre el Diamante y Malargüe, muy reducidos por las epidemias y las guerras que sostenían contra los pehuenches. Los del Monte, numerosos y bien armados, respondían al mando de los hermanos Paillachur, Payllatur o Paillatur y Llanquetur⁶⁵. Los Montes o, en lengua mapudungun, Mamelmapu, Mamilmapu o Mamuelmapu, es la “tierra de las leñas”, “el país de los árboles”, la región de la pampa central donde a pesar de la ausencia de ríos y de la escasez de las lluvias crecían matorrales espinosos y bosques de caldén y algarrobo gracias al agua retenida en los médanos, en algunas lagunas permanentes y en la napa freática poco profunda (cf. Fernández 1998: 15-24). Rodeada de la aridez de las travesías donde sólo un baqueano indígena podía pasar, era una tierra bien provista de agua, rica en leña y en alimento para el ganado, ideal para el engorde de los animales capturados en las estancias bonaerenses antes del cruce de la cordillera. Mamilmapu era el corazón mismo del territorio ranquel.

A estos indios “del paraje que llaman los Montes” -a veces también nombrados *mamelches*-, los pehuenches de Malargüe suelen más bien designarlos *huilliches*, lo que significa “gentes del sur”, aunque, curiosamente, Mamelmapu no quedara al sur sino al este de su territorio⁶⁶. ¿Estaría indicando su uso por los pehuenches un origen meridional y cordillerano de los ranqueles de las pampas? En todo caso, se hace evidente en la década de 1780 que estos últimos no sólo conducían hacia el Neuquén los ganados robados en los asaltos a las estancias fronterizas sino que tenían en aquellas tierras cordilleranas su retaguardia. En 1784, el virrey Loreto organizó una primera entrada general “contra los pampas” que avanzó desde Buenos Aires hacia la Sierra de la Ventana y las Salinas, y desde

⁶⁵ Declaración del chileno Juan Antonio Guajardo hecha en Mendoza el 24.3.1779, en AGN IX, 11-4-5. Por lo general en esa fecha, puelches e Indios del Monte son nominalmente asimilados bajo el rótulo de pampas. Así, en 1783 se llevó a cabo desde Mendoza una expedición “contra los Indios bárbaros del Monte o Pampas” (Diario hecho por Joseph Francisco de Amigorena el 18.6.1783, en AGN IX, 24-1-1). Al año siguiente, nueva expedición “contra los Indios Pampas” que no logra cruzar el río Chadileuvú por estar muy crecido (Diario del 27.6.1784 en AGN IX, 24-1-1).

⁶⁶ Relación de los nombres de los Caciques Guilliches, que con separación de lugares o reducciones se hallan en el paraje que llaman los Montes [...] según declaran las Caciccas prisioneras que se hallan en su poder y de lo que estas confiesan, Mendoza, 14.5.1780, en AGN IX, 11-4-5. Recíprocamente, encontramos la designación inversa de “picunches” (“gentes del norte”) atribuida a los pehuenches de Malargüe por los ranqueles: en 1795, la hermana del ranquel Puelmanque solicitó que se le devolviera un hijo, cautivado “en un choque que tuvieron los Indios Picunches ahora cinco o seis años con los del cacique Rancachel Puelmanque [...] que vino a ser vendido por los mismos Picunches al Comandante de esa frontera de San Carlos” (Carta de Amigorena al virrey, 8.8.1795, en AHM 47/14). En efecto, en 1790 los pehuenches Guanimaín y Caronao habían vendido en la frontera “dos chinitos muy preciosos como de siete años” (en AHM 66/32).

Mendoza al sur, bordeando la margen occidental del Atuel más allá de su confluencia con el Chadileuvú aunque sin poder cruzarlo por sus muchas aguas. Prevenidos por desertores cristianos que vivían entre ellos, Llanquetur y sus indios se habían retirado “del paraje de Manilmapu en que residían al Valle de Henerquín [¿Ñorquín?] entre los que tienen asentada paz con ese gobierno [de Chile]”. Desde allí, solicitó a las autoridades chilenas acogerse con seiscientos mocetones “a la amistad y protección bajo de los mismos tratados celebrados con estos [pehuenches]”⁶⁷. Pero esta tentativa de paces se vio frustrada tanto por la desconfianza de las autoridades mendocinas, que temían que una vez celebradas las paces en Chile los indios del Monte volvieran “a sus antiguas tierras o parajes en donde vivían para salir a sus insultos”, como por la impracticable exigencia impuesta por los chilenos de que el cacique principal de los pehuenches de Malargüe, Ancán Amún, saliera de garante a Llanquetur⁶⁸.

Si el requisito de los chilenos resultaba irrealizable es porque *pehuenches* de Malargüe y *ranquelches* o *huilliches* de Mamilmapu se detestaban y se hacían la guerra con saña y sin cuartel, una guerra que los segundos, más numerosos, venían ganando hasta que los primeros se aliaron con los españoles de Mendoza. Los mendocinos utilizaron con astucia el conflicto preexistente para transferir a los pehuenches su propio proyecto de neutralizar la belicosidad ranquel y liquidar su jefatura, haciendo recaer en sus aliados indígenas los costos humanos y materiales de la guerra de fronteras (Roulet 2002). La raíz de ese encono no tenía ningún componente étnico, sino que nacía de una típica venganza de sangre por una muerte que debió ocurrir en la década de 1770: según un cautivo escapado de las tolderías ranqueles, los caciques principales de Mamelmapu eran “Guelan, Huenumilla, Llanquetur, todos ranquelches, enemigos de los Pehuenches desde que mató Guelan al padre de Ancán [Amún]”⁶⁹. Además de la referencia histórica a la raíz del conflicto, notemos de paso en esta cita que, tras haber vivido entre ellos, el cautivo los llama *ranquelches*, lo que hace suponer que así se autodesignaban.

Estas pocas citas nos permiten ver que en muy pocos años, un mismo grupo - cosa que deducimos teniendo en cuenta su ubicación geográfica y los nombres de

⁶⁷ Oficio de Amigorena al virrey Loreto, 22.4.1785, AHM 46/56.

⁶⁸ Oficio de Amigorena al virrey Loreto, 25.6.1785, AHM 55/12.

⁶⁹ Declaración del cautivo Juan Cuello en un oficio del comandante del fuerte de San Carlos al comandante de frontera, 10.6.1782, AHM 65/23. El propio Ancán Amún afirmaría que tenía a Llanquetur “por su enemigo declarado por haberle muerto a su padre y parientes” (oficio de Amigorena al gobernador de Córdoba, 10.2.1787, AHM 55/14).

sus caciques principales- recibe a un tiempo una gran variedad de apelaciones, según quién sea el informante y cuánto sepa acerca del grupo en cuestión: “*pehuenches y pampas*” vistos desde la frontera cordobesa, “indios del Monte” o *mamelches* según un conchabador chileno, *pampas* a secas desde una perspectiva mendocina y *huilliches* y *ranquelches*, en la mirada de los pehuenches. Tal superposición de nombres puede estar reflejando tanto la confusión y el desconocimiento acerca de este pueblo como la diferencia de perspectivas de los distintos informantes (*ranquelche* da la impresión de ser una autoidentificación relativa a una característica fitogeográfica de su territorio, mientras que *huilliche* es un calificativo impuesto por los pehuenches que sugiere el origen meridional de los indios que designa y *pampa*, la habitual etiqueta atribuida por los españoles a todos los habitantes de la llanura). Al mismo tiempo, es posible que este cúmulo de designaciones refleje la complejidad del proceso de etnogénesis que desembocó en la emergencia del pueblo ranquel, resultante de la fusión de los primitivos habitantes de la región con sucesivos estratos de migrantes procedentes de las llanuras del sur de Mendoza y de la cordillera neuquina. Cuando el comandante de frontera Amigorena afirmaba que los hermanos Llanquatur y Payllatur eran “gobernadores de los Ranquelches, Huilliches y Pampas”, esta enumeración puede verse como un indicio de los variados mestizajes que estaban produciéndose en el corazón de la pampa, donde en un mismo territorio y bajo una misma jefatura política seguían coexistiendo distintas identidades⁷⁰.

Hostilizados por sus enemigos pehuenches, que les bloqueaban el acceso a la frontera mendocina y les llevaban la guerra hasta su retaguardia neuquina con apoyo militar de españoles de Mendoza y de Chile, a partir de 1790 los ranquelches vieron dificultarse el paso hacia la frontera bonaerense tras las paces que hicieron de Lorenzo Callfilqui el “Cacique principal de todas las Pampas”. Si bien seguían movilizando una importante red de aliados a ambos lados de la cordillera⁷¹, sentían el cerco que se había formado en torno a ellos y buscaban ampliar sus apoyos entre sus vecinos orientales. En 1792 corrían entre los pehuenches alarmantes rumores

⁷⁰ Carta de Amigorena a Ambrosio de Benavidez, 23.5.1785, en AHM 55/12.

⁷¹ A principios de 1792, en represalia por la muerte de Llanquatur (diciembre de 1788) y por la de su subalterno Lepnopán (septiembre de 1791), una coalición de cerca de novecientos guerreros “guilliches, ranquelches, muluches de los llanos y pichihuelchés” atacó las tolderías del cacique pehuenche de los Piñones, Currilipi (primo de Ancán Amún), asesinándolo a él y a más de treinta miembros de su familia (cf. carta de Esquivel Aldao a Joseph Francisco de Amigorena, 8.3.1792, en AHM 66/61).

de que “los Huilliches, resentidos del último ataque que sufrieron de los Pehuenches, venían a invadirlos auxiliados del Cacique Lorenzo [Callfilqui]”⁷². Los temores que suscitó esa inquietante alianza resultaron falsos pero no dejaban de tener un fondo de verdad: en efecto, ranquelches y aucas se habían reunido en Salinas Grandes, donde en vez de una declaración de guerra formularon una inesperada propuesta de paz a los pehuenches. Los convocantes eran Canipayú, Quintrepi, Trecalén o Treglen, Carripilum y Tintibur -ranquelches- y los aucas “Calfinquirque, alias Lorenzo”, Toro, Nahuelpan, Llancabuena, Gualquiré o Gulquiñé, Oquenagüel y Epumer⁷³. Esta imponente constelación de caciques proponía un armisticio hasta tanto se concluyeran los tratados formales que debían consolidar “una constante y perpetua amistad entre todas estas naciones”⁷⁴. Tal histórico acuerdo se vería sin embargo frustrado por sucesos imprevistos. En 1794 una fulgurante epidemia de viruela se abatió sobre las tolderías indígenas, de Mendoza a Salinas Grandes, causando entre otras la muerte de Canipayú. Al año siguiente se desató una guerra civil entre pehuenches de Malargüe y Balbarco que se prolongaría hasta 1798, retrasando la celebración de las paces entre ranquelches y pehuenches. Los principales caciques ranquelches Cheglen o Treglem y Carripilum resolvieron entretanto presentarse en el fuerte de las Tunas, en la frontera cordobesa, proponiendo paces “que habían de ser para siempre”. Tras negociar las condiciones del tratado con el comandante Simón de Gorordo⁷⁵, Treglem se desplazó a Córdoba para ratificar el acuerdo ante el gobernador Sobremonte en su nombre y el de otros diecinueve caciques “de la Nación Ranquelche”⁷⁶. El objetivo de estas

⁷² Carta de Joseph Francisco de Amigorena al gobernador Sobremonte, 4.9.1792, en AGN IX, 24-2-2. Poco antes se sabía “que el cacique Calfinquirque alias Lorenzo del partido de Buenos Aires anduvo convocando a los caciques de Mamelmapo nombrados Caniunpayun, Trecalen y Caripilum para invadir las fronteras de Buenos Aires, y aunque dichos caciques tienen más de cuatrocientos indios se han excusado” (carta de Esquivel Aldao a Joseph Francisco de Amigorena, 10.6.1792, en AHM 66/81).

⁷³ Carta de Joseph Francisco de Amigorena al gobernador Sobremonte, 21.3.1794 (mal fechada como 21.3.1793) en AHM 55/28 y pasaporte expedido por Amigorena al indio correo Lalpeán, 20.5.1794, en AHM 30/9. Ninguno de estos documentos menciona el etnónimo de aucas. El primero habla de caciques “Huilliches y Ranquelches”, el segundo de “caciques de las cuatro naciones güilliches”.

⁷⁴ Diario puntual de las diligencias obradas por esta comandancia..., 23.5.1794, en AHM 30/11.

⁷⁵ Carta de Simón de Gorordo al marqués de Sobremonte, 7.9.1796, en AHM 42/33. Gorordo aclara que “esta indiada es la que llamamos del Monte y habita al frente de este fuerte, en la intermediación de Guaguaca o Laguna de Arrascaeta, Chenglen en Tenel que en castellano es recado y Carripilon en la Laguna de los Guanacos y he averiguado que pueden ser hasta seiscientos indios; tienen guerra con los Huilliches y Pehuenches...”.

⁷⁶ Copia del tratado de paz con los ranqueles concluido el 17.11.1796, en AHM 42/35. Ese mismo año había muerto el principal cacique auca o pampa Lorenzo Callfilqui.

negociaciones, que incluían un cese de hostilidades contra las fronteras virreinales y contra los pehuenches de Malargüe, era esencialmente comercial. En adelante, dejando sus armas en el fuerte de la Carlota, los ranquelches podrían entrar a la ciudad de Córdoba a vender sus ponchos, mantas y caballos. Cerrando un largo ciclo de guerras intertribales y malones contra las fronteras del virreinato, el cacique Carripilum, “poderoso caudillo de los indios Ranquelches” se presentaría por fin a principios de julio de 1799 en el fuerte mendocino de San Carlos para sellar las paces con los pehuenches, comprometiéndose a “velar sobre los movimientos de sus enemigos los huilliches”, a ser amigo de los amigos de los españoles y enemigo de sus enemigos⁷⁷. Con este tratado -que reflejaba una definitiva disociación entre los etnónimos ranquelche y huilliche, ahora percibidos como entidades distintas y enemistadas entre sí- se daba por concluido el sangriento conflicto que durante décadas había enfrentado a pehuenches y ranquelches. Los temidos maloneros se habían convertido en pacíficos comerciantes.

b) Un pueblo fantasma en la frontera mendocina: los puelches o pampas

En el confín occidental del Virreinato del Río de la Plata los indios de la frontera sur eran conocidos como *puelches*, *pehuenches* y *huilliches*. Los primeros poblaban desde tiempos prehispánicos los valles intercordilleranos, el área pedemontana al sur del río Diamante y las planicies que se extendían al este hacia el río que más tarde se llamaría Salado o Chadileuvú. La designación con que se los conoce, “gente del este”, revela el origen geográfico de quienes así los nombraban: las tempranas crónicas de la conquista de Chile describen a los *puelches* situados sobre el pedemonte y los valles andinos contiguos a los llanos chilenos como pequeñas bandas de cazadores nómades de guanacos y ñandúes, armados de arco y flechas y vestidos con pieles de guanaco⁷⁸. Muy temprano, varios grupos de indios “puelches o algarroberos” cuyas tierras estaban situadas entre los valles de Uco y Jaurúa, las lagunas de Guanacache y el río Diamante fueron encomendados a vecinos de Mendoza y de Chile (Latcham 1929: 264). Buen número de ellos fueron

⁷⁷ Acta del parlamento de San Carlos, 6.7.1799, en AHM 30/46.

⁷⁸ Tras el viaje explorador de Villagra por la vertiente oriental de la cordillera -1549 a 1551- y antes incluso de la fundación de la ciudad de Mendoza -1561-, la crónica de Gerónimo de Vivar (1558) describía a los puelches como pueblo de características distintas a los indios de las tierras bajas chilenas (cf. Zavala 2000: 33). También se refieren a ellos Juan López de Velazco (1571 a 1574), Alonso de Ovalle (1646) y el padre Diego de Rosales (1674).

sujetos -como sus vecinos septentrionales agricultores, los *huarpes*- a traslados forzosos a las ciudades de Chillán y Concepción, de donde a menudo huían internándose hacia el sur, sin ofrecer sino excepcionalmente otro tipo de resistencia⁷⁹.

Se atribuye a estos puelches un modo de subsistencia exclusivamente basado en la caza y la recolección que los obligaba a un patrón de movilidad estacional, pero algunas evidencias sugieren que llegaron a cultivar varias especies autóctonas⁸⁰. Su presencia está atestiguada a uno y otro lado de los Andes: en 1650, algunos “puelches de la cordillera que desde el alzamiento general [de 1598 en la Araucanía] nunca dejaron de ser rebeldes” habían viajado al fuerte de Boroa para ser incluidos en las paces que entonces se trataban con los indios de Osorno y de los Llanos, ocasión en la que “dieron noticias cómo en la misma cordillera y en la nevada habían muchos indios puelches y pegüenches que no tenían noticia de lo que se había obrado y que convendría enviar persona que les diese a entender las capitulaciones de las dichas paces”⁸¹. A mediados del siglo XVII, el padre Rosales enumera una serie de “naciones” de la provincia de Cuyo que hablan la lengua de los puelches: los Morcoyames, Siquillames, Ultu-llames, Mentuyames, Tunayames, Chomes, Otoyames, Cucyames, Voycos y Zoquillames, entre otros (Latcham 1929: 265).

En 1658, una coalición de unos doscientos puelches y pehuenches estuvo a punto de atacar la ciudad de Mendoza, causando pánico entre sus pobladores. Si bien la proyectada rebelión fue neutralizada antes de haber concretado un solo asalto, los amedrentados vecinos de Mendoza fueron despoblando a partir de esa

⁷⁹ María del Rosario Prieto afirma que “durante el siglo XVII sólo se produjeron tres ataques a las estancias (1600, 1666 y 1668)”, mientras que a partir de la siguiente centuria “comienza una etapa de ofensiva bélica que coincide con ciclos alternantes de años muy secos y años húmedos que se prolongan durante todo el siglo XVIII” (Prieto 1997-1998: 209).

⁸⁰ Durán (1994: 31-32) señala, a mi juicio con razón, que se ha exagerado el carácter cazador-recolector de los puelches del sur de Mendoza y su dependencia con respecto al guanaco. Este arqueólogo subraya que también consumían diversas especies animales y vegetales y que “habían desarrollado o manejaban técnicas e instrumentos que difícilmente podrían calificarse como simples”. En efecto, cuando el comandante José Francisco de Amigorena penetró en su territorio en 1783 encontró junto al segundo paso del río Atuel un “sitio delicioso, abundantísimo de pastos y leñas”, donde quedaban rastros de dos tolderías no muy viejas “y una gran toma que habían sacado del Atue [...] para regar una porción de [tierra] sembrada de maizales y zapallares, cuyos fragmentos subsisten” (Diario y relación de la expedición de 1783, 18.6.1783, en AGN IX, 24-1-1). Estos indios no sólo cultivaban especies autóctonas sino que manejaban técnicas de irrigación, lo que indica un nivel tecnológico de indudable complejidad.

⁸¹ Título de teniente de Capitán General de Mar y Tierra de las Provincias de la Cordillera a don Luis de las Cuevas y Morales, 10.12.1651, en Espejo 1952, tomo I: 146. Para un panorama suscito pero completo acerca de cómo eran vistos los puelches desde Chile, véase Zavala 2000: 32-36.

fecha las estancias que tenían en el valle de Jaurúa, entre el Tunuyán y el Diamante, al tiempo que efectuaban campañas punitivas en territorio indígena (Cf. Espejo 1913)⁸². Tras una de ellas, los indios *puelches chiquillanes* que vivían a inmediaciones del río Atuel fueron reducidos a encomienda y asentados en tierras de Jaurúa para “guardar la frontera y dar aviso en caso de invasiones” (Prieto 1997-1998: 212)⁸³. A partir de entonces y por poco más de una centuria, funcionaron como “franja de amortiguación o de choque” protegiendo la frontera efectiva, que en un primer momento se retrajo sobre el río Tunuyán, para ir avanzando nuevamente hasta el Diamante una vez pasado el peligro de ataques indígenas⁸⁴. Además de sus funciones militares como guardianes de Mendoza, los chiquillanes tenían el monopolio del abasto de sal de esa ciudad, que canjeaban por frutos y alimentos⁸⁵.

El territorio puelche era en un principio muy vasto. Las crónicas chilenas del siglo XVI los sitúan en los valles andinos hasta la altura de las ciudades de Valdivia, Villarrica y Osorno y los testimonios sobre las primeras entradas exploradoras y evangelizadoras al lago Nahuelhuapi describen indios puelches cazadores, pescadores y consumidores de “algunas legumbres de la tierra diferentes de las del reino de Chile”, vecinos de los corpulentos y belicosos indios poyas, que hablaban otra lengua⁸⁶. A mediados de la centuria siguiente la zona cordillerana al sur de la

⁸² En 1666 una coalición de puelches, pehuenches y huilliches procedentes de Chile atacó la estancia jesuítica situada en Tupungato, matando al rector del colegio, padre Lucas Pizarro (Morales Guiñazú 1938: 33). El autor considera que éste fue el último malón del siglo XVII.

⁸³ Citando las declaraciones de los caciques chiquillanes Pascual Magolhuanqui y Gregorio Chiquillán en 1758, según quienes “por tradición antigua”, la nación Chiquillán había “venido a dar la paz a su antiguo Corregidor cuando otras estaban de guerra” (cf. Espejo 1952, tomo II: 676), la autora da a entender que la reducción de los chiquillanes fue voluntaria y pacífica. Sin embargo, otros testimonios permiten inferir que fue impuesta por la fuerza: en 1688 el sargento mayor Luis Cherinos de Posada certificó que el cacique don Juan Talquinca había “acudido en toda ocasión contra el enemigo, especialmente cuando en tiempos del Corregidor don Antonio de Carvajal se redujo a don Lorenzo Chiquillán y recorrió toda la tierra hasta el río de Latuer [Atuel]” (Espejo 1952, tomo I: 361). Esto nos retrotrae a los años 1658 a 1665, cuando un Melchor de Carvajal y Saravia (y no Antonio, como lo llama el testigo) fue corregidor de Cuyo.

⁸⁴ Prieto define la “franja de amortiguación” como una “frontera de guerra, en la cual se reemplazó la lógica construcción de una línea de fortificaciones -impensable por su alto costo- por esos grupos que se denominaron, siguiendo la tradición chilena, ‘indios amigos’” (Prieto 1997-1998: 212).

⁸⁵ Carta del corregidor de Cuyo, Videla y Aguiar, a la Real Audiencia, 28.4.1758, en Espejo 1952, tomo II: 676.

⁸⁶ Narración de la entrada del capitán Juan Fernández al Nahuelhuapi en 1620, incluida en un Memorial del capitán Diego Florez de León al rey, sin fecha, en Biedma 1997: 14. Más allá de la común designación de puelches que recibían de parte de los observadores chilenos los indios que vivían al este de los Andes y de que todos ellos fueran esencialmente cazadores de guanaco y ñandú, usaran arco y flecha y se vistieran con pieles, no hay ninguna evidencia de que la lengua de estos puelches del Nahuelhuapi estuviera emparentada con la de los puelches algarroberos de Cuyo ni que existieran entre unos y otros grupos relaciones políticas o contactos de algún tipo. De hecho, la narración de Juan Fernández sugiere que estos puelches del Nahuelhuapi comprendían y hablaban el mapudungun, ya que al ser interrogados –aparentemente sin dificultad alguna de comunicación-

laguna de la Laja aparece como el hábitat de un grupo montañés portador de la lengua y cultura mapuche: los *pehuenches*, en relaciones a menudo hostiles con los pobladores puelches, a quienes van corriendo o asimilando (Zavala 2000: 33-34).

El territorio de los llamados puelches se iría limitando en el primer tercio del siglo XVIII a los llanos al este de los Andes, “por la vera de las pampas”, mientras que los pehuenches ocupaban los valles “entre las dos cordilleras”, desde la laguna de la Laja por el norte al Nahuelhuapi por el sur (Pietas [1729]: 501, 499)⁸⁷. La expansión pehuenche al este de los Andes desplazaría a los puelches al exterior de la cordillera. En febrero de 1752, visitando las tolderías indígenas situadas en la vertiente oriental de los Andes y dirigiéndose hacia el norte, el sacerdote jesuita Bernardo Havestadt dejó atrás las últimas tolderías pehuenches antes de cruzar el Vutacobuleubú o río Grande para entrar en Malalhue (actual Malargüe). Allí, “en las Pampas de los puelches o patagones”, Havestadt encontró a los caciques Marivutai, Huelecalquín y Chueyu con doscientos jinetes y algunos “tránsfugas de Mendoza” que vivían entre ellos. Su idioma era totalmente distinto al de los indios de Chile, “aunque muchos entienden y hablan estos tres idiomas [puelche, mapudungun y castellano]”. Sus informantes le enumeraron los asentamientos puelches que existían entre Malalhue y el arroyo de los Papagayos o Cortaderas, en el valle de Uco, casi a las puertas de Mendoza (Havestadt 1988: 266). El jesuita percibió un conflicto larvado con los pehuenches, que los presionaban desde el sur, al punto que los puelches tomaron a Havestadt y a los indios que lo acompañaban por espías de sus enemigos meridionales y les impidieron seguir su viaje hacia Mendoza (Havestadt 1988: 267).

La declinación demográfica y la retracción territorial de los puelches se aceleraron a partir de la década de 1760. Un núcleo reducido de puelches meridionales subsistió hasta fines del siglo XVIII en la región del lago Nahuelhuapi, donde los conoció el sacerdote Francisco Menéndez en sus incursiones estivales de 1792 a 1794, en relaciones tensas con sus vecinos septentrionales *pehuenches* y *aucapicunches* y muy minoritarios frente a sus numerosos vecinos meridionales, los

“dijeron que los caciques más principales de la tierra se llamaban Llaquilé y Yaquilloy y que estos indios servían a las ciudades de Osorno y Villarica, cuando estuvieron pobladas” (Biedma 1997: 14).

⁸⁷ Este autor también señala que la lengua de los puelches es distinta a la de huilliches y pehuenches, que son más corpulentos y toscos que estos últimos, quienes los califican con el mote de *Quimnolucho*, “gente que no sabe”. Los puelches montan a caballo, cazan con flechas y boleadoras, usan toldos de cuero de yegua y se visten con pieles de guanaco y de felinos.

*huilliches patagones*⁸⁸. En el ámbito cuyano los puelches también estaban en franco declive. Jaqueados por la expansión pehuenche, disminuidos por las epidemias, no fueron capaces de frenar la embestida de una partida de pehuenches y huilliches contra las estancias de los vecinos de Mendoza a fines de 1769. Este asalto era un coletazo de la gran sublevación de los indios del sur del Bío Bío, que se extendió a Cuyo⁸⁹. Librados a sí mismos, los chiquillanes guardianes de la frontera mendocina “al verse solos, hicieron humos, juntáronse con los pehuenches y dieron el asalto”⁹⁰.

Si bien los daños personales y materiales causados por este ataque no fueron de gran magnitud, la agresión significó un punto de inflexión en la relación que hasta entonces tenían los mendocinos con los “indios amigos” puelches. Por un lado, las estancias de ganado que avanzaban confiadas hasta el Diamante volvieron a retraerse hacia el valle de Uco, desertado definitivamente por los chiquillanes, y el fin de la secular “franja de amortiguación” que había protegido hasta entonces la frontera llevó a que se erigiera en 1771 en su lugar el fuerte de San Carlos. Por otro lado, los grupos puelches se retiraron al sur del Diamante y desde ahí parecen haberse dispersado en todas las direcciones. Mientras una parte de ellos siguió ocupando las tierras entre el Diamante y Malargüe en abierta lucha con los pehuenches o acogiéndose al amparo de sus caciques principales, unos pocos cruzaron los Andes y se instalaron en Chile a proximidad de los españoles y los más marcharon al este, vadeando el Chadileuvú, para refugiarse entre los ranquelches, con quienes terminaron fundiéndose⁹¹. De “indios amigos” protectores de la frontera,

⁸⁸ Estos puelches se vestían con pieles de guanacos curtidas y pintadas, cazaban con boleadoras, arco y flechas, poseían caballos que compraban a sus vecinos pehuenches, criaban ovejas y algunas vacas. Cultivaban algo de quinoa, trigo y cebada arrojando semillas al borde de los arroyos. Hablaban en mapudungun pero entre ellos usaban la misma lengua que los “indios del sur”, *huilliches* o *patagones*. Varias de sus mujeres hablaban también el castellano por haber estado en “Chiquito Buenosayres” o Carmen de Patagones (Fonck 1900: 319, 304, 308, 364, 367, 372, 383, 385, 411, 422).

⁸⁹ Pese a las “alarmantes noticias” de que los indios alzados “invadían las tierras de don Pedro Correa y de don Juan de Videla [...] matando gente”, el corregidor de Mendoza contabilizó no más de tres muertos y cuatro niños cautivos en la estancia de Videla (cf. Espejo 1952, tomo II: 692-694).

⁹⁰ Carta del corregidor del Risco y Alvarado a la Real Audiencia, 5.2.1770, en Espejo 1952, tomo II: 695.

⁹¹ Sobre el éxodo de los puelches hacia Chile, donde siempre habían estado presentes, considérese el caso del indio pampa José Guzmán, detenido junto a Juan Antonio Guajardo en Mendoza en 1779, quien declaró que era “natural de las Pampas, hijo del cacique Curiguanque ya difunto” y que “siendo niño mataron a sus padres los Peguenches y él se fue a Chile solo, desde cuyo tiempo se ha mantenido en [la villa de San Fernando]” (AGN IX, 11-4-5). Su caso no era probablemente único. En 1786, un tal Molongo, en el partido de Maule, era capitán de “los Chiquillanes dueños de las Salinas” (Carta de Benavidez a Amigorena, 9.10.1786, en AHM 41/112). Ancán Amún lo llama “capitán de pampas” dice que vive en el Guaico y pide que se le quite el mando de capitán de amigos (De Aldao a Amigorena, 7.2.1785, en AHM 65/42). Entre quienes se asilaron entre los ranqueles, al este del

los puelches se convirtieron, para los españoles, en peligrosos baqueanos que guiaban a tropas aguerridas de pehuenches o de ranquelches en sus incursiones contra el nuevo bastión fronterizo -atacado en 1776- y contra las estancias de ganado, asaltadas en 1777⁹².

Pese a la espectacularidad de estos golpes, los puelches mendocinos estaban experimentando un notorio declive. Si una década atrás los caciques Morcoyán, Curiguanque y Mariquetai lideraban a unos cuatrocientos guerreros,

todos tres y la mayor parte de estos Indios han fallecido con sus familias, ya de pestes que les han acometido, como también en las guerras que han tenido con los Peguenches, y que sólo ha quedado el casique levantado Guelecal, y que a éste le ha quedado el número de veinte indios entre chicos y grandes, y con muy poco armamento, y que cuando éste pretende dar algunos asaltos se vale de los Indios del Monte, que su número asciende a dos mil armados, [...] y que dicho Guelecal no tiene subsistencia en ningún lugar...⁹³

Ante esta situación, las autoridades de Mendoza combinaron a partir de 1780 las campañas militares en territorio indígena -primero contra los pehuenches, enseguida contra puelches y ranquelches- con las aperturas diplomáticas. El objetivo era lograr la amistad de los pehuenches, reputados guerreros con una larga tradición de amistad y de colaboración militar con los españoles de Chile, que ya estaban en guerra con las dos otras naciones. En acuerdos por lo general verbales, los *pehuenches* se comprometieron “a dejar limpios los caminos de esta nación de Pampas”⁹⁴. En virtud de la nueva alianza político-militar, los pehuenches fueron

Chadileubú, estaba el cacique Creyo, casado con una hija del cacique principal Paillatur. Como veremos en el capítulo 5, el vínculo de los puelches con los ranqueles era tan estrecho que hacia fines de siglo se los llegó a asimilar.

⁹² El asalto a la villa y fuerte de San Carlos en agosto de 1776 por una coalición de puelches, indios “del Monte y Aucáes”, parece haber sido comanditado por el propio comandante del fuerte, don Alfonso de Luna, propietario de una de las tres pulperías de la villa, quien habría incitado a sus amigos y compadres puelches, caciques Guelecal y Francisco, a incendiar las pulperías competidoras de don Francisco Sáez y don Gregorio Morel (cf. el sumario hecho a Alfonso de Luna el 19.11.1776 en AHM 41/68). Al año siguiente Gregorio Morel, promovido comandante del fuerte, dispuso una expedición contra los indios en la que resultó muerto él con doce hombres de su guarnición (cf. actas capitulares de Mendoza del 28.10.1777 y 30.10.1777 en AHM 16/3).

⁹³ Declaración de Juan Antonio Guajardo ante Amigorena el 24.3.1779, en AGN IX, 11-4-5.

⁹⁴ Carta de Amigorena al virrey, 13.5.1785, en AHM 55/12. Sobre la política indígena de las autoridades mendocinas a partir de 1780 cf. Roulet 2002; sobre los compromisos verbales negociados en los parlamentos de paz, Roulet 2004. Nótese que los pehuenches asentados al este de los Andes designaban “pampas” a los indios del sur de Mendoza que vivían entre el Diamante y Malargüe. Así lo reflejan todos los documentos mendocinos que transcriben declaraciones de los pehuenches. Esto indica que no los asimilan con los “huilliches” de Paillatur y Llanquetur, asentados al este del Chadileubú, como sí lo hacen los españoles.

usados como brazo armado en la lucha sin cuartel contra ranquelches y puelches. Así, en las mismas tierras que durante más de un siglo habían ocupado los chiquillanes actuando como franja de amortiguación, fueron asentadas las tolderías de una parcialidad de pehuenches que había estado subordinada al difunto cacique Guentenao y a su yerno, el cacique Roco. Procedentes del Cerro Campanario, estos pehuenches trasplantados a proximidad de Mendoza para proteger sus accesos y asegurar el abasto de sal se convirtieron en los “pehuenches fronterizos”, indios amigos cuya colaboración resultó vital para la pacificación de la frontera, la refundación de la villa de San Carlos y el renovado desarrollo de las estancias que, una vez más, avanzaron hacia el Diamante para no volver a retroceder⁹⁵.

Aunque muy reducidos demográficamente y transfigurados en *pampas*, los *puelches* no desaparecieron del todo⁹⁶. Si muchos se fusionaron con los ranqueles en Mamilmapu, otros lograron la protección del cacique gobernador pehuenche Ancán Amún y pudieron permanecer algunos años más en Malargüe. A la muerte de éste en 1787 se acercaron a la frontera mendocina un indio pampa Goyco con su hija y dos nietos, seguidos de otros dos hijos con sus mujeres. “Todos estos indios son de los que se ausentaron de esta frontera el año de [17]69 y han vivido en compañía de Ancan y ahora se refugian aquí de miedo a los Huilliches, de la peste y por falta de Ancan”⁹⁷. Unos meses más tarde, otros puelches que vivían bajo la protección del cacique pehuenche Roco se instalaron a orillas del río Diamante⁹⁸. Poco después decidieron mudarse más cerca de los españoles, junto a los Goycos y a escasa distancia de los pehuenches fronterizos. Ladinos en la lengua castellana, estos puelches reinstalados en sus antiguas tierras del valle de Jaurúa serían muy pronto usados como lenguaraces y baqueanos por las autoridades mendocinas, funciones que ahora desempeñaban también los inmediatos pehuenches

⁹⁵ Sobre la vida de este enclave pehuenche en la frontera mendocina véase Roulet 1999-2001.

⁹⁶ La historiografía cuyana ha insistido en considerar a los puelches como un grupo tempranamente extinguido. Morales Guiñazú (1938: 33) afirma que a fines del siglo XVII “los Puelches de Cuyo ya no inspiraban temor, pues [...] habían virtualmente desaparecido”. María del Rosario Prieto (1997/1998: 75) atribuye al proceso de araucanización de las pampas la absorción cultural de puelches y de pehuenches en el primer cuarto del siglo XVIII. La autora considera que este cambio cultural “finalizaría -sobre todo con respecto a los puelches- con su desaparición como etnia durante el siglo XVIII” (ibidem: 203).

⁹⁷ Oficio de Amigorena al gobernador, 28.7.1787, en AHM 55/18.

⁹⁸ Nómina de indios que se instalaron con Roco en el margen del río Diamante, diciembre 1787. AHM 29/37. Figuran los indios puelches Guanquenecul, Ancañ, Manquelen, Calbuyfmain, Aylapy y Noguigo.

fronterizos⁹⁹. Hay indicios de que los puelches mantuvieron su lengua aunque hablaran corrientemente el mapudungun y algunos también el castellano. Su cacique principal tiene dos nombres (Ancañ o Ancair, también conocido como Bartolo Guelecal, Gualecal o Huelecal o Guelocal o Guenocal o Huenocal) y llama al río Chadileuvú por su antigua designación puelche de Ocopal u Ocupal¹⁰⁰.

La supervivencia de algunas familias puelches entre los pehuenches parece haber obedecido al amparo que les brindaron ciertos caciques principales con quienes se habían emparentado¹⁰¹. Pero al morir estos pendía sobre ellos la acusación de brujería, que llevaba a sangrientas venganzas. Es probable que ésa fuera la razón de la rápida huida de los Goycos hacia la frontera en cuanto falleció su protector Ancán Amún. En 1795, el cacique pehuenche Canihuán -hermano del difunto Ancán Amún y de su sucesor Pichintur- murió repentinamente en las tolderías de su cuñado Rayguán en Balbarco Al enterarse, Pichintur viajó hasta allí a buscar a los brujos que habían matado a su hermano y atacó las tolderías de Rayguán, a quien trataba de “cacique adivino”¹⁰². Este fue el origen de una larga guerra entre pehuenches de Malargüe y de Balbarco, en cuyo transcurso los malargüinos informaron que Rayguán, pretendido pehuenche

que se supone cacique, es un Pampa de aquellos famosos ladrones que con otros de su clase acometían los caminos de este Virreynato hasta que por estas milicias fueron derrotados en el año de '80 y sujetados al mando de Ancanamun los pocos que quedaron de esta nación, y por su muerte al de Pichintur¹⁰³.

Para llegar a un acuerdo con Rayguán, el comandante de frontera de Mendoza utilizó como emisario a su hermano Guanquenecul, puelche de la frontera mendocina, lo que confirma el origen étnico que le atribuían los pehuenches. A pesar de la larga convivencia y de los estrechos parentescos entre pehuenches y puelches o pampas no se produjo entre ambos grupos la fusión que sí se dio entre

⁹⁹ El comandante del fuerte de San Carlos informaba a Amigorena que “la toldería de los indios Pampas los Goicos, que vivían aquí juntamente con la de Ancain, que vino de lo de Roco, están en el día situados en la tierra blanca de Llaucha” (Aldao a Amigorena, 2.8.1788, en AHM65/108).

¹⁰⁰ Cf. Aldao a Amigorena, abril 1796, AHM 30/21 y Aldao a Amigorena, 27.6.1789, AHM 29/39.

¹⁰¹ A pesar de la rivalidad territorial y de los hondos resentimientos generados por la guerra, hay casamientos mixtos entre pehuenches y puelches desde por lo menos el siglo XVII (cf. Durán 1994: 22). En 1798, los pehuenches denostan las “malas propiedades de que se hallaban habituados” estos pampas y dicen que si no los incomodaban era porque “eran pocos y parientes por los enlaces que lograron durante su cautiverio [entre los pehuenches]” (oficio de Amigorena al virrey Olaguer y Feliú, 18.7.1798, en AHM 30/44).

¹⁰² Oficio de José Barros a Amigorena, 24.1.1796, en AHM 30/19.

¹⁰³ Oficio de Amigorena al gobernador, 12.3.1796, en AHM 56/1.

estos últimos y los ranqueles. Las fuentes mendocinas siguen distinguiéndolos hasta fines de la era colonial y dan cuenta de una tensión siempre presente, que solía estallar en las borracheras celebradas a la muerte de los caciques, degenerando en interminables ciclos de venganzas de sangre.

c) Guerreros y pastores de la cordillera: los pehuenches y huilliches

En virtud de las paces acordadas con los pehuenches de la parcialidad de Guentenao y Roco en 1780, este grupo de familias se asentó en la frontera a proximidad del fuerte de San Carlos. En aquel tiempo, la presencia pehuenche a las puertas de Mendoza era toda una novedad. Hasta entonces, las “gentes de los pinares” no se habían acercado a la capital de Cuyo sino rara vez, con intenciones violentas o amenazadoras. Sus tierras estaban en principio muy lejos, al sur del río Neuquén, en los boscosos valles cordilleranos con laderas cubiertas de altos árboles de *pehuén* (*araucaria araucana*) pródigos en deliciosos piñones (*nguillíu*, en mapudungun). Estas nutritivas semillas se cosechaban en otoño y, además de comerse hervidas o tostadas, podían transformarse en bebida fermentada, almacenarse bajo tierra o secarse y molerse luego como harina para suplir las necesidades del frío invierno. El pehuén era, para estos montañeses, base de su sustento e identidad. A principios del siglo XVIII se consideraba que el territorio pehuenche llegaba hasta la región del Nahuelhuapi, donde lindaba con el de los indios poyas y el de los puelches¹⁰⁴. En 1729, el maestre de campo chileno Gerónimo Pietas escribió sobre los indios que moraban entre el Bío Bío y el estrecho de Magallanes mencionando a huilliches, pehuenches y puelches. Los primeros “son los que llamamos indios de la tierra”, habitantes del territorio ubicado al sur de la frontera del Bío Bío, entre la cordillera y el océano, hasta la isla de Chiloé, políticamente divididos en cuatro *Vutanmapus* o provincias longitudinales¹⁰⁵. La

¹⁰⁴ Véanse las múltiples aunque imprecisas referencias existentes en el Expediente sobre las misiones de los Jesuitas en las Provincias de Puelches y Poyas y pago de sínodos de los años 1702 a 1713 en AGI Chile 159.

¹⁰⁵ Desde por lo menos 1735 se reconocen en los parlamentos de la frontera chilena cuatro grandes conjuntos socio-territoriales –los *vutanmapus*–, estructurados longitudinalmente de este a oeste. Se trata de un sistema de alianzas entre *ayllarehues* o “reducciones” cuyos territorios respectivos recubrían los cuatro grandes pisos ecológicos reconocibles: la franja costera, la llanura interior, el pedemonte andino y los valles cordilleranos. Según José Manuel Zavala, este recorte no parece tener un origen prehispánico sino responder “a un fenómeno de ajuste histórico de los mapuche a los cambios derivados del enfrentamiento y del contacto con el mundo colonial”. Constituidos esencialmente para “dialogar, comunicar y buscar soluciones a los conflictos”, los *vutanmapus*

denominación de *huilliches* aplicada a todos los indígenas de la Araucanía supone una bipartición implícita entre *picunches* sometidos, ubicados al norte del Bío Bío, y *huilliches* libres regidos por sus propias leyes o *admapu*. Este gran conjunto o nación, cuya población Pietas estima en unos dieciséis mil setecientos indios, compartiría lengua, creencias, costumbres, normas consuetudinarias y modo de vida. Pietas describió a los pehuenches como indios que “están entre las dos cordilleras, hablan la misma lengua que estos fronterizos, siguen los mismos ritos y costumbres”. Debido a la esterilidad del territorio en que vivían, sólo se diferenciaban de aquellos, agricultores, en su dieta básica que consistía en piñones y carne de yegua, que cazaban con boleadoras o arco y flecha¹⁰⁶. En el espacio comprendido entre el volcán de la Laja por el norte y el lago Nahuelhuapi por el sur, Pietas había contabilizado diecinueve reducciones pehuenches con una población de dos mil setecientos ochenta indios que vivían en toldos de cuero de vaca o yegua, mudándose tres veces al año según la disponibilidad de agua, pastos y piñones (Pietas 1846 [1729]: 486-489, 499-500)¹⁰⁷.

Cincuenta años más tarde, los pehuenches habían extendido su territorio oriental desde cuarenta leguas al sur de Ruca Choroy hasta Malargüe, anteriormente “país puelche”. Así lo refleja el testimonio del baqueano chileno Juan Antonio Guajardo, según el cual

desde el Río de los Sauces [que quizás fuera el Chacaicito, en Malargüe, también conocido por ese nombre] hasta [Nilliu, Cerro de los Pinares] todo es perteneciente a

funcionaban como “conjuntos coherentes al interior de los cuales existían solidaridades, alianzas [y] circuitos de intercambios económicos y ceremoniales” (Zavala 2000: 64-65, 67). El *vutanmapu* cordillerano o *Pirevutanmapu* es el de los pehuenches, una de las subdivisiones del gran conjunto de indios huilliches en la clasificación de Pietas. Todas las fuentes del siglo XVIII coinciden en atribuir a los pehuenches una identidad étnica y un comportamiento particulares, marcado por una actitud generalmente hostil hacia los demás huilliches y proclive a la alianza con los españoles.

¹⁰⁶ Según otros testimonios, los pehuenches se distinguían de sus vecinos de los llanos por su vestimenta. El gobernador de Chile Amat y Junient los pintaba en 1760 como indios “muy corpulentos y muy belicosos, de gran constancia y sufrimiento en la guerra como criados entre rocas. Visten calzón, chamal, poncho y casquete o sombrero”, tiñéndose rostro, brazos y piernas de varios colores (Amat y Junient 1927: 371). A fines de siglo, viajando por tierra de Osorno a Concepción, Tomás O’Higgins encontró no lejos de Villa Rica a un indio vestido “en traje pegüenche” que “se distinguía de estos indios [locales] por el traje que traía”. Este le explicó que lo había adoptado de los pehuenches de la otra banda de la cordillera, con quienes había vivido durante algunos años (O’Higgins 1943: 36).

¹⁰⁷ En 1755, el comandante general de la frontera de Arauco, don Tomás de Carminati, estimó que la población indígena pehuenche, puelche y huilliche existente entre los ríos Bío Bío y Bueno al oeste de los Andes “lo más que puede llegar el número de indios de armas es a 30.000” (en Solano 1995: 211). En 1760, el gobernador de Chile don Manuel Amat y Junient ubicó a los pehuenches en los valles intercordilleranos entre Chillán y Villarrica, lo que corresponde en la vertiente oriental de los Andes a las latitudes de Balbarco y Ruca Choroy (Amat y Junient 1927 [1760]: 371).

los indios Peguenches y todos los lugares citados son habitaciones de ellos, variando de habitaciones y viviendo en trozos unos en una parte y otros en otras.

Pese a haber sido una nación numerosa hasta un pasado reciente, los pehuenches se veían reducidos en 1779 a “cosa de 900 indios [de lanza]”, por la gran mortandad causada por las incesantes pestes, las “enfermedades de calor” y la guerra con los indios huilliches¹⁰⁸.

A la proximidad geográfica con la frontera chilena sobre el Bío Bío y a su condición de celosos guardianes de los pasos andinos se debe que, desde el siglo XVII, los *pehuenches* estuvieran estrechamente asociados a los acontecimientos político-militares de aquella jurisdicción y a su vida económica. Signatarios en 1641 del tratado de Quillín, primero de la larga serie de acuerdos diplomáticos negociados en los parlamentos que jalonarían la historia de las relaciones hispanoindígenas en Chile, los pehuenches habían dado las paces al gobernador don Francisco López de Zúñiga, marqués de Baidés, comprometiéndose a tratar como enemigos a los enemigos de los españoles¹⁰⁹. Desde 1647 se los encuentra peleando junto a estos últimos contra grupos huilliches y recibiendo en sus propios territorios, como contrapartida, apoyo de destacamentos con armas de fuego. Esta alianza militar se activó con creciente frecuencia durante el siglo XVIII, en particular durante el gran levantamiento de los años 1765 a 1768.

Las autoridades chilenas se habían propuesto “afianzar la parcialidad de los indios pehuenches al partido de los españoles, para sujeción de las demás naciones indias”, lo que justificaba que se les prestara asistencia militar (Villalobos 1989: 124). Pero la lealtad de los pehuenches a la causa española no siempre fue retribuida y algunos grupos que habían tomado las armas contra los indios de los Llanos durante esa sublevación se vieron poco después obligados a abandonar sus territorios y a instalarse al este de los Andes. Entre ellos estaban los pehuenches liderados por Ancán Amún¹¹⁰. Cuando bajó a Mendoza a tratar paces como cacique “de esta

¹⁰⁸ Declaración de Juan Antonio Guajardo ante Amigorena, 24.3.1779, en AGN IX, 24-1-1.

¹⁰⁹ El trabajo más completo sobre este tratado, de “enorme significación para la historia posterior de la sociedad chilena y [que] quizá sea determinante incluso en nuestros días” es el de Bengoa 2007, que incluye su reproducción facsimilar.

¹¹⁰ Al presentarse ante Ambrosio O'Higgins durante el parlamento de Los Angeles en 1781, Ancán Amún declaró que su padre Epuñancu y su tío Piñaypil “habían acompañado a los españoles” en el ataque contra los llanistas en Purén, así como más tarde los habían auxiliado cuando se hallaban sitiados por el cacique Curiñamcu en Angol, pese a cuyos servicios “fueron expulsados luego de sus tierras que poseían en las faldas de la cordillera del lado de Chile contiguo a esta frontera de los

nación de indios del Reino de Chile”, Ancán invocó su condición de “caudillo principal de los Pehuenches de Neuquén, de Cogoláu [por Cobuleuvú o río Colorado], de Balbarco, Malalque y países vecinos” con pasaporte expedido por el Maestro de campo general de la frontera de Penco. Por entonces, sus tolderías estaban al sur del Neuquén, cerca del paso de Antuco¹¹¹.

La pacificación de la frontera mendocina a partir de la serie de tratados firmados por el comandante Amigorena con Ancán Amún y sus sucesores incitó a este grupo de pehuenches a asentarse la mayor parte del año más al norte, en la región de Malargüe virtualmente vaciada de sus habitantes puelches¹¹². Lejos de sus bosques de araucarias, estos pehuenches se dedicaban al pastoreo de ovejas, con cuya lana fabricaban sus mujeres excelentes ponchos y mantas. Desde Malargüe bajaban a menudo a Mendoza para transmitir noticias de tierra adentro, vender cautivos huilliches y trocar sus ponchos, lana y sal por yeguas, cereales y vino. En abril y mayo volvían a sus tierras de origen a cosechar piñones y de allí solían pasar a Chile a comerciar y parlamentar con los jefes de la frontera de Penco. Considerados en un principio como “indios de Chile” por los propios mendocinos, andando los años la confianza y familiaridad adquiridas indujeron al comandante de frontera de Mendoza a hacer valer ante las autoridades chilenas derechos jurisdiccionales sobre todos los pehuenches que vivieran al este de la cordillera. Pero este reclamo fue desestimado tanto por los chilenos como por el propio virrey rioplatense y si, hacia fines del siglo XVIII, los pehuenches de Malargüe eran reconocidos como amigos y aliados de Mendoza, los de Neuquén seguían estrechamente vinculados a la frontera chilena, de donde recibían frecuente apoyo

Pehuenches por complacer a los indios de los Llanos, asentando Ancán la precision de trasmontarse y buscar la vida por la otra parte” (Tratado de Los Angeles, 2.2.1782, AN, FM, v.7, pieza 6, citado por Jiménez 1997b: 48).

¹¹¹ Acta del parlamento con el cacique Ancán Amún, 24.10.1783, en AGN IX, 24-1-1. Según el cacique pehuenche fronterizo Piempán, “Ancán Amún, conocido vulgarmente por Ancán, vive en los Piñones cerca de Antuco” (Declaración del 28.1.1781, en la foja de servicios del comandante José Francisco de Amigorena, AGN IX, 24-1-1). Luego de firmar las paces con Mendoza, Ancán “pasó a establecerse en las inmediaciones del paraje nombrado el Campanario”, donde antes residían Guentenao y Roco (carta del virrey Vértiz a Amigorena, 9.12.1783, en AGN IX, 24-1-1).

¹¹² Leonardo León Solís menciona el éxodo pehuenche hacia el norte y el este en la primera mitad del siglo XVIII pero a mi juicio lo sobredimensiona al dar como evidencia de esos desplazamientos datos que no reflejan -como él pretende- una movilidad debida al nomadismo propio de una economía pastoril (León Solís 2001: 10) sino un asentamiento temporario a proximidad de la frontera española motivado por razones defensivas. En efecto, si en 1786 el cacique gobernador Ancán Amún instala durante unos meses sus tolderías cerca del estero de los Chacayes es porque busca la protección de sus aliados mendocinos temiendo justificadamente un asalto de los ranquelches. Por análogas razones los malargüinos buscarían nuevamente refugio al norte del río Diamante entre 1792 y 1794. Pero una vez calmada la situación volvieron a sus tierras en Malargüe (cf. Roulet 2002: 89-90).

militar de partidas de dragones armados¹¹³. Como estos indios tendrán especial protagonismo en los viajes emprendidos entre Chile y Buenos Aires a principios del siglo XIX, nos detendremos un poco más en analizar la historia de sus relaciones con los españoles de ambas jurisdicciones y con sus vecinos indígenas.

La amistad de los pehuenches de Malargüe con Mendoza se tradujo en varias matanzas de indios puelches o pampas, la más notoria de las cuales fue la perpetrada por Ancán Amún y sus hermanos contra Creyo, yerno del jefe ranquel Paillatur, asesinado junto a toda su familia en 1785. Esta masacre renovó el odio de los ranquelches que en el otoño de 1787 volvieron “toda su ira contra Ancán y los suyos, tanto por la muerte de Creyo [...] como porque saben que ellos son nuestros amigos y nos participan cuanto pasa con los de adentro”. Furiosos, unos dos mil ranquelches—que los pehuenches designan como *huilliches*— liderados por Llanquetur arrasaron las tolderías pehuenches desde el sur del Neuquén hasta llegar a los toldos de Ancán, donde simultáneamente cundía una epidemia de viruela¹¹⁴. Este ataque, que también afectó a los pehuenches neuquinos, sumó nuevos enemigos a los ranquelches. En octubre de 1787 se firmó en las tolderías de Malargüe un tratado en el que por primera vez participaron los pehuenches meridionales, llamados “de los Piñones”, cuyo cacique principal Currilipi, primo del recientemente fallecido Ancán Amún y de su hermano y sucesor Pichintur, buscaba la alianza española para vengarse de Llanquetur.

Las tierras de Currilipi estaban a dos días de distancia de las de sus enemigos “en un terreno muy ventajoso [...] en las inmediaciones del otro lado del caudaloso Río Neuquén”. Según Currilipi, los caciques *huilliches* y *ranquelches* “subsisten en el paraje nombrado Mamelmapú [...] donde se halla todo el conjunto de estos enemigos”. Pero el cacique pehuenche no parece referirse a los bosques de Algarrobo y Caldén de la pampa central sino a territorio cordillerano, ya que según traduce el intérprete, Mamilmapu “quiere decir en nuestro idioma muchas montañas de diferentes arboledas de manzanales y pinos de que logran sus frutos”, flora totalmente ausente en la llanura pero propia de los Andes meridionales. Currilipi explica que “tienen estos su comercio con los Indios de los Llanos [de Chile] adonde

¹¹³ He desarrollado *in extenso* este conflicto por establecer jurisdicción sobre los pehuenches libres del Neuquén en Roulet 2002: 98-105.

¹¹⁴ Carta de Amigorena al gobernador, 5.7.1787, en AHM 55/18.

conducen la mayor parte de los robos que hacen en las fronteras citadas”¹¹⁵. Para ese comercio con los llanistas, los ranquelches necesitan transitar los Andes por los pasos que se encuentran al sur del territorio pehuenche, en la Tierra de las Manzanas, país huilliche¹¹⁶. Lo que explica la constante movilidad de los ranquelches entre sus asentamientos pampeanos y la cordillera neuquina, así como la habitual asociación, en la perspectiva mendocina, de los etnónimos *huilliche* y *ranquelche*¹¹⁷. Dos pueblos tan estrechamente asociados por el parentesco, la economía y la guerra que por largos años resultan funcionar como uno solo.

Estas referencias sugieren también que se está produciendo en el área cordillerana entre Malargüe y el Huechulafquen un doble fenómeno de emergencia étnica en el que por un lado asistimos a un proceso de etnificación -a partir de los tratados de paz de la década de 1780, los pehuenches de Malargüe se constituyen como grupo étnico modelado por la administración colonial, que los reconoce como interlocutores y aliados, da a sus caciques principales rango de gobernadores y procura fortalecerlos con apoyo militar- y por el otro a uno de etnización, en la medida en que la opción política de la alianza con los españoles es leída desde una

¹¹⁵ Parlamento del río Salado, 17.10.1787, en AHM 29/35.

¹¹⁶ En su viaje por el río Negro en 1782-1783, Basilio Villarino había encontrado indios “del Huechunlauquen o Paraje de las Manzanas” donde “hay muchísimos pinos y que los piñones son casi tan grandes como dátiles y muy gustosos”. Es decir, bosques de pehuén. Estos le dijeron que cuando viajaban hacia sus tierras, los *huilliches* que estaban al sur del río Negro los esperaban para quitarles su ganado y matarlos (Villarino 1972 [1782]: 1014-1017). Uno de sus cuatro caciques, Guchumpilqui, fue muerto poco después por los indios de Chulilaquin. Aunque Villarino no los interroga acerca de sus pertenencias étnicas, queda claro que los chulilaquines (a quienes considera *huilliches*) llaman *aucaces* a los indios del país de las manzanas y los acusan de complotar contra los españoles (idem: 1117, 1096). Según los chulilaquines, estos *aucaces* eran sus enemigos acérrimos y les impedían acceder a los bosques a recoger piñones. Lo mismo decían acerca de los “peguenches” (idem: 1093) lo que refuerza la sensación de que *aucaces* es aquí un calificativo aplicado a un grupo pehuenche. Una década después, el padre Francisco Menéndez se encuentra con Chulilaquin a orillas del Nahuelhuapi. Este se suma a un grupo de indios que los *puelches* de la región designan como *huilliches* (Menéndez termina añadiéndoles el calificativo de *patagones*). Mientras Chulilaquin acusa a los *puelches* del Nahuelhuapi de ser “Aucas, que no tenían gente, ni salían de su tierra, que eran de mal corazón y otros improperios”, aquellos dicen de los *huilliches* “que eran unos salteadores que no paraban en su tierra sino que andaban siempre por otras partes robando siempre y haciendo daño” (Fonck 1900: 417, 430). Los testimonios de Villarino y Menéndez, aunque imprecisos, permiten ver nuevamente cómo se aplican las etiquetas étnicas: quienes para los pehuenches de los Piñones o los *puelches* del Nahuelhuapi son huilliches, aparecen en boca de indios aún más meridionales como *aucaces* y pehuenches, los que a su vez llaman a sus enemigos sureños, huilliches. Así, el término *huilliche*, que en un principio sugiere simplemente una posición geográfica, depende de la percepción que tuvieran los grupos informantes de los españoles acerca de los límites de sus propios territorios (Zavala 2000: 233) y termina teniendo la misma connotación negativa que *auca* o que *teguelchú*. Se trata de un mote adjudicado a un otro que aparece como enemigo.

¹¹⁷ Esta movilidad geográfica se da en los dos sentidos: en 1793, los pehuenches de los Piñones avisan a las autoridades chilenas que durante el invierno “Calihuequé, Colihuan y Reuqueí, Huilliches principales de Rucachorro [Ruca Choroy], se retiraban con sus mocetones para el Mamelmapo, a unirse con aquellas parcialidades” (De Pedro Nolasco del Río a Amigorena, 24.10.1793, en AHM 41/119).

perspectiva racial y étnico-cultural, que da a ese compromiso valor de atributo étnico y divide aguas entre “indios fieles” (pehuenches) e “infieles” (ranquelches, huilliches). Así, grupos que anteriormente se autoidentificaban como pehuenches -recordemos que todas las fuentes anteriores a 1780 coinciden en extender el territorio pehuenche hacia el sur hasta por lo menos Ruca Choroy- aparecen designados como huilliches¹¹⁸. Los españoles incentivan estos conflictos, favoreciendo a los pehuenches para alienarlos de huilliches y ranquelches, “que es el modo de conservarlos en la guerra [...] en que he trabajado no poco”¹¹⁹.

Con un reducido auxilio de soldados mendocinos y chilenos equipados con armas de fuego, los pehuenches neuquinos llevarían la guerra contra los huilliche-ranquelches hasta su último refugio cordillerano y harían posible en 1788 una primera campaña militar desde Mendoza, que permitió explorar los territorios al sur del Neuquén¹²⁰. A fines de ese mismo año, en un asalto conjunto de los pehuenches de Currilipi y Pichintur, el indio Puelmain, Pulmain, Pulmanque o Puelmanc lograría matar al jefe ranquel Llanquetur, a cuya cabeza habían puesto precio los españoles de Chile y de Mendoza¹²¹. Lejos de resolver el largo conflicto entre pehuenches y huilliches, esta muerte inició un nuevo ciclo de venganzas:

Encarnizados de este modo los Pehuenches con los Huilliches, no cesarán los unos con los otros, y ahora más que nunca me prometo que se encenderá la guerra entre ellos, porque habiendo acabado los nuestros con Llanquetur y con su familia, ha de

¹¹⁸ La guerra huilliche-pehuenche parece operar una fuerte disminución demográfica y una retracción territorial de los pehuenches, que abandonan sus posesiones más septentrionales al oeste de los Andes, mientras que al este de la cordillera se corren hacia el norte, del Reñileuvú a Balbarco. Así lo interpreta por ejemplo Juan F. Jiménez (1997: 44) y yo misma en un trabajo anterior (Roulet 2002: 89). Sin embargo, hoy considero que no hay indicios concluyentes de una expansión de un grupo étnico huilliche a expensas de la nación pehuenche sino más bien de una metamorfosis denominativa -en un contexto de etnización- que hizo de aquellos pehuenches meridionales que no aceptaban la alianza con los españoles, huilliches. Es decir que la opción política de sostener la amistad con los blancos pasó a convertirse en atributo de etnicidad para quienes retuvieron el rótulo de pehuenches, mientras que la rebeldía y el “rencor a los españoles” se volvió un rasgo inherente a la condición de huilliche, sin que entre unos y otros hubiera diferencias culturales o étnicas notorias (véase Roulet 2011). Es más: ni siquiera había que ser indio para merecer el atributo peyorativo de huilliche, como lo prueba la declaración de una cautiva presumiblemente pehuenche que afirmaba en 1798 que “muchas partes de los huilliches” se hallaban “gobernados por cuatro españoles que entre ellos han logrado hacerse Caciques temibles” (Oficio de los oficiales de Real Hacienda de Mendoza a Amigorena fechado en Mendoza el 23.4.1798, en AGN IX, 26-2-6).

¹¹⁹ Carta de Amigorena al virrey, 13.1.1789, en AHM 55/18.

¹²⁰ Véase Esquivel Aldao 1931: 318-329. En 1792, tras la muerte de Currilipi, Esquivel Aldao hizo una segunda campaña al Neuquén en auxilio de los pehuenches.

¹²¹ Carta del gobernador Sobremonte al virrey Loreto, 5.2.1789, en AGN IX, 30-4-8.

querer tomar la venganza el que entre al mando. Los Pehuenches, por supuesto, con el auxilio que se les da, les han perdido el miedo y cada día los traen a maltraer...¹²²

Proféticas palabras las del comandante de frontera de Mendoza. Los indios del difunto Llanquetur volverían a instalarse en las pampas, pero atacando con frecuencia las tolderías pehuenches al sur del Neuquén. Esta guerra hábilmente fomentada por los cristianos, costaría la vida al cacique principal Currilipi, asesinado con verdadera saña en 1792 por los huilliches que lideraban Buenumilla y Guerahueque. Debilitados por esta derrota, los sucesores de Currilipi, caciques Lingaimain y Carilon, no llegarían a tener la misma autoridad sobre los pehuenches de los Piñones, quienes entre 1795 y 1798 se verían enfrentados en otro sangriento conflicto, esta vez con sus parientes de Malargüe¹²³.

La guerra civil que opuso a los pehuenches de Malargüe, aliados de los mendocinos, y a los pehuenches de Balbarco aliados de los chilenos, puso de manifiesto los riesgos de la política seguida hasta el momento por los jefes de frontera de ambas jurisdicciones, dirigida a fomentar los antagonismos étnicos. Mientras los pehuenches se desangraban y su número disminuía de manera alarmante, las dos partes en conflicto solicitaban el apoyo militar de sus aliados españoles y amenazaban con pasarse al enemigo huilliche si no eran asistidas como lo estipulaban los tratados de paz. Las autoridades coloniales hicieron entonces todo lo posible por fomentar la reconciliación entre los grupos enfrentados, transformándose de atizadoras de la guerra en mediadoras. Los tiempos habían cambiado. Cuando los ranqueles propusieron un cese de hostilidades, sus propuestas fueron aceptadas, contrariamente a lo que había sucedido una década atrás al solicitar Llanquetur paces en Chile. Enterado del tratado que Carrilum y Cheglén habían negociado en Córdoba en 1796, el comandante de armas de Mendoza, que tanto había trabajado en años anteriores por fomentar la guerra entre pehuenches y ranquelches “ofreciendo en caso necesario auxiliarles con gente y armas como también darles premio de yeguas y regalos que apetecen”, anunció su nueva estrategia hacia “los Indios Amigos de estas fronteras, que son Peguenches,

¹²² Carta de Amigorena al virrey, 13.1.1789, en AHM 55/18.

¹²³ Carta de Amigorena a los ministros de real hacienda de Mendoza, 16.2.1792, en AGN IX, 24-2-2; carta de Esquivel Aldao a Amigorena desde Ranquelón, 19.5.1792, en AHM 66/77. Buenumilla era lugarteniente de Llanquetur en las pampas desde fines de la década de 1770, mientras que Guerahueque era huilliche cordillerano.

Ranquelches y Pampas, cuyas tres naciones procuramos conservar en paz entre ellas para excusar la unión que tenían con los Huiliches para caer a nuestras fronteras”¹²⁴. La unidad ranquelche-huilliche parece haberse resquebrajado.

Pero no es la única fisura en el panorama étnico: para que este proyecto se hiciera realidad, aún faltaba pacificar a los pehuenches que seguían desangrándose entre sí. Tras sendos parlamentos celebrados en 1798 en Chillán (Chile) y San Carlos (Mendoza) por las respectivas autoridades españolas oficiando de componedoras y redistribuidoras, los pehuenches de Malargüe y Balbarco terminaron haciendo las paces, aunque las heridas dejadas por esos cuatro años de guerra intestina tardarían aún mucho en cerrarse. El joven e impetuoso cacique gobernador pehuenche Millanguir –hijo de Ancán Amún- fue destituido y nombrado en su lugar Pichicolemilla, que no pertenecía al linaje de Ancán Amún ni al de Guentenao. Guardadas las lanzas, Carripilum acudió por fin en persona a Mendoza en 1799, donde se reconcilió con los malargüinos. A partir de entonces, las fronteras entre Buenos Aires y la capital cuyana gozaron de larga paz y los huiliches del Neuquén quedaron política y militarmente aislados, aunque mantuvieron sus vínculos comerciales con los habitantes de la pampa y Chile¹²⁵. A principios del siglo XIX, los pehuenches se hallaban demográficamente muy reducidos y los ranquelches, respetuosos de las paces, eran vistos con ojos más benévolos¹²⁶:

La brava nación de los Ranqueles, que señorea el territorio de Salinas y sus adyacentes, es tan aplicada al comercio, que su inclinación mercantil es como el carácter que la distingue entre las demás. La paz que con ellos mantenemos, cerca de veinte años há [sic], no se debe a las guardias fronterizas ni al corto número de

¹²⁴ Oficio de Amigorena al virrey Loreto, 10.1.1788, en AGN IX, 11-4-5; de Amigorena a los oficiales de real hacienda, 23.11.1796, en AHM 30/30.

¹²⁵ En 1798, Amigorena identificaba a cuatro naciones indígenas al este de la cordillera: “los Pehuenches que se han mantenido tan fieles con nosotros desde el año de 80” comunicándose por diferentes boquetes con los que habitan la parte occidental de los Andes “por ser de una [misma] nación”; los Huiliches, “con quien los Pehuenches regularmente están en guerra, viven al sur de estos”; los Ranquelches, viviendo “en las costas abajo de los ríos que descienden de la misma [banda de la cordillera] al este de los Pehuenches” y los Pampas, quienes “viven errantes por la costa de Patagones, internándose por los campos al sur de las Fronteras de esa Capital [de Buenos Aires], asegurándose ser de esa raza los de la de San Luis” (Informe de Amigorena al virrey Olaguer y Feliú sobre la reducción de los indios infieles de San Luis, hecho en Mendoza el 19.7.1798, en AHM 30/44).

¹²⁶ En 1803, el coronel Juan de Ojeda afirma en un *Informe descriptivo de la frontera de la Concepción de Chile* que la nación pehuenche está en decadencia, “pues se juzga que apenas habrá entre ellos del río Maule al sud, de 400 a 500 lanzas”, que ha desamparado “sus antiguas posesiones boreales para estar mas próximos a unirse y hacer resistencia a las invasiones o malocas de los guiliches” y que sólo han quedado “tres o cuatro parcialidades al frente de los boquetes de Alicó, partido de Chillán, y de Longaví y Achigueno, del de Linares, resultando de esta transmigración o retiro, baldías y desiertas las situaciones orientales que antes ocupaban” (cit. por Jiménez 1997: 44).

soldados blandengues que las guarnecen, sino al interés y utilidad que sienten los indios en su comercio de pieles, plumas y manufacturas [...] no menos que [a]l lujo en la comida, bebida y vestuario que con nuestro trato y comunicación van adquiriendo [...] Estos mismos indios Ranqueles, que por comercio viven íntimamente ligados con los Chiquillanes, Pehuenches, Cumilis o Guiliches, los famosos Araucanos y otras naciones que habitan al Oriente y Occidente de los Andes, noticiarían a todos fácilmente de la propuesta ventajosa que les hacemos...¹²⁷.

A modo de recapitulación

Luego de esta recorrida condensando observaciones hechas a lo largo de más de dos siglos acerca de los indígenas del sur desde las fronteras españolas, de Buenos Aires a Cuyo, podemos retomar nuestra pregunta inicial: ¿qué sabían los hispanocriollos del incipiente siglo XIX acerca de sus vecinos aborígenes?

Bastante más, por cierto, que sus bisabuelos: ya no les servía la distinción simplista entre “pampas”, “serranos” e “indios de Chile”, sino que eran conscientes de la gran diversidad lingüística y cultural de esos pueblos, de su movilidad, de la importancia demográfica relativa de cada grupo, de sus modos de hacer el comercio y la guerra, de sus enemistades y ocasionales alianzas. Esta mayor capacidad de observación del Otro considerado bárbaro e infiel no había nacido de un repentino interés por su exotismo sino de una necesidad práctica: los indios de las pampas, que habían rápidamente integrado el caballo a sus culturas, se fueron erigiendo en poderosos adversarios al desarrollar nuevas armas -las largas lanzas de punta de hierro, los coletos y cascos defensivos de cuero de toro-, consolidar sus jefaturas y ser capaces de organizar vastas coaliciones intertribales para atacar las fronteras. Sus tolderías se habían llenado de cautivos y daban refugio a cantidad de renegados cristianos que oficiaban de baqueanos en los asaltos a los puestos fronterizos. Ante su mayor poder bélico, los hispanocriollos debieron desarrollar estrategias de mediación para informarse mejor acerca de ellos, atender a sus diferencias y divisiones, fomentar sus rivalidades, identificar a sus líderes y negociar con los más dúctiles tratados de paz que protegieran las fronteras cristianas de agresiones y desplazaran los conflictos tierra adentro.

¹²⁷ Representación del licenciado Don Feliciano Antonio Chiclana, 29.12.1804, en *Revista de Buenos Aires*, vol. V, 1864: 382-383.

Gracias a este nuevo modo de acercamiento a la realidad indígena, las nomenclaturas inicialmente usadas para distinguir unos indios de otros fueron cayendo en desuso o cambiaron de contenido, mientras que emergían otras que por un lado reflejaban categorías indígenas de clasificación -por la lengua en que se expresaban, generalmente el mapudungun; por los criterios de orientación geográfica o de asociación a un determinado territorio que en ellas subyacían (puelches, picunches, huilliches, moluches, tehuelchús; pehuenches, ranquelches) o por lo que traslucían acerca de la actitud del grupo nombrado así como la del enunciante hacia el poder español (aucas, pampas, huilliches, tehuelchús, según el contexto)- y por el otro se hacían eco de la dicotomía fundamental que establecían los españoles entre “indios amigos” e “indios enemigos”. La mayoría de estas designaciones no fueron inicialmente etnónimos pero tendieron a convertirse en tales cuando las adoptaron los hispanocriollos, cargando cada término con sus propias valoraciones positivas o negativas, según de qué momento histórico y de qué frontera se tratara. En este sentido, “la nominación no es sólo un aspecto particularmente revelador de las relaciones interétnicas, sino que es en sí misma generadora de etnicidad” (Streiff-Fenart 1995: 157).

Si entre mediados del siglo XVII y la primera mitad de la siguiente centuria, los *pampas* de la frontera bonaerense son percibidos como “gentío muy bárbaro e irreductible”, a medida que se afianzan las paces con grupos como los de Mayupilqui y los Yatí esa asociación va desapareciendo para dar paso a la de “indio amigo”, que seguirá revistiendo incluso cuando los nuevos *pampas* de fines del siglo XVIII sean los anteriormente designados *aucas*, que habrán perdido su connotación de “indios de guerra” para convertirse en solícitos pero inconstantes aliados. Inversamente, en las fronteras de Córdoba y de Mendoza, sobre todo luego del levantamiento de 1769, el mismo término de *pampa* designará a los antes llamados *puelches*, que habrán perdido su posición de amigos y guardianes de la frontera para convertirse en “indios alzados, infieles, ladrones” como sus parientes *ranquelches*, al tiempo que los *pehuenches* antes amenazadores se irán transformando en fieles aliados, hasta que a fines de siglo en ambas fronteras se sellen las paces con los *ranqueles*, prototipo del “indio enemigo”. Entonces, esa etiqueta negativa seguirá pesando sobre el difuso conjunto de los designados *huilliches* por los *pehuenches* y sus aliados mendocinos, mientras que en Buenos Aires recaerá sobre las “gentes del sur” locales, es decir los *tehuelchús*.

Si bien los rótulos étnicos se han multiplicado, las categorías para clasificar a los grupos nativos en el fondo no han cambiado puesto que los hispanocriollos reproducen, aunque sin duda con matices antes ausentes, la misma partición elemental entre “indios amigos” e “indios enemigos” que inicialmente los llevó a distinguir a *pampas* de *serranos*. La documentación sugiere que los cristianos están atentos a reflejar distinciones étnicas cuando tratan con indios amigos, mientras que cuando sufren una agresión reaparece de modo sistemático la designación genérica de “indios infieles” que no diferencia entre categorías étnicas y autoriza una represión indiscriminada, tendiendo a golpear al grupo indígena que se tuviera más a mano.

Es de notar que la gran mayoría de esos rótulos vueltos etnónimos se aplica a indios considerados locales, sea cual fuere su origen geográfico más o menos remoto: si en el siglo XVII “indios de Chile”, *aucas* y *serranos* son descritos como atacantes ocasionales oriundos de lejanas tierras, en la siguiente centuria los *pehuenches* que negocian paces en la frontera mendocina así como los *aucas* que colaboran con las autoridades bonaerenses o previamente los *tehuelchús* del cacique amigo Nicolás Bravo son expresamente reconocidos -una vez entabladas las paces- como legítimos poseedores y guardianes de los terrenos contiguos a las respectivas fronteras, independientemente de cuáles fueran sus tierras natales. Los hispanocriollos -categoría en sí misma diversa y heterogénea- son conscientes de enfrentarse a un universo indígena hecho de fragmentos de sociedades, marcado por convergencias circunstanciales e imprevisibles estallidos de violencia, universo del que ellos mismos nos dejaron un registro fragmentado¹²⁸. De hecho, la documentación de la época refleja una memoria histórica de escasa profundidad temporal, donde la cuestión del origen geográfico de los indios, su devenir así como sus mestizajes y fusiones tiene una importancia mínima. Unos pocos hechos

¹²⁸ Me inspiro aquí en la descripción que propone Richard White de las sociedades indígenas de la región de los Grandes Lagos, mundo que describe como “hecho de fragmentos” a partir del derrumbe del mundo que existía antes de la colonización europea. Las guerras intertribales, las epidemias, las contiendas por la captura de cautivos y el acceso a nuevos terrenos de caza para satisfacer la demanda europea de pieles habían fragmentado y dispersado a los pueblos de la región, llevando a la desaparición de algunos como grupos organizados (fenómeno similar al que observamos con respecto a los llamados *querandíes*, *mbeguás* y sus descendientes *pampas* baguales, caguanés, tubichaminí y velachichis en Buenos Aires, a los *pampas cordobeses* de Calelián y a los *puelches* mendocinos, aunque en estos casos la razón de la extinción tenía más que ver con la presión colonial que con los conflictos intertribales). Según White, el *middle ground* se forjó a partir de los intentos de dar coherencia y sentido a los fragmentos dispersos de un mundo traumatizado. Esa sociedad fracturada ha quedado preservada en una memoria fracturada (White 1991: 1-49).

sobresalientes de las relaciones interétnicas permanecen como hitos que han dejado una marca imborrable -reflejando por lo general la imagen negativa del indio hostil, de temperamento inestable y traicionero- y son evocados en los debates políticos sobre la estrategia a seguir con los indígenas.

Los hispanocriollos negocian, comercian o hacen la guerra con los caciques que están allí en el presente inmediato, sin interrogarse por lo común acerca de quiénes son, de dónde vienen o por qué se quedan. En una región tan amplia, donde las comunicaciones son lentas y esporádicas, ningún protagonista contemporáneo llega a tener una neta visión del conjunto, como la que hoy podemos formarnos. Y cada quien interpreta a su modo esos datos fragmentarios: el alférez de una compañía de blandengues informaba que los indios de paz del cacique Bravo se habían peleado “con indios Puelches” y su superior añadía entre paréntesis, al transmitir el parte, que “sin duda son los de la Cordillera y algún trozo de los que tiene avisado el señor Presidente de Chile”¹²⁹. Pero desde otra guardia se anunciaba que era el hermano del difunto cacique Bravo (tan *teguelchú* por ende como él) quien “con corta porción de teguences mató alguno de la parcialidad del hijo de Bravo”¹³⁰. Donde un criollo oyó “teguences” otro oyó quizás “tuelches”, comprendió “puelches” e interpretó “indios de Chile”, presentando como conflicto intertribal lo que no era sino una disputa sucesoria entre los miembros de un mismo linaje.

De estos malentendidos están llenos nuestras fuentes, lo que se explica en cierta medida teniendo en cuenta que la cuestión de las identidades étnicas era secundaria tanto para quienes esporádicamente se veían involucrados en relaciones con los indígenas como para los funcionarios de mayor responsabilidad -gobernadores y virreyes- que se alternaban con frecuencia y debían ponerse al día en un asunto complejo que no les resultaba prioritario. Esta circunstancia daba tanta mayor influencia a personajes locales de segunda fila -maestros de campo, sargentos mayores, comandantes de frontera- que actuaban sobre el terreno y solían dictar las reglas de juego en función de su propio conocimiento de la situación y de sus inclinaciones e intereses¹³¹. Tal factor personal explica en parte que

¹²⁹ Carta de Alonso de la Vega a don Pedro de Cevallos, 29.8.1758, en AGN IX, 28-8-7.

¹³⁰ Carta de Francisco de Maguna a don Pedro de Cevallos, 30.9.1758, en AGN IX, 28-8-7.

¹³¹ Consultado por el virrey Vértiz, el comandante de frontera de Buenos Aires Juan José Sardeñ metió a todos los indios en una misma bolsa al responder que “los indios infieles errantes por las inmensas desiertas campañas que tenemos al frente de estas fronteras son seguramente salvajes, incapaces de sujetarse a convenio ni tratado alguno, por carecer de ley, de jerárquica [sic, por jerarquía], subordinación, de cultura, y porque se manejan sólo por la única razón de la conveniencia”

mientras en una frontera se negaran las paces pedidas por los indios con el argumento de que “esos bárbaros” no tenían “principios bastantes para discernir la fuerza de esos pactos”¹³², simultáneamente se optara en otra región por convocar a los indios a firmar tratados¹³³.

Si bien los españoles consideran a sus vecinos de las pampas como pueblos sin historia, cuya humanidad no dudan en poner en entredicho¹³⁴, han dejado registros de la dinámica de poblamiento de esos espacios, donde por lo menos desde principios del siglo XVII se hacen presentes diversos grupos de indios cordilleranos y trasandinos. Ya sea que vinieran por cortas temporadas a proveerse de ganado, ya que tuvieran el propósito de asentarse de modo duradero al este de los Andes, estos indios no actúan de manera autónoma sino que forjan con los locales importantes vínculos económicos y militares fundados en estrechas relaciones personales. El vasto circuito comercial establecido en el espacio comprendido entre el Atlántico y el Pacífico se nutre de un profundo proceso de mestizaje que opera tanto por la vía pacífica, mediante alianzas matrimoniales estratégicas, como por la guerra, en virtud de la cual las mujeres capturadas pasaban a engrosar los grupos domésticos de sus captores contribuyendo a su ulterior crecimiento demográfico. En las pampas, los indios de origen trasandino y cordillerano comercian y hacen la guerra subordinados en un primer tiempo a los caciques locales, concedores del terreno y de los interlocutores más fiables entre los mediadores fronterizos. Sólo tras unos cuantos años de residencia continuada en este nuevo ámbito al que se han ido familiarizando pueden prescindir de la baquía y la tutela de sus protectores autóctonos para actuar por sí mismos. Pero entonces ya no son los emigrantes de un principio sino nuevas entidades étnicas, profundamente mestizadas biológica y culturalmente con los pobladores nativos y en menor medida

por lo que proponía tratar “a este despreciable gentío con el rigor de la guerra” (Dictamen de Juan José Sardeñ, 28.7.1779, en el Expediente obrado en el superior gobierno de Buenos Aires sobre haberse denegado las paces a los Indios Aucaces, AGI Buenos Aires, 60. Hay copia en MET J. 25).

¹³² Carta del virrey Vértiz a José de Gálvez, 24.10.1780, en AGI Buenos Aires, 60.

¹³³ Caso de Mendoza, donde el comandante de armas José Francisco de Amigorena enviaba en noviembre de ese mismo año a las tolderías pehuenches a su prisionera, la cacica Ignacia Guentena, esposa de Roco, para que convenciera a éste y a sus propios hermanos de solicitar la paz y sujetarse en la frontera mendocina (carta de Amigorena a Vértiz, 10.8.1780, en AGN IX, 11-4-5; otra del 24.11.1780 en AHM 55/4).

¹³⁴ Véase por ejemplo la opinión del virrey Vértiz que informa al rey que los “indios infieles [...] son tan inhumanos que se deleitan en matar sin perdonar edad ni sexo [...], que no tienen religión” y que, al no haber “esperanza alguna ni la más remota de convertirlos ni de que se reduzcan a vivir en puerto fijo [...] es indispensable [...] tratar seriamente de perseguirlos hasta su extinción” (Dictamen de Vértiz, 3.1.1780, en Expediente obrado en el superior gobierno de Buenos Aires sobre haberse denegado las paces a los Indios Aucaces, AGI Buenos Aires, 60).

con sectores marginales de la población fronteriza criolla, puesto que han ido incorporando a sus tolderías cautivos españoles e indígenas, renegados cristianos y esclavos africanos huídos de sus amos.

Tenemos por lo tanto evidencias claras en la segunda mitad del siglo XVIII de la presencia de elementos culturales –lengua, tejido, metalurgia, creencias y rituales- característicos del proceso designado por la antropología como “araucanización de las pampas”. Recordemos que Raúl Mandrini y Sara Ortellí distinguen dos fenómenos en el proceso de araucanización, que presentan como dos momentos sucesivos: por un lado, la difusión de influencias y elementos culturales trasandinos cuyos agentes habrían sido pequeños grupos chilenos y cordilleranos desplazados a las pampas en procura de la riqueza ganadera de la región, sin dar lugar a asentamientos importantes ya que regresaban a sus tierras de origen una vez obtenido lo que deseaban, y por otro lado, a partir del siglo XIX, la instalación de “importantes contingentes chilenos” empujados por las guerras de la independencia, que se establecieron de manera definitiva en las pampas. Este proceso habría culminado a mediados de la centuria, convirtiendo a las pampas en “una enorme unidad lingüística y cultural que se prolongaba hasta el Pacífico en la llamada Araucanía chilena” (Mandrini y Ortellí 1992: 37-38).

Sin precisar qué entienden por “grupos pequeños” y por “importantes contingentes” –complejo desafío dada la escasa información demográfica con la que contamos para esas épocas-, estos autores sintetizan aquí de manera esquemática un consenso bastante generalizado acerca del *modus operandi* y la cronología de la araucanización, cuya principal consecuencia es dividir aguas entre dos modalidades contrapuestas de contacto intercultural -la difusión pacífica y la invasión violenta- y, sobre todo, fechar la presencia masiva de indios de origen trasandino en la llanura pampeana a partir del período inaugurado por las guerras de la independencia. Es decir, *después* de producidos los hechos revolucionarios que se consideran, a un lado y otro de la cordillera, como fundantes de los respectivos Estados nacionales. De acuerdo con esta periodización, la emigración masiva de “indios chilenos” a las pampas sería posterior a la constitución de los Estados chileno y argentino, lo que evidentemente tendría repercusiones sobre la aplicabilidad a sus descendientes contemporáneos de la noción constitucional de preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas. Este consenso sobre las modalidades y cronología de la

araucanización, que se explica en parte por la relativa escasez de estudios históricos sobre el período colonial, merece ser revisado críticamente¹³⁵.

La imagen de una lenta infiltración por individuos aislados o grupos que no buscan instalarse con carácter permanente en las pampas sino que ingresan a ellas para potrear animales baguales, comerciar con grupos locales y asentamientos coloniales y eventualmente robar tropillas tanto a españoles como a otros indígenas, describe adecuadamente lo que la documentación refleja hasta el primer tercio del siglo XVIII. Pero ya desde la década de 1740 se evidencia la radicación estable en el ámbito de las serranías bonaerenses y de las Salinas Grandes de grupos enteros, de origen cordillerano y quizás trasandino, cuyos miembros son portadores de la lengua y la cultura araucana o mapuche y que se instalan inicialmente bajo la protección de algún cacique local, participando en los conflictos y alianzas intertribales así como en las redes comerciales preexistentes. Aunque no podamos cuantificar su importancia demográfica por la pobreza de nuestros registros, su presencia e influencia en la región son lo suficientemente significativas como para que, al iniciarse la experiencia jesuita bonaerense en 1740, los sacerdotes eligieran usar esa lengua como vehículo idóneo para la evangelización de los numerosos grupos de la zona, inclusive los tehuelchús de la reducción de Nuestra Señora de los Desamparados. Varios de sus caciques negociaron paces con las autoridades bonaerenses desde fines de la década de 1750 y el cacique Lepín, que en 1770 encabezará la constelación de doce jefes aucas firmantes del tratado de la Laguna de los Huesos, servía como baqueano e informante de las autoridades españolas sobre los movimientos de los tehuelchús desde por lo menos diez años antes¹³⁶. Apenas unos meses después de la firma del tratado, esos mismos caciques pondrían a disposición del maestro de campo Manuel Pinazo más de trescientos

¹³⁵ Martha Bechis (1984 : 51) presentaba hace casi tres décadas la araucanización en similares términos : desde fines del siglo XVI (o sea, desde la época en que Juan de Garay registrara indios vestidos con mantas de lana en el sur de lo que hoy es la provincia de Buenos Aires), "portadores de la cultura araucana empezaron a infiltrar la cordillera de los Andes y las llanuras orientales [...] de manera lenta y suave en un principio, y de modo bastante agresivo a partir de principios del siglo XIX. [...] Los tehuelches de las pampas y del norte de la Patagonia resistieron la agresiva conquista, pero no pudieron pararla. La infiltración primero y la invasión agresiva después, produjeron muchos cambios en ambas culturas".

¹³⁶ Cf. Oficio del sargento mayor Joseph Antonio López al coronel don Francisco Maguna desde el fuerte de la Matanza, 13.9.1760, en AGN IX, 1-4-5.

guerreros armados para acompañar a las tropas españolas en campaña al río Colorado, cifra indicadora de una dotación humana considerable¹³⁷.

Como los pehuenches que avanzan sobre Malargüe desde los bosques al sur del Neuquén, estos *aucas* radicados en la llanura no son individuos sueltos ni pequeños grupos que se “infiltran” suavemente sino un conjunto numeroso de linajes que se acomodan inteligentemente en el sistema interétnico preexistente, poniendo su fuerza militar al servicio del cacique Rafael Yatí, aliado de los españoles, y por fin de estos últimos, en la guerra que uno y otros conducían contra los tehuelchús. Tampoco llegan como invasores agresivos masacrando tehuelches: si efectivamente los combaten luego de haber convivido pacíficamente con algunos de ellos es al servicio de sus aliados y protectores locales, tanto indígenas como españoles¹³⁸.

Estos últimos tienen un papel activo, si bien no premeditado, en el conjunto de reconfiguraciones étnicas que se producen en el espacio pampeano y cordillerano a partir de la década de 1740. Forzados a negociar paces tras el malón liderado por el cacique Bravo contra el pago de la Magdalena y a fortificar la línea que protegía las estancias más avanzadas hacia el sur -dando así origen a la frontera¹³⁹- los cristianos elegirían la estrategia de debilitar a sus contrincantes, fisurando las eventuales alianzas intertribales por medio de acuerdos con grupos cooptados como “indios amigos”, que podían ser descartados y reemplazados por otros cuando la

¹³⁷ Dictamen de Francisco Balcarce, Joseph Miguel Salazar y Matías Corro al virrey Vértiz, del 5.9.1783, en AGN IX, 1-7-4.

¹³⁸ No pretendo insinuar que la instalación en las pampas de indios procedentes del ámbito considerado entonces como chileno no haya dado lugar a episodios violentos. Pero sí matizar una imagen reductora señalando que así como hubo conflictos, hubo coexistencia pacífica y que los primeros no parecen haber tenido una motivación étnica ni forzosamente territorial. Es cierto que, así como en la década de 1740 varios caciques *aucas* vivían en la sierra de Casuhatí en perfecta armonía con los indios serranos del cacique Bravo –más tarde designados tehuelchús-, dos décadas después llegaba de Chile al Salado bonaerense un cacique Tambo con la idea de “guerrear con los de Guelchus”, para terminar colocándose bajo las órdenes de Rafael Yatí en la región de Salinas (oficio de Cristóbal Cabral al gobernador Miguel de Salcedo desde la sierra del Cairú, 2.11.1741, en AGI Buenos Aires 302 y cartas de Vicente de la Barrera al coronel Francisco Maguna desde Luján, 17.9.1760, y a don Alonso de la Vega, 26.11.1760, en AGN IX, 1-6-1). La violencia no era patrimonio de un solo grupo: también los tehuelchús iban hasta “las partes de Chile” para “avanzar a los Aucax”, quitándoles “mucho despojo, tanto de caballos como de vacas y cautivos” (declaración del cautivo Juan Andrés Macías, hecha en la guardia del Zanjón, 10.12.1768, en AGN IX, 1-5-3). Lo más probable, a la luz de lo que sabemos sobre las motivaciones de las guerras intertribales a partir de documentación más tardía, es que esos conflictos tuvieran su origen en venganzas de sangre o en disputas por el reparto de un botín, potenciadas por el inmoderado consumo de alcohol y hábilmente manipuladas por las autoridades fronterizas, que abrigaban la explícita esperanza de que “unos a otros se acaben, que será todo lo que podemos apetecer” (Dictamen de Manuel Pinazo hecho en Buenos Aires, 13.4.1774, en AGN IX, 1-6-1).

¹³⁹ Recién entonces hace su aparición el término frontera en las fuentes documentales, con el doble sentido de espacio de lucha contra un enemigo hostil y de línea de demarcación entre el territorio bajo jurisdicción de la corona española y el que controlaban las sociedades nativas (cf. Roulet 2006).

conveniencia lo dictara. Al fomentar las guerras intertribales se procuraba desangrar a unos y otros y trasladar el frente de batalla lo más lejos posible tierra adentro. Mientras que desde la frontera bonaerense se llevaron a cabo incursiones hacia territorio indígena con el auxilio de indios amigos que guiaban las expediciones y las apoyaban militarmente, en la frontera mendocina los roles se invirtieron y fueron las cortas partidas españolas bien pertrechadas con armas de fuego las que auxiliaron a los caciques pehuenches que lideraban las campañas contra sus enemigos meridionales. Pero la violencia entre linajes enzarzados en interminables venganzas de sangre se reveló con el tiempo tan difícil de manipular como peligrosa para los propios españoles, lo que llevó a privilegiar hacia fines de siglo la política de tratados incluso con los grupos hasta entonces considerados como irreductibles. La pacificación general de la frontera obtenida en las últimas décadas de la centuria - que no excluía esporádicos asaltos a las estancias o a los viajeros por grupos de indios “alzados” o “aucas” que no se sujetaban a los caciques firmantes de los tratados- era por otro lado la condición necesaria para la gradual exploración de los territorios indígenas que se inició en los últimos años del período colonial.

Esta empresa de penetración en regiones hasta entonces vedadas al hombre blanco sería llevada a cabo por un puñado de individuos dotados, cada uno a su manera y en grados variables, de singulares aptitudes para la mediación. La pericia de estos *go-between* resultaba indispensable ya no meramente para el éxito de sus misiones sino para su misma supervivencia en medio de gentes que los miraban con tanto recelo como el que inspiraban a las autoridades coloniales. El estigma de los mediadores es en efecto, en todos los tiempos y latitudes, el suscitar la desconfianza de quienes, sin estar seguros de sus lealtades, necesitan de sus servicios y temen realzar su importancia y prestigio. Estos negociadores deben recurrir a compromisos, contornear obstáculos, forjar consensos y sortear dificultades para transformar la cacofonía de los encuentros culturales en discurso inteligible¹⁴⁰. De ellos, de la difícil tarea que enfrentaban, de sus aciertos y fracasos, de los sueños que los inspiraban y las chúcaras realidades que los esperaban, trataremos en el próximo capítulo.

¹⁴⁰ Nadie ha reflejado mejor las dificultades que debía vencer un mediador en sus incesantes viajes de una cultura a la otra que James Merrell al describir la vida de los negociadores de la frontera de Pennsylvania (Merrell 1999).

SEGUNDA PARTE

Exploradores en tierra de indios

Capítulo 3

Abriendo nuevos caminos en el *middle ground* entre Chile y Buenos Aires

Los tratados firmados con las naciones indígenas de la frontera sur en las décadas de 1780 y 1790 inauguraron un período de paz que favoreció el incremento de las relaciones comerciales, tanto regionales como interétnicas, y el desarrollo de una sociedad campesina de labradores y hacendados que prosperó confiadamente en las tierras situadas al interior de las fronteras, y a veces más allá de ellas. Tal estabilidad alentó las expectativas expansionistas de la población criolla y de sus autoridades. Entre 1803 y 1806 varios exploradores atravesaron los territorios indígenas de la cordillera y las pampas como agentes de los gobiernos coloniales de la región, con la doble misión de estudiar la factibilidad del trazado de una carretera entre Buenos Aires y Chile y de determinar los sitios apropiados para adelantar la frontera sur del Virreinato del Río de la Plata. Esos viajeros recorrieron no sólo un vasto espacio geográfico sino un denso espacio social. Obligados a convivir con guías indígenas, a parlamentar con caciques, a distribuir obsequios, a pedir auxilios a las autoridades fronterizas y a dar cuenta de sus observaciones a alcaldes, cónsules, gobernadores y virreyes, fueron testigos –y en buena medida también actores- de la vida en las tolderías y de los múltiples acomodamientos y tensiones a que daba lugar el estrecho contacto de las sociedades nativas con el mundo colonial. Un mundo movido por su propia lógica y sacudido a veces bruscamente por acontecimientos vinculados con un escenario mucho más vasto, el de grandes potencias que entraban en guerra por la posesión de los mares y mercados de ultramar.

Sin embargo, las complejidades de esta densa trama social aparecen apenas en filigrana en sus diarios de viaje. En una actitud típica de lo que Mary Louise Pratt define como “anticonquista”, estos textos ponen en primer plano las andanzas de sus autores en un escenario natural discursivamente vaciado de sus propietarios indígenas. El paisaje deshumanizado y reducido a la descripción de recursos se presenta como disponible al sujeto que lo recorre, “cuyos ojos imperiales pasivamente observan y poseen” (Pratt 1997: 27). La primera instancia de la invisibilización del mundo indígena es la parquedad de las fuentes acerca de la presencia de baqueanos e informantes que guiaron a los viajeros de aguada en

aguada, nombrando los sitios, describiendo los posibles trayectos, y presentándolos a los caciques locales. Ese silencio explica que el corpus documental que nos proponemos analizar haya sido explotado por la mayor parte de los estudiosos como mera fuente de datos geográficos sobre territorios hasta entonces virtualmente desconocidos del hombre blanco. Leyendo entre líneas se encuentra pese a todo – aunque con alcances muy desparejos- valiosa información acerca de los grupos nativos, su territorialidad, actividades económicas, organización política, relaciones intertribales y con la sociedad hispanocriolla, así como sobre su historia reciente. Irónicamente, se descubre que, lejos de padecer pasivamente la indeseada intrusión de blancos en sus territorios, los indígenas, relegados a las márgenes del relato como parte del decorado natural, son la condición de posibilidad de tales empresas coloniales. Contando con redes de información rápidas y eficaces que trascendían las fronteras étnicas y las enemistades tribales, estaban al tanto de las intenciones secretas de sus visitantes, abrían o cerraban a su conveniencia el acceso a sus tierras y les marcaban constantemente los límites. La ilusión de poder que reflejan varios de esos relatos es desmentida una y otra vez por la total dependencia en que se hallaban los viajeros con respecto a los nativos, que permanentemente les recordaban quiénes eran los verdaderos dueños de la tierra y qué precio debían pagar para recorrerla.

Circulando en territorio ajeno, los expedicionarios debieron hacer por lo tanto mucho más que observar y escribir diarios de viaje. Desde el momento mismo de sus partidas, se insertaron como protagonistas en la rica malla de mediaciones que se había conformado desde tiempo atrás en los espacios fronterizos, dando origen a lo que Richard White designa como un *middle ground*. Es decir, un mundo intermedio entre culturas, imperios coloniales y *tolderías* en el que, ante la incapacidad de las partes de imponer por la fuerza su dominación a la otra, se crean mecanismos de recíproco acomodamiento que permiten ajustar las diferencias entre ambas. Este constante proceso creativo se basa a menudo en malentendidos, en los que cada parte apela a lo que supone –a menudo erróneamente- que son las prácticas y valores de la otra, modificando insensiblemente las propias en el proceso de ajuste. Sin embargo, de esos malentendidos y distorsiones nacen “los sentidos y prácticas compartidos del *middle ground*” que consisten “en la aceptación y transformación de las costumbres de otro pueblo” (White 1991: x, 114).

Reservando para la tercera parte de esta tesis el análisis de las identidades étnicas que emergen de las observaciones de los agentes coloniales, en este capítulo narro las peripecias de las primeras exploraciones vinculándolas no sólo con el contexto histórico que les dio origen sino especialmente con las mediaciones y acomodamientos que dan su plena dimensión humana a las nociones abstractas de frontera y de *middle ground*. En el marco del mandato oficial que cada viajero ha recibido, me interesa en particular observar cómo se entretajan los proyectos colonizadores oficiales y los objetivos personales de los exploradores y de qué manera se confrontan unos y otros sobre el terreno con las limitaciones impuestas por las demandas, reacciones y reclamos indígenas, influyendo en las decisiones políticas a nivel local. Esta dinámica cargada de tensiones se ve particularmente reflejada en el parlamento del 1° de abril de 1805, con el que se cierra el capítulo. Punto culminante de la primera etapa de reconocimientos que trataremos en este escrito, el parlamento del río Diamante posibilitó la fundación del fuerte de San Rafael sobre la margen norte del río Diamante y sentó las bases de una nueva alianza hispano-indígena en la frontera mendocina.

Un minero chileno en las puertas de Buenos Aires: el primer viaje de don Santiago de Cerro y Zamudio (1802-1803)

Cuando finalizaba el otoño austral del año 1803, se presentó en la capital del Virreinato del Río de la Plata un curioso personaje que, asegurando “ser lenguaraz de los indios con quienes tiene algún conocimiento y práctica de sus situaciones y caminos”, logró convencer al virrey Joaquín del Pino, al cabildo y al real tribunal del Consulado de Buenos Aires de que patrocinaran su ambicioso proyecto “de descubrir el camino carril que en la antigüedad se transitaba desde ésta a la Capital de Chile, [a] Penco [antiguo nombre de la ciudad de Concepción] y demás ciudades de aquel Reino, libre todo de los obstáculos que nos presenta la cordillera”. El trayecto, que ahorraría a los viajeros unas cien leguas de ruta, suponía la novedad de cruzar territorios de pueblos indígenas no sometidos, recorrido al que ningún español se había atrevido en más de dos siglos. Según el intrépido aventurero, la circunstancia era propicia ya que “se hallan en paz con nosotros [...] y son todos amigos y amantes a los españoles, con quienes tratan y contratan de continuo tanto

en sus propios domicilios como en la ciudad de Mendoza, Penco, Talca y otras ciudades”¹.

Quien proponía tal empresa era don José Santiago de Cerro y Zamudio, un total desconocido en la jurisdicción rioplatense. Según explicó al virrey, había nacido en la ciudad chilena de Concepción de Penco, suponemos que en la década de 1760. Era hijo de Joseph Antonio de Zamudio, un militar que había servido en esa frontera y comandado el real cuerpo de artillería de Valdivia, el aislado enclave español al sur de la Araucanía. El joven José Santiago había empezado por seguir la vocación castrense de su padre, ingresando al regimiento de Blanquillos de Penco, hasta que en 1783 viajó a Lima para “promover ciertos derechos que [le] eran interesantes”. Estando en la capital del Perú cayó gravemente enfermo y, tras pedir su baja militar, fue a restablecerse en Pasco, por entonces próspera ciudad minera brotada en la fría puna peruana a más de 4.300 metros de altura. Dos décadas atrás, justo cuando entraba en decadencia la explotación del Cerro Rico de Potosí, se habían descubierto en Pasco nuevas y abundantes vetas de plata que atrajeron a toda clase de empresarios y aventureros. Allí, Zamudio dio rienda suelta a “la natural inclinación que tenía a esta especie de trabajo y ejercicio” para aplicarse “al logro del más perfecto conocimiento de dichos metales y sus beneficios”.

Once años consagró el chileno a la minería de plata en la villa de Pasco sin hacer fortuna, antes de regresar a Santiago para conseguir, en mérito a los servicios de su difunto padre, un nombramiento como ayudante mayor de milicias de la villa de Quillota, en el valle del río Aconcagua. Al cabo de seis años, “escaso de facilidades y sin esperanzas de sueldo” renunció a su empleo y volvió por poco tiempo a la minería. Fue entonces que tuvo la ocurrencia de buscar el paso que, según pretendía una antigua tradición, permitía transitar con carretas la cordillera, abriendo un camino entre el puerto atlántico de Buenos Aires y el interior de Chile. Según explicó a las autoridades porteñas, esta ruta permitiría llevar fácilmente el comercio hasta el puerto de Valparaíso, ahorrándose el paso por el Cabo de Hornos, al tiempo que contribuiría a ensanchar territorialmente el Virreinato, avanzando las guardias fronterizas sobre el Río Negro. Se decía que había sido usada en los primeros tiempos de la conquista y olvidada luego de la insurrección araucana de

¹ Las citas provienen de un oficio del cabildo de Buenos Aires al de la ciudad de Penco, 2.7.1803 en AGN IX, 19-7-4 y de una carta de José Santiago de Cerro y Zamudio al virrey, 6.6.1803, en AGN IX, 30-7-4. Esta última contiene sus datos biográficos.

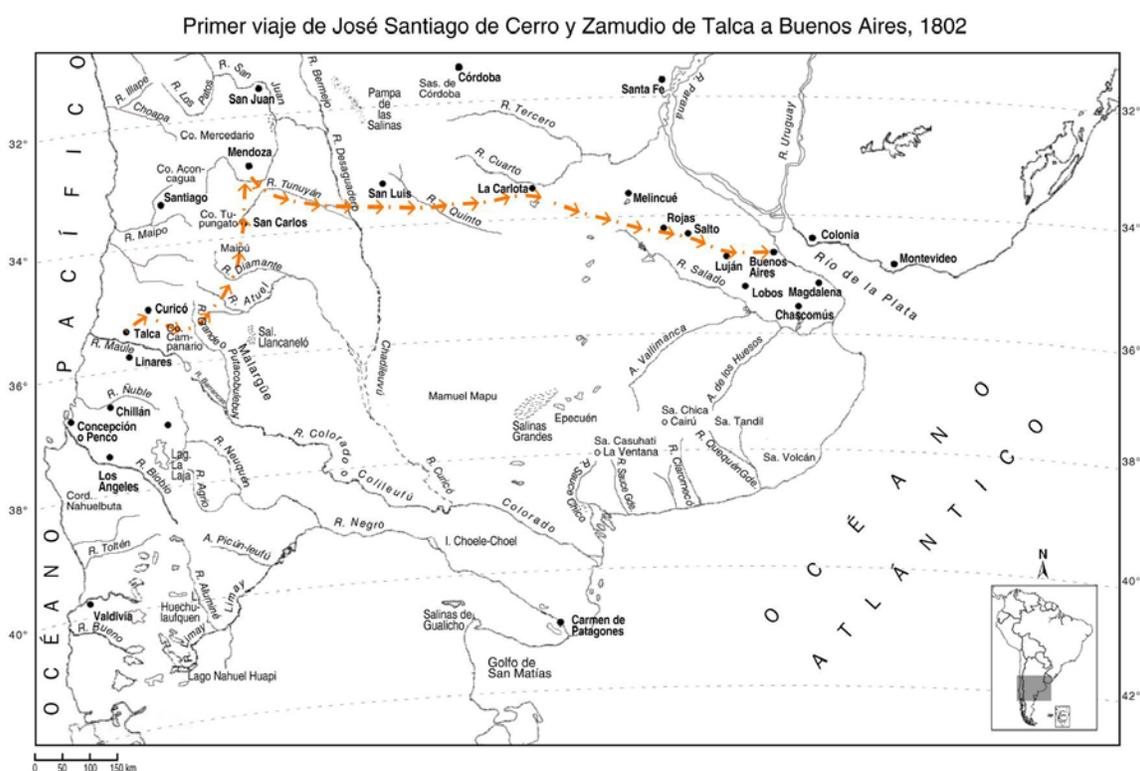
1598. En Chile se pensaba que había existido pero que pasaba muy al sur, saliendo por Valdivia, aunque se dudaba que por ella pudieran transitar carruajes².

Al llegar a Buenos Aires, el minero chileno ya había recorrido la parte cordillerana del camino. Por sus propios medios, aprovechando la estación estival y fiándose de sus contactos con los pehuenches, José Santiago de Cerro y Zamudio había emprendido viaje el 26 de noviembre de 1802 desde la ciudad de Talca en dirección a la más norteña Curicó. Remontando el curso del río Lontué -y probablemente el de su afluente septentrional, el río Colorado- Cerro y Zamudio llegó a “una abertura o corte espacioso de la Cordillera” por la que caminó hasta el Valle Grande, donde pastaban caballos de un vecino de Talca. La senda transitaba hasta un segundo valle, llamado de los Ciegos, que marcaba la divisoria de aguas entre ambos océanos. A partir de allí el rumbo torcía hacia el este, pasando por los valles de las Cuevas, Hermoso -donde había observado “muchos caballos de los españoles de los lados de Chile, que tenían los indios en guarda y cuidado”- y de las Animas. En este punto constató la presencia de “varios españoles comerciantes con los indios, individuos del partido y villa de Curicó”. Tropillas de caballos con propietarios chilenos y conchabadores que se internaban en la cordillera acreditan que el camino que Cerro y Zamudio “descubría” era utilizado regularmente por indígenas y criollos tanto para acceder en verano a los pastizales de altura como para comerciar unos con otros.

Al cabo de poco menos de un mes había llegado a los toldos del cacique Antipán, quien le permitió alojarse allí varios días, aprovechados en “catear y reconocer los cerros pretextando buscar yerbas medicinales, para ocultar la solicitud de minas de plata”. Su condición de lenguaraz le facilitó la “intimidad y confianza” de

² “La tradición, o por mejor decir la voz común ha dicho aquí también, que en los primeros tiempos de la conquista había camino de carretas por el boquete de Villa Rica y comunicación directa de esas provincias con la plaza de Valdivia, que entonces era un objeto interesante al comercio por su población y por sus minas, pero nada más se sabe. No hay aquí documentos ni noticias seguras de tal camino de ruedas, ni de su posibilidad, ni las podremos tener al menos de que se haga un reconocimiento prolijo de aquel punto de las cordilleras” (Carta del cabildo de Concepción al de Buenos Aires, 3.2.1804, en AGN IX, 19-7-4). Si bien nada prueba que alguna vez se hubiera podido cruzar la cordillera con carretas, la tradición de un camino fácil al sur de Chile tenía cierto fundamento. En 1710, la Junta de Misiones de Chile informaba al rey que guiado por indios de la reducción jesuítica de Nahuelhuapi, un capitán Villarroel había descubierto el camino de Vuriloche entre aquel lago y la isla de Chiloé, atravesando la cordillera “sin que hubiese impedimento” (Memorial de la Junta de Misiones de Chile al Rey. Chillán, 16.7.1710, en AGI Chile 159). Esa tradición sobre un camino de Buenos Aires al interior de Chile “con menor distancia que el actual y sin la interrupción de los seis meses de cordillera” había sido evocada en febrero de 1803 por el procurador síndico don Cristóbal de Aguirre en un Memorial al cabildo de Buenos Aires sobre establecer poblaciones al sur (Aguirre 1864: 367).

los pehuenches y la “estimación y aprecio” de Antipán, a quien designa como “cacique principal de este recinto”³. A partir de ese punto, dos indios lo guiaron por un camino alternativo hacia la villa de Curicó, pasando por “un retazo de cordillera llamado el Planchón”. El chileno daba así a conocer a las autoridades porteñas los pasos llamados de Valle Grande y de Vergara o Planchón⁴. A su regreso a las tolдерías de Antipán, donde permaneció dos meses, Cerro y Zamudio descubrió vetas de metales cobrizos así como “dos copiosos arroyos de brea que los españoles llevan a vender a Penco para brear las tinajas que guardan el vino”. De allí continuó a Mendoza, viajando a Buenos Aires por el camino de postas⁵.



El recorrido de Cerro y Zamudio por territorio indígena coincidía pues con la trillada senda de los pastores hacia los potreros estivales en los valles andinos y de los conchavadores chilenos e indios que circulaban sin pausa entre las localidades de Talca y Curicó y las tolдерías de Malargüe. Según la confiada afirmación de su

³ Carta de José Santiago de Cerro y Zamudio al virrey, 6.6.1803, en AGN IX, 30-7-4. Antipán era un cacique pehuenche oriental, hermano del difunto cacique Roco y subordinado al cacique principal de los pehuenches de Malargüe, Pichicolemilla.

⁴ Lacoste 1998: 56; Comando General del Ejército 1973, II: 112-117; Martínez Sierra 1975: 198.

⁵ El diario de ese primer viaje de Santiago Cerro y Zamudio se conserva en AGN IX, 30-7-4. Fue editado con modificaciones y errores por Pedro de Angelis en *CODRHRP* VIIIa: 40-46.

“descubridor”, la novedad de este camino era su condición “fácilmente transitable, no sólo al trote de caballerías y recuas, sino también lo que es más a la rotación de las carretas”, permitiendo unir en línea recta las ciudades de Buenos Aires y Talca. Esta última, capital del distrito de Maule, situada en el valle central, era una pequeña ciudad mediterránea sin puerto, equidistante de los de Valparaíso, al norte, y Talcahuano, al sur.

Abrir la comunicación de Chile con Buenos Aires y lograr la posesión de las tierras de los indios: los proyectos expansionistas tardocoloniales

La llegada de Cerro y Zamudio a Buenos Aires se produjo en momento propicio, ya que el tema del adelanto de las fronteras figuraba entre las prioridades del gobierno virreinal desde hacía rato. El estancamiento de la conquista rioplatense en los mismos límites que había alcanzado con Juan de Garay y el peligro de una ocupación por potencias extranjeras eran motivo de preocupación. El rey había ordenado el establecimiento de nuevas poblaciones al sur de Buenos Aires en reales cédulas de 1753, 1768, 1774, 1777 y 1778 (Aguirre 1864: 365) y se había pronunciado en 1795 por “realizar las comunicaciones de las Provincias de Chile con las de Buenos Aires por los países de los mismos indios, para descubrir sus situaciones, fuerzas, producciones y demás circunstancias locales hasta ahora ignoradas”⁶.

En cumplimiento de esas disposiciones, mientras que el capitán general de Chile Ambrosio O’Higgins enviaba a su sobrino Tomás a recorrer por tierra el camino entre la refundada ciudad de Osorno y Concepción, el virrey Pedro Melo de Portugal ordenaba un reconocimiento de toda la frontera sur de Buenos Aires que identificara los sitios más adecuados para erigir nuevas poblaciones y adelantar los fuertes

⁶ Real Orden dictada en San Ildefonso el 16.9.1795, en AGN IX, 30-7-4. La necesidad de adelantar las fronteras rioplatenses también era percibida en Chile, donde Ambrosio O’Higgins (1720-1801) - irlandés llegado a Chile en 1763, nombrado Capitán General en 1788 y virrey del Perú en 1795-, redactó en 1767 una *Descripción del reino de Chile* en la que proponía “que desde las 30 leguas al sudoeste de Buenos Aires se establezca la cabeza de una línea fronteriza tirada hasta las cordilleras de Chile, construyendo por este cordón y a la distancia de 20 o 30 leguas unos de los otros, cinco o seis fuertes, eligiendo para su situación la mediación de ríos, buen terreno y pastos”. Los fuertes debían ser “una suerte de poblaciones fortalecidas, capaces de contener cada uno 100 familias” de milicianos de Córdoba, la Punta del Sauce y Pergamino, “gente muy diestra a caballo, prácticos de aquellas campañas y aguerridos en los choques que suelen tener con los indios”. O’Higgins pensaba que el comercio recíproco entre los españoles de los fuertes y los indios aseguraría la prosperidad de esos establecimientos y facilitaría la reducción de los nativos a la vida en pueblos (O’Higgins 1941: 438-9).

existentes⁷. Ese mismo año, un ilustre vecino de Mendoza proponía al rey un plan de traslado de las fronteras bonaerense, cordobesa y mendocina hasta la línea formada por los ríos Negro y Diamante -que, luego de la navegación de aquel río patagónico por el piloto Basilio Villarino en 1782, se suponía erróneamente que confluían- calculando que se conquistarían así diecisiete mil leguas cuadradas de tierras. Su autor, don Sebastián Undiano y Gastelú, estaba convencido de que tal empresa podía realizarse sin derramamientos de sangre, “porque algunas pequeñas tribus de indios errantes, que discurren por [el país] sin asiento fijo [...], ni querrán ni podrán oponerse al proyecto que en ninguna manera les perjudica”. Los indios que habitaban el espacio así incorporado -aseguraba Undiano- “no se atreverían a insultarnos, viéndose cortados, sino más bien se reducirían a vida social, pena de ser exterminados o expulsados al otro lado del Negro o del Diamante, en caso de arrostrarse o cometer la menor hostilidad” (Undiano y Gastelú 1969: 503, 511).

Los planes de avance de las fronteras diferían en cuanto a los métodos proyectados para superar el obstáculo que suponía la obstinación indígena en defender sus territorios. En 1800, don Francisco de Serra y Canals –conspicuo minero vecino de Mendoza, menos filantrópico que Undiano - había desestimado el expediente de reducir y educar a pampas, aucas y huilliches, proponiendo “hacer un arroyito de sangre por corto tiempo afin de obviar el que perennemente no corra un manantial que consume tantas vidas”. Para ello sugirió armar compañías con “los guapetones del país”, gente tan curtida y reacia a las leyes como los propios indios. Los voluntariosos criollos debían penetrar tierra adentro, hacer la guerra a los nativos y cobrarse sus servicios con el botín capturado al enemigo. Acorralados y vencidos, los indios que se sometieran serían trasladados a otros lugares donde se los destinaría a la vida en reducción o al servicio en las minas, mientras que los díscolos serían pasados a cuchillo⁸.

Dos años más tarde, el secretario del Consulado, Manuel Belgrano, había informado acerca de la conveniencia de atraer a los indios a la vida civilizada mediante la intensificación del comercio (Comadrán Ruiz 1955: 33-34). Por su parte, el procurador del Cabildo de Buenos Aires, en representación de este último y del

⁷ Este reconocimiento, del que trataremos en el capítulo 6, fue realizado en 1796 por don Félix de Azara. El viaje de Tomás de O'Higgins tuvo lugar entre 1796 y 1797 (O'Higgins 1943).

⁸ La obra, en forma de diálogo, se titulaba *El Celo del Español y el Indiano Instruido* (cf. Comadrán Ruiz 1955: 13, 26). Considérese que en la Mendoza tardocolonial los indios “reducidos” tras campañas militares eran usualmente empleados como mano de obra no asalariada en la minería de plata en el valle de Uspallata, en la que Serra y Canals tenía intereses creados.

gremio de los hacendados, argumentando que “el poder de una monarquía no se mide por los vastos desiertos que posee, sino por el número de habitantes y riquezas” y que el principal obstáculo a la erección de poblaciones en el interior del continente era “el crecido número de naciones bárbaras que ocupan su dilatada extensión” y sus “funestas invasiones”, propuso cerrar el paso a los indios y alejarlos de las estancias “de modo que les sea muy difícil invadirlas”, para lo cual se hacía necesario explorar el territorio, ocupar los puntos estratégicos de las sierras y los pasos fluviales y fundar allí poblaciones (Aguirre 1864 [1803]: 364-381).

En mayo de 1803, semanas antes de la llegada de Cerro y Zamudio, el virrey del Pino había convocado a don Feliciano Antonio Chiclana, abogado y secretario del Cabildo, para interrogarlo sobre su proyecto de reducir a la obediencia a “los indios infieles que divagan al Oeste y Sud de esta ciudad de Buenos Ayres”. El objetivo de Chiclana era que “los españoles entremos en posesión de estos ricos, fértiles y dilatadísimos territorios que ellos ocupan sin poblar ni cultivar, facilitando así el camino de Chile”. Coincidiendo con Belgrano, opinaba que los indios -en particular los ranqueles-, muy interesados en el comercio, “abrazarían gustosos el partido del abasto de sal”. Si se parlamentaba con ellos, se los agasajaba y se los invitaba vender sal en Buenos Aires, “aquellos naturales no sólo habían de admitir la proposición sino también [...] en muy corto tiempo se conseguiría radicarse en las poblaciones que en la deliciosa y adecuada situación de la laguna de Salinas formarían los de la expedición”. Y concluía que “de esta suerte, con su anuencia y consentimiento, se echaban los primeros cimientos a esta grande obra” (Chiclana 1864 [1804]: 381-383).

En cuanto a Cerro y Zamudio, que llegaba a punto trayendo un proyecto de interés geográfico con ambiciones colonizadoras, su propuesta consistía en civilizar y evangelizar a los indios. El chileno sostenía que, una vez educados y hechos cristianos, los hijos de caciques serían “los más idóneos para emprender esta conquista espiritual”, logrando transformar a sus compatriotas en “vasallos útiles y fieles y el baluarte más inexpugnable en defensa de estos dominios”. *Vasallos útiles* -que emplearan su fuerza de trabajo según los cánones de la economía capitalista- y *fieles*: que ejercitaran sus aptitudes bélicas en defensa de las posesiones españolas frente a enemigos indígenas o extranjeros. Peones y soldados, éste era el futuro que Cerro y Zamudio vislumbraba para los indios libres de la cordillera. En un mismo párrafo, el minero proponía de hecho dos imágenes contrapuestas de los “infieles

que guardan este camino y aún los que habitan desde la otra banda del río Diamante hasta la parte opuesta de la cordillera”. Estos indios son “todos amigos y amantes a los españoles”, situación presente que había constatado por sí mismo. Sin embargo, los describe con los atributos clásicos del “indio infiel” cuando argumenta que una vez convertidos al cristianismo, “ya no serán enemigos sino amigos, detestarán el robo y demás crímenes que ahora mismo los hacen horrorosos, amarán a sus semejantes y tendrá el Estado en ellos vasallos útiles y fieles”⁹. Esta incongruencia entre la constatación empírica del buen trato, la confianza y el aprecio prodigados por sus anfitriones pehuenches y el arraigado estigma que pesa de modo indiferenciado y ahistórico sobre la condición de indígena será una constante entre quienes propugnen métodos pacíficos de conquista, porque si la experiencia de una buena acogida es indicio de la eventual factibilidad del proyecto de reducir física y culturalmente a la población nativa, la presunta barbarie de ésta es la condición necesaria para justificarlo moralmente.

Civilizados los indios, el explorador veía los territorios cordilleranos como zona de descarga para los labradores del Reino de Chile quienes, librándose de la “insoportable opresión y servidumbre en que viven el día sujetos a los hacendados por falta de tierras que cultivar”, llegarían atraídos por la abundancia y fertilidad de los suelos orientales. Con esos colonos, “gente útil y honrada deseosa de mejor suerte”, se podrían erigir pueblos que aseguraran el tránsito de las rutas y defendieran sus propiedades contra eventuales agresiones indígenas¹⁰.

Del “arroyito de sangre” a la “anuencia y consentimiento” de los indios, pasando por la evangelización, el comercio y la colonización de puntos estratégicos, los métodos invocados para lograr la meta unánimemente proclamada de avanzar la frontera diferían tanto entre sí como las representaciones que cada uno de sus autores se hacía de las sociedades aborígenes y de las relaciones interétnicas. Cuanto más se apelaba a los estereotipos del salvajismo y la ferocidad -en circunstancias en que las fronteras gozaban de décadas de paz- más se tendía a proponer políticas radicales basadas en la fuerza, mientras que quienes se inclinaban por las relaciones comerciales y la colonización pacífica retrataban a los

⁹ Los atributos ahistóricos del “salvaje innoble” pueden verse además como una reliquia cultural derivada de las representaciones nacidas en los primeros contactos interétnicos, donde la novedad que representa el Otro es reducida a categorías preestablecidas –bárbaro, infiel, salvaje- y traducida como inferioridad cultural y religiosa (White 1991: 51; Pagden 1982: 2-17; Axtell 1992: 58).

¹⁰ Carta de Cerro y Zamudio al consulado de Buenos Aires; Talca, 20.12.1803, en AGN IX, 30-7-4.

indios como culturalmente maleables y militarmente inofensivos. En este contexto, las noticias que traía Cerro y Zamudio acerca de la practicabilidad del paso por la cordillera convencieron al virrey Joaquín del Pino, al Cabildo y al Consulado de que contaban con la persona adecuada para llevar a cabo por fin, a muy bajo costo, un proyecto que parecía hasta entonces irrealizable.

De estas tres instituciones coloniales, sería el Consulado de Buenos Aires - erigido en 1794 como tribunal especial de los comerciantes y junta encargada del fomento de la economía mediante el adelanto de la agricultura, la navegación, los caminos, las manufacturas, la enseñanza técnica y la comercial- el que daría al explorador chileno mandato y medios materiales para llevar a cabo el descubrimiento del nuevo camino. A diferencia de previas experiencias colonialistas sustentadas en campañas militares e intentos misionales, su empresa adquiriría con tal auspicio un cariz netamente comercial. Facilitando la internación de mercaderías importadas sin pasar por la aduana cordobesa, la apertura de esta nueva ruta a Chile apuntaba “a estructurar un mercado interno *subordinado al puerto importador y exportador*, poniendo las bases del centralismo económico argentino”, objetivo que coincidía con los intereses económicos de los miembros del Consulado (Navarro Floria 1999a: 55-64, 100; cursivas en el original).

“El fin de mis deseos es aumentar la población, hacer fortalezas, conquistar estas naciones”: los sueños de grandeza de un mediador.

Con el aval político y económico del Cabildo y el Consulado de Buenos Aires, Cerro y Zamudio emprendió pues el regreso a Talca en julio de 1803¹¹. No sin antes encontrarse con un primer obstáculo de talla: dos blandengues lenguaraces que debían acompañarlo se negaron a penetrar en territorio indígena objetando que consideraban “indefectible su ruina por el conocimiento que le[s] asiste del carácter y modo de pensar de los belicosos indios habitantes de los territorios que deben transitar”. Habiendo encontrado en el camino a los caciques Catumillán y Lonco, los blandengues aseguraban que los indios fronterizos de la capital ya tenían “noticias de las miras que tiene por objeto la indicada comisión y de que le hicieron relación

¹¹ Los objetivos oficiales de la misión de Cerro y Zamudio eran hacer un exacto descubrimiento del camino carretero entre Buenos Aires y Talca y “atraer con nuestra correspondencia la unión de los indios, afin de que con suavidad entren en nuestras costumbres y adapten [sic] la religión Católica” (Carta de Belgrano al Consulado de Chile, 30.6.1803, en AGN IX, 30-7-4).

con bastantes conminaciones”¹². Esta anécdota revela la existencia de un prodigioso sistema indígena de comunicaciones que implicaba una densa y organizada red de informantes transmitiendo cuanto pudiera ser de interés tierra adentro. Lo veremos funcionar en cada uno de los viajes emprendidos por las pampas.

El minero encontraba en la recelosa actitud de los caciques pampeanos un primer límite a su ambicioso proyecto. La prudencia de los blandengues lo obligó a desistir de sus exploraciones y conformarse con desandar el camino de postas. A principios de agosto estaba nuevamente en las tolderías pehuenches de Malargüe, donde se encontró con otros contratiempos inesperados: por un lado, el camino a Talca estaba cerrado a causa de la nieve y los indios aseguraban que debía esperar dos lunas para seguir viaje; por otro, el anciano cacique Antipán había muerto en el mes de mayo siendo sucedido por su sobrino Pañichiñe¹³. Esta circunstancia obligaba a renegociar el acuerdo de los pehuenches para el cruce de la cordillera. El 5 de agosto, Cerro y Zamudio convocó a una junta en la que estuvieron presentes Pañichiñe, el cacique gobernador de Malargüe Pichicolemilla y los caciques Millaguin, Nahueltripay, Caripan, Carinado, Lebipan y Guajardo. Tras nueve días de debate, todos “quedaron en acuerdo y dieron su palabra que gustaban el que se transitase el camino”, prometiendo mostrarle dos itinerarios posibles: el de Antuco, que abría el paso a Penco, y el de Chillán. Algunos caciques, que el viajero no nombra, “quedaron el pasar conmigo a la Capital de Buenos Aires” cuando regresara de Chile¹⁴.

Tras el suceso de esta parla, Cerro y Zamudio se sintió confiado y sacó a relucir sus sueños de conquista. Si se le daban 200 hombres, decía, se podría abrir el camino y establecer nuevas guardias sin que los indios reaccionaran,

por que conocen que nuestras fuerzas son sin comparación más aventajadas que las tuyas y aseguro con mi cabeza sin que nuestro soberano gaste una onza de pólvora conquistar la mayor parte de los indios [...] Y al fin mis deseos [...] es aumentar la población, hacer fortalezas, conquistar estas naciones, tomar muchas tierras desiertas que tiene este continente y el de Chile, poblar el Imperial [...], Boroga [...], la

¹² Carta del comandante Nicolás de la Quintana al Consulado de Buenos Aires, 28.6.1803, en AGN IX, 30-7-4. Sobre la condición de lenguaraces de los dos soldados, véase el oficio del Consulado de Buenos Aires a Cerro y Zamudio del 30.6.1803, en AGN IX, 19-7-4.

¹³ Cf. carta de Faustino Ansay al virrey, 9.9.1803, en AHM 56/21; oficio de Juan Morel al comandante Faustino Ansay, 29.5.1803, en AHM 71/72; otro de Ansay a la Junta de Real Hacienda, 11.6.1803, en AHM 76/31. Pañichiné era hijo de Roco y de la cacica doña Ignacia Guentenao.

¹⁴ Informe de Cerro y Zamudio sin fecha ni destinatario, presumiblemente del 29.8.1803, y carta del mismo al consulado de Buenos Aires desde el Valle de las Animas, 29.8.1803, en AGN IX, 30-7-4

Villa Rica [...] y [que] de este continente hagamos estancias para crianzas de ganados¹⁵.

Apenas disimulado bajo el lenguaje del optimismo económico y la prosperidad material caro a los ideales de las burguesías mercantiles representadas en el Consulado subyacía el antiguo proyecto de conquista que debía dar por resultado la ocupación de tierras y el sometimiento de la población autóctona. El viajero fundaba sus esperanzas en el influjo que había logrado entre los indios gracias a sus aptitudes lingüísticas: “He estado cerca de tres meses de juez de todos ellos y por tal me respetan y veneran, tratándolos unas ocasiones con amor y otras con aspereza, que así lo requieren estos bárbaros, cosa rara que sólo a los que son lenguaraces obedecen”¹⁶.

Hablar la lengua de los indios, oficiar de juez en sus querellas, tratarlos alternativamente con amor y con rigor: he aquí, según Cerro y Zamudio, el secreto de su éxito como mediador. A lo que se sumaba un liderazgo que incluía gestos arbitrarios como el otorgar títulos de caciques: “Desatino es, pero si lo miramos bien [...] no se debe de reputar por tal, porque en casos semejantes como en los que yo me he visto deben los hombres hacerse de amplias facultades para ser respetados entre estos bárbaros”. Hay otra faceta esencial que el viajero no menciona, pero que a su modo no dejó de poner en práctica: la generosidad. Sin obsequios no se creaba una relación social ni se lograba influencia. Los intermediarios debían pues ofrecer bienes destinados al consumo inmediato y a la ulterior redistribución entre los miembros de la *toldería*. Pero los medios con que contaba el chileno eran modestos y sus regalos lo fueron en consecuencia. Buscando asegurarse el beneplácito de los

¹⁵ Informe de Cerro y Zamudio sin fecha ni destinatario, presumiblemente del 29.8.1803, en AGN IX, 30-7-4, del que provienen las citas siguientes. Las ciudades que el aventurero propone repoblar son las que habían sido abandonadas al sur del Bío Bío tras el levantamiento indígena de 1598.

¹⁶ Como lo señala David Murray, los “blancos” tienden a destacar la cuestión de la traducción cuando son ellos mismos quienes la eligen o se ven forzados a realizarla, mientras que la ignoran o subestiman cuando son los indios quienes se esfuerzan en hablar la lengua del colonizador (Murray 1991: 7). En efecto, Cerro y Zamudio menciona que “los más o todos ellos entienden el idioma español”, lo que relativizaría su rol de *lenguaraz* para facilitar la comunicación interétnica. Sin embargo, como también lo señala Murray (1991: 1), los intérpretes no son necesarios sólo a los efectos de la traducción lingüística, sino también -y quizás sobre todo- a los de la mediación cultural. Y es esta segunda función la que enfatiza el chileno al describir su desempeño: “Yo *como les entiendo el idioma*, les he hecho ver y conocer que todo eso [sus creencias en la eficacia de los *machis*] es falso, y sólo con hacerles una narración y explicarles que el movimiento de los astros y mudanzas de los tiempos, sólo el poder del omnipotente que es Dios lo puede hacer, y en sus aflicciones frecuentemente llaman a Dios, y tengo por varios motivos la satisfacción de que *sin trabajo alguno sino con mi industria* hacerlos venir a nuestro dogma la mayor parte de ellos sin que nuestro soberano gaste una onza de pólvora” (Ibidem, los subrayados son míos).

pehuenches, Cerro y Zamudio había regado la junta con abundante alcohol, lo que degeneró, como solía suceder, en borracheras, riñas y heridos graves¹⁷. Las disputas llegaron a tal extremo que poco después los indios fronterizos tomaron la inhabitual iniciativa de solicitar a las autoridades mendocinas que pusieran fin a una práctica que alimentaba la espiral de las venganzas de sangre. Presentándose conjuntamente ante el comandante del fuerte de San Carlos, el cacique principal de los pehuenches de la frontera, Francisco Carilef, y el puelche Marcos Goyco, con algunas indias, le rogaron que se impidiera “a los Guincas la introducción de licores a sus toldos porque de esto nace que además de las peleas que tienen unos contra otros hiriéndose, resulta también el que quedan tan pobres que no les quedan auxilios con que poder comprar manutención, y pasan sus hijos y mujeres muchas necesidades”. El propio comandante advertía: “Si no se quita este abuso de introducir licores a los indios puede dimanar algún levantamiento repentino entre ellos que venga a inferirse gastos y mucho trabajo para componerlos”¹⁸.

La anécdota podría verse como un acontecimiento banal. Pero detrás de ella, enmarcándola y dándole sentido, podemos atisbar la degradación que estaban experimentando los complejos mecanismos de mediación que habían tomado forma en la frontera mendocina desde décadas atrás. Estos mecanismos, inspirados en el modelo chileno de relaciones fronterizas, se basaban en tres pilares fundamentales: los parlamentos regulares, con su componente redistributiva; el comercio interétnico y la presencia a uno y otro lado de la frontera de individuos pertenecientes a la otra cultura que fungían de mediadores y rehenes: los caciques embajadores y los capitanes de amigos¹⁹. Se había generado gracias a ellos un espacio social compartido por indios e hispanocriollos de distintas procedencias “que resolvían sus diferencias mediante lo que constituye un proceso creativo y a menudo conveniente de malentendidos” (White 1991: x). El episodio suscitado por Cerro y Zamudio al distribuir alcohol es revelador de una crisis latente de las relaciones interétnicas, que

¹⁷ “Los soldados que fueron [desde Mendoza] hasta los toldos del finado cacique Antepan [...] después de haber dejado allí a don Santiago Cerro Zamudio dicen haber dejado a tres indios heridos de resultas de las bebidas que acababan de introducir a los toldos los cristianos”. Este conflicto, sumado al hecho de que algunos cristianos se retiraban con caballos robados a los indios, podía originar algún levantamiento entre ellos (Oficio de Juan Morel al comandante Faustino Ansay, 16.9.1803, en AHM 71/76). Unos días antes, Llamín, hijo del cacique puelche fronterizo Bartolo Guelecal, había sido dado por muerto en una trifulca (cf. carta de Faustino Ansay al virrey, 9.9.1803, en AHM 56/21). Llamín se recuperó milagrosamente “sin embargo de estar casi degollado” (carta de Faustino Ansay al virrey del Pino, 31.10.1803, en AHM 56/21).

¹⁸ Oficio de Juan Morel al comandante de armas Faustino Ansay, 16.9.1803, en AHM 71/76.

¹⁹ Sobre este tema, véanse Méndez Beltrán 1982, León Solís 1991 y Zavala 1998 y 2000.

se expresó en expectativas defraudadas e incapacidad para responder a las demandas indígenas de modo adecuado. El reclamo echa luces también sobre los límites de la comunicación intercultural en el delicado equilibrio fronterizo.

Alcohol, peticiones y mecanismos de resolución de conflictos en la frontera mendocina

Conociendo la afición de los indios por la bebida -uno de los artículos más demandados en las relaciones comerciales con los españoles y principal componente de los “agasajos” que recibían en los parlamentos y tratos comerciales- el pedido de los caciques Carilef y Goyco da la medida de la inquietud provocada entre pehuenches y puelches fronterizos por las recurrentes peleas que los enfrentaban en sus borracheras. Tales conflictos se habían incrementado desde que Faustino Ansay fuera nombrado Comandante de Armas de Mendoza tras la muerte del respetado “Capitán Grande” don José Francisco de Amigorena²⁰. El recurso cada vez más asiduo a la violencia entre ambos grupos es revelador asimismo del fracaso de las instancias tradicionales de resolución de conflictos en un ámbito multiétnico en el que los españoles asumían, con mayor o menor eficacia, funciones de mediación. Sin conocer el contexto local, las circunstancias de la ya larga historia de las relaciones hispanoindígenas ni los cambios que éstas estaban experimentando, Santiago de Cerro y Zamudio se vería inserto en una trama de intereses y tensiones

²⁰ Desde 1781 Amigorena había reunido en sus manos dos funciones: la de maestro de campo de las milicias de Mendoza -que implicaba la instrucción militar y la organización en cuerpos regulares de las milicias urbanas- y la de comandante de frontera, que consistía en asegurar la defensa del territorio y en ocuparse de las relaciones con los indios. Durante unos años, esta última pasó a englobar a la primera (cf. oficios del virrey Vértiz a Sobremonte desde Buenos Aires el 19.6.1781 y desde Montevideo el 28.7.1781, en AGN IX, 24-1-1). En 1786 logró que se reconociera formalmente su doble condición, que se adicionaran los dos sueldos y que se lo ascendiera a coronel (oficio del virrey Loreto a Amigorena desde Buenos Aires, 6.12.1786, en AGN IX, 24-1-1). Amigorena desempeñó ambas funciones hasta su muerte, el 2 de octubre de 1799 (sobre este personaje que marcó la vida de la frontera mendocina en las últimas décadas del siglo XVIII véase Roulet 2002). Tras su fallecimiento, asumió interinamente la comandancia don Francisco Javier de Rosas, quien propuso realizar un pequeño parlamento “para hacer entender a los indios que experimentarán el mismo buen trato y acogida que en tiempo del difunto”, sugerencia rechazada por costosa y porque el virrey consideraba que “los indios bien conocen que aunque varíen las personas que aferran tales cargos, todas proceden con arreglo a las órdenes de un mismo superior Gobierno” (oficio del virrey Avilés a Francisco Javier de Rosas desde Buenos Aires, 16.12.1799, en AHM 47/36). El error de considerar a los pehuenches como súbditos fieles y no como aliados que debían ser cortejados, sumado a consideraciones presupuestarias que buscaban reducir gastos a toda costa, determinaron que se nombrara a Faustino Ansay con el único cargo de comandante de armas, si bien siguió ocupándose de la relación con los indios amigos (cf. oficio de Faustino Ansay a los ministros de real hacienda de Mendoza, 10.12.1800, en AHM 54/76).

que sobrepasaban sus capacidades de acción atinada. Estos desarrollos, que incidirán en las alternativas de sus viajes ulteriores, merecen una recapitulación.

El secreto de la paz que disfrutaba la frontera mendocina desde la década de 1780 residía en la sólida alianza pactada entonces con los pehuenches, que se daba tanto a nivel diplomático como en la vida cotidiana. Esta alianza se apoyaba en los parlamentos regulares como instancia de intercambio de palabras y de redistribución de bienes, en la acción conciliadora de agentes coloniales familiarizados con los usos indígenas, en el comercio interétnico en territorio mendocino con la obligación de mantener a las partidas de indios conchavadores y en el buen trato en las relaciones personales²¹. Con el paso del tiempo, sin embargo, la fidelidad de los pehuenches se dio por sentada y se atribuyó erróneamente a un reconocimiento implícito de la superioridad militar española. En ese contexto, el costo de la amistad interétnica empezó a verse como excesivo y los regalos necesarios para contentar a los caciques se percibieron como tributos humillantes. Poco a poco, las instituciones y comportamientos que sustentaban la alianza se fueron debilitando, lo que generó un creciente disgusto entre los indígenas. En el momento en que se producían los viajes de exploración transcordilleranos, las relaciones interétnicas alcanzaban un punto de máxima tensión.

Durante la comandancia de Amigorena se había establecido, a pedido de los caciques pehuenches, el cargo de “capitán de amigos”. Originaria de Chile -donde de larga data residían entre los indios “algunos españoles o mestizos, que llaman lenguas”²²- esta institución oficializada en 1647 cumplía indispensables funciones. Vinculado exclusivamente a una agrupación indígena, el capitán de amigos era en primer lugar un intérprete que asistía a los caciques en sus encuentros protocolares con las autoridades coloniales así como en sus tratos comerciales, tanto con los conchavadores que entraban a sus tierras como con sus clientes y proveedores en territorio español. Los capitanes de amigos trasandinos tenían libre entrada en

²¹ He desarrollado ampliamente estos temas en Roulet 1999-2001, 2002 y 2004. Véanse también los trabajos de Casanova 1996 y León Solís 2001.

²² Carta al rey del provincial de los jesuitas de Chile, Simón de León, desde Santiago, 1.7.1703 (AGI Chile 159). Este jesuita se lamentaba de que los tales lenguas “tan lejos están de aconsejarlos el remedio de sus almas, que antes se acomodan al estilo vicioso de los gentiles y son de notable daño para la conversión”, acusación que retoma el canónigo Joseph González de Ribera, a quien los indios mestizos de Boroa, descendientes de los cautivos apresados en el levantamiento de 1599, no habían querido recibir “insistidos de los lenguas que vivían entre ellos, que tenían a cuatro y más mujeres y aún más que los mismos bárbaros” (oficio de Joseph González de Ribera al gobernador de Chile Francisco Ibáñez de Peralta desde Cule, 30.5.1701, en AGI Chile 159).

territorio indígena, donde residían la mayor parte del año con sus familias, a menudo mestizas (León Solís 1991: 160). Se terminaban convirtiendo de hecho en “agentes y amigos” de los caciques “en todos sus recursos y urgencias”. Los capitanes de amigos portaban convocatorias a parlamentos y mensajes de las autoridades coloniales y transmitían a éstas los pedidos de los caciques. Era importante por lo tanto que fueran “hombres honrados, peritos en el idioma índico y que sepan leer y escribir”. Por último, actuaban como espías, informándose “de los movimientos, designios y confederaciones de los indios para inteligencia del Gobernador de la frontera”. Para el buen desempeño de sus funciones, recibían fondos destinados a agasajos, gasto indispensable “para mantenerlos gratos y contentos”²³.

Junto a estas funciones oficiales había otras oficiosas: en constante desplazamiento entre la frontera y el interior de los territorios indígenas, solían aumentar sus ingresos dedicándose al comercio, en particular de ganado y de alcohol; estrechamente vinculados con los caciques en cuyas tierras residían, no era infrecuente que terminaran participando activamente en los conflictos que estos sostenían, prestando sus brazos a una u otra facción en las luchas intertribales. Pero donde más ponían a prueba sus aptitudes para la mediación era en la delicada tarea de reconciliar a los linajes enemistados, mediante rituales apropiados y una generosa distribución de bienes²⁴. Como vemos, estos mediadores reunían varias de las características que Santiago de Cerro y Zamudio se atribuía a sí mismo. Sin embargo, a diferencia de este personaje advenedizo, gozaban de un reconocimiento oficial que les daba legitimidad y capacidad para la toma de decisiones y, por haber

²³ Oficio del Gobernador de Chile, Ambrosio de Benavídez, al comandante Amigorena desde Santiago, 30.4.1786, en AGN IX, 24-1-1. Benavídez explica asimismo que en Chile había tres clases de mediadores: los comisarios de naciones -intérpretes o lenguaraces generales que intervenían sobre todo en los parlamentos-, los capitanes de amigos de las reducciones de los Llanos, de Angol, de la Costa y de los Pehuenches -los cuatro *vutanmapus* reconocidos a fines del siglo XVIII-, y los capitanes de amigos de los cacicazgos más pequeños, que actuaban a nivel local. Sobre los capitanes de amigos, véanse los trabajos de Levaggi 1989-1990; Silva Galdámez 1991; León Solís 1982 y 1991, cap. IV: 160-175; Boccara 1998 y Payàs y Alonso 2009.

²⁴ Sobre la participación de los capitanes de amigos en los conflictos internos indígenas y sus actividades comerciales, véase por ejemplo el testimonio del comandante del fuerte de San Carlos, Francisco Esquivel Aldao, haciéndose eco del punto de vista de los pehuenches de Malargüe en el conflicto que los oponía a los de Balbarco. Según ellos, “en compañía de Raiguan [cacique de Balbarco] iban cinco chilenos sin armas de fuego, el uno el lenguaraz [y capitán de amigos] Lujardo Xara que animaba a los indios, vamos matándolos a estos y luego a las mujeres, otro Leandro Chapas, que los otros no conocieron, que saben que dicho Lujardo Xara les llevó muchas cargas de vino, con sus compañeros” (Oficio de Esquivel Aldao a Amigorena, 21.5.1797, en AHM 29/30, subrayado en el original). Véanse serias acusaciones de indígenas contra los capitanes de amigos en León Solís 1991: 216-217 y su papel como intermediarios en el comercio indígena en Boccara 1998: 293-294.

vivido largas temporadas tierra adentro, conocían íntimamente a los caciques con quienes trataban. El nombramiento de un capitán de amigos representaba por consiguiente mucho más que la mera designación de un intérprete en los encuentros interétnicos. Se trataba -junto con la institución de los parlamentos a la que se encontraba estrechamente asociada- de un reconocimiento explícito de la alteridad cultural y política indígena²⁵.

En la frontera mendocina, el primer capitán de amigos había sido el soldado veterano Carlos Bora o Boza, a quien los pehuenches profesaban afecto “por haber estado en los destacamentos varias veces en sus tolderías” protegiendo a sus familias mientras ellos incursionaban en territorio de indios enemigos. A súplica de los caciques, Amigorena había accedido a nombrarlo en 1791, en su propia casa, sin ceremonias ni autorización de sus superiores, “por que no se fuesen disgustados”²⁶. A la muerte de Bora, lo sucedió en el cargo el comandante del fuerte de San Carlos, don Francisco Esquivel Aldao, quien se había ganado el respeto de los pehuenches secundándolos en dos campañas contra los huilliches del Neuquén, en 1788 y 1792. En 1796, mientras arreciaba el conflicto que oponía a los pehuenches de Malargüe a los de Balbarco, los caciques aliados de Mendoza solicitaron en parlamento que “se les nombrase un capitán de amigos según la costumbre de Chile”, pedido al que accedió Amigorena designando al teniente Francisco Barros, que solía comunicar noticias a los indios amigos y comandar partidas de soldados estacionadas temporalmente en las tolderías pehuenches. Barros había participado incluso meses antes en un asalto del cacique principal de Malargüe contra los de Balbarco. Aunque no hablara el idioma de los indios, la camaradería en la guerra y sus vínculos de amistad con los principales caciques pehuenches lo habilitaban como mediador²⁷.

²⁵ Cf. Payàs y Alonso 2009: 200-201, quienes resumen esta idea diciendo que “cuando existe un aparato de mediación lingüística institucionalizado se introduce un tercer polo en la negociación, de carácter amortiguador o neutralizador, cuya mera existencia ya significa reconocimiento de alteridad y voluntad negociadora”.

²⁶ Carta de Amigorena al gobernador intendente de Córdoba, Rafael de Sobremonte, 29.11.1791, en AHM 55/28. Amigorena había iniciado en 1787 la práctica de proteger con hombres armados las tolderías pehuenches, luego de un devastador ataque de los huilliches de Llanquetur contra las tolderías de Malargüe. De este modo, sin comprometer hombres en la lucha directa contra los huilliches, aseguraba la retaguardia y las familias pehuenches ante un posible ataque por sorpresa (cf. Roulet 2002: 78-79).

²⁷ Cf. oficio de Amigorena a la Junta de Hacienda y Guerra, 23.11.1796, en AHM 30/30; al Gobernador Intendente de Córdoba Rafael de Sobremonte, 24.9.1792, en AGN IX, 24-2-2; a Francisco Barros, 16.12.1795, en AHM 30/15 y diario de la expedición de Francisco Barros y los caciques pehuenches contra Rayguán, 22.3.1796, en AHM 30/20. Dada la limitación de Barros en el manejo del idioma, actuó a su lado como lengua el chileno Juan Antonio Guajardo, polémico mediador afincado en la frontera mendocina desde 1779 (cf. borrador de un oficio de Amigorena a los

Junto a la institución del capitán de amigos y la celebración regular de parlamentos, Amigorena había establecido la práctica de mantener con carne, pan, leña y vino a los indios que bajaban a la fontera por razones comerciales o diplomáticas. Como reflejo de su jerarquía, caciques y capitanejos recibían doble ración y “un poco de aguardiente... cuando lo pidieren”. En ocasiones en que se hacía preciso retribuir servicios excepcionales, se daba a los caciques y capitanejos o a sus correos “sombremos, chupas, calzones, espuelas, estribos, yeguas y una carga de vino”²⁸. Pero, una vez aplacada la guerra civil entre pehuenches y hechas las paces con los ranqueles de Carripilum, las autoridades coloniales desatendieron las principales instancias de mediación interétnica. Parlamentos y agasajos se hicieron raros y su falta, sumada al mal carácter del nuevo Comandante de Armas, repercutió negativamente en las relaciones hispano-pehuenches.

Joven militar español llegado a Mendoza en 1794, Faustino Ansay asumió la comandancia en un contexto de fuertes restricciones presupuestarias. Los últimos caciques que habían pactado paces con Mendoza en la década de 1780 iban desapareciendo uno tras otro y con frecuencia esas muertes eran atribuidas por sus familiares a actos de hechicería que reclamaban venganza. Estas acusaciones solían recaer sobre los puelches, que pese a la larga y forzada convivencia a proximidad del fuerte de San Carlos, seguían siendo percibidos por los pehuenches como enemigos. Al fallecer Roco, “indio de mucha edad y que ha estado largo tiempo gravemente enfermo y casi del todo ciego”, su hijo Panichiñé y su hermano Antipán incriminaron al cacique Bartolo Guelecal o Ancañ por esa muerte y asaltaron su toldería. Guelecal salvó el pellejo de milagro. Ansioso por prevenir una guerra intertribal a las puertas de Mendoza y queriendo al mismo tiempo evitar los

ministros de Real Hacienda, incompleto, sin fecha ni firma, en AHM 88/59 y nota de los efectos que son precisos para los agasajos a los caciques de Malalque firmada por Amigorena en Mendoza, el 22.1.1798, en AHM 42/39). El nombramiento como capitán de amigos de Francisco Barros no recibió sanción oficial: Amigorena aclaraba que no había en Mendoza oficiales españoles que vivieran en las reducciones de los indios y que “hallándose uno propuesto para Capitán de Amigos para en tales casos, aún no se ha resuelto por la superioridad el expediente” (oficio de Amigorena del 19.12.1797 incluido en correspondencia de Santiago Allende al virrey Olaguer y Feliu. Montevideo, 6.2.1798, en AHM 42/39).

²⁸ Oficio de Amigorena a los ministros de Real Hacienda, 2.5.1789, en AHM 55/21 (cf. Roulet 1999-2001: 224-225). Estos gastos en la manutención diaria de los indios amigos que bajaban a Mendoza para conchavos fueron reducidos a la mitad en 1797, pero se mantuvieron en el mismo nivel para los casos extraordinarios en que acudían a tratar asuntos de guerra y a dar noticias útiles sobre movimientos de indios enemigos, ocasión en que también se los premiaba con “chaquiras, chupas, sombreros, vino, tabaco, yeguas u otros efectos que aprecian” (copia del testimonio de lo acordado en Junta de Real Hacienda de Mendoza, s/f, aprobada por el virrey de Melo en Buenos Aires el 20.10.1797, en Colección Mata Linares, tomo XI: 34-39).

gastos que sobrevendrían si los contendientes acudían a la ciudad a ventilar sus rencillas, Ansay envió al capitán de amigos Francisco Barros a los toldos en misión de reconciliación, dirigiéndose luego en persona a San Carlos a conferenciar con los caciques. Las paces se lograrían “persuadiendo la amistad y cariño que sólo reconocen dichos indios por la insinuación de dádivas”²⁹.

Tras esta gestión, los ánimos parecieron aquietarse hasta que, poco más de un año después, una riña enfrentó al puelche Gaspar Goyco, hijo del cacique Marcos Goyco, con los pehuenches Barbitas y Millanao. En la trifulca, Gaspar Goyco fue muerto por Millanao y las respectivas parentelas empezaron a prepararse para la recíproca venganza³⁰. Entretanto había fallecido Francisco Barros, “por quien claman los indios aún después de muerto”³¹. Nuevamente, Ansay pasó a San Carlos para componerlos y, tras largas negociaciones, se acordó “que les diera un buen agasajo a ambos como padre que era de ellos” para que se restableciera la paz y quedaran todos “como hermanos”³². La reconciliación sería sin embargo efímera. Semanas más tarde, Marcos Goyco “no se acababa de conformar” con la muerte de su hijo y hablaba de maloquear a Millanao, mientras varios caciques bajaban a la frontera quejándose de que “desde que murió el capitán don Francisco Barros no tienen Capitán de Amigos, y que en teniendo ellos algunas malocas y haya disensiones adentro, quién los compone como antes lo hacía Barros”, reclamo revelador de las funciones mediadoras que desempeñaban tales oficiales coloniales. Los indios pedían que se nombrara a Nicolás Barros, hermano del difunto, y amenazaban en caso contrario con irse “para adentro y no bajarán hasta que vayan a Chile y traigan uno del señor Presidente”. Ansay debió presentarse otra vez en el fuerte para explicarles que este Barros carecía de las cualidades y robustez necesarias para desempeñar el cargo, reforzando sus argumentos “con un agasajo

²⁹ Oficios de Faustino Ansay a los Ministros de Real Hacienda, 10.12.1800, en AHM 54/76; de Francisco Barros a Miguel Teles Meneses, 20.11.1800 en AHM 76/25; de Faustino Ansay al subinspector general Marqués de Sobremonte, 12.12.1800; del marqués de Avilés a Faustino Ansay, 10.3.1801, AHM 47/70.

³⁰ Suponemos que este Barbitas era Antipan Barbas, cuñado de Roco, o quizás un hijo suyo. La ojeriza entre el linaje de Roco y los puelches fronterizos es palpable de generación en generación. Estas riñas vinculadas al consumo de alcohol no eran nuevas: una década atrás, Marcos Goyco había perdido a su padre en idénticas circunstancias cuando al pasar por la frontera unos conchavadores chilenos con vino y aguardiente de Mendoza se suscitó una pelea entre pehuenches y puelches o pampas “de cuyas resultas un pehuenche estaba herido y muerto en la misma borrachera el Indio nombrado el Goico, padre de Marcos el pampa” (carta de Francisco Esquivel Aldao a José Francisco de Amigorena, 29.1.1792, en AHM 66/59).

³¹ Carta de Ansay al virrey del Pino, 16.3.1802, en AHM 56/21.

³² Cf. Testimonio de Faustino Ansay a la Junta de Real Hacienda de Mendoza, 25.3.1802, en AGN IX, 24-1-1; carta de Faustino Ansay al virrey del Pino, 15.4.1802, en AHM 56/21.

de mi peculio”, pero no propuso a nadie que pudiera reemplazar al desaparecido Barros en su indispensable papel³³.

Los agasajos, que consistían esencialmente en alcohol, estaban lejos de resolver el problema³⁴. Según los usos y costumbres nativos, una muerte violenta se compensaba con animales o con bienes de mayor valor³⁵. Marcos Goyco había demandado que por la muerte de su hijo se le dieran dos mocetones pehuenches, lo que pareció una exigencia desmesurada tanto a estos como al comandante Ansay, quien le hizo ver “que aunque se los diesen nunca habían de estar a gusto con él por ser de otra nación y que sería motivo de nuevas disensiones después”. Entonces, los pehuenches ofrecieron dar a Goyco algunas yeguas y ovejas. Pero fue la propia madre del muerto quien convenció a su marido de buscar otra solución, teniendo en cuenta “que Millaman [sic por Millanao] era un pobre y que ya no tenía remedio pues su hijo era muerto y que no adelantaban nada con arruinar al dicho Millaman”³⁶. La reconciliación se haría entonces en base a los agasajos que proveyera Faustino Ansay a los dolientes, que -esperaban evidentemente los puelches- debían ser más cuantiosos que los pocos animales que lograran juntar los pehuenches. En cambio, Ansay, después de darles a entender “lo disgustado que estaba con semejante

³³ Carta de Faustino Ansay al virrey del Pino, 18.6.1802, en AHM 56/21.

³⁴ El alcohol no siempre es mencionado en las rendiciones de cuentas de gastos por agasajos, pero algunos documentos sugieren que constituía su componente fundamental. La Junta de Real Hacienda de Mendoza había aprobado de hecho una ampliación del “agasajo de licores para los indios amigos a razón de 4 reales a cada uno de los caciques y capitanejos y dos a cada indio particular” (oficio sin firma del 10.6.1802, en AHM 56/9).

³⁵ Años atrás, haciendo alarde de su aptitud para la traducción cultural, el indio puelche Guanquenecul había explicado a Francisco Esquivel Aldao - a la sazón comandante del fuerte de San Carlos y capitán de amigos- cómo se dirimían los conflictos entre ellos. En su intervención podemos entrever la génesis del papel mediador que irán asumiendo los hispanociellos en los enfrentamientos intertribales. En aquella ocasión, el cacique gobernador pehuenche Pichintur había matado en una borrachera a un hermano de Guanquenecul, lo que incluso el propio hermano de Pichintur había “tenido a mal”, exigiéndole que “pagara la muerte a su usanza con animales”, cosa que Pichintur aún no había hecho. Decidido a cobrarse por la fuerza esos animales, Guanquenecul avisaba a Aldao que iría con algunos mocetones a robar caballos a Pichintur “porque dice que esto es costumbre entre ellos, *hasta que entra de por medio un garante*, que apacigua y minora las pagas que acuerdan. Y así me dice, que como entre nosotros es costumbre castigar con prisiones etc. al ladrón, matador y demás, es uso entre ellos solicitar por estos medios las pagas, a que ayudan los parientes cuando el delincuente no tiene sobre qué recaer. Y no teniendo o no queriendo estos, lo matan, según ritos. Sin embargo me ha dicho que *si Usted le promete facilitar con Pichintur el que se le pague, como es regular, no se pondrá en marcha* y aguarda la respuesta de Usted para deliberar lo conveniente” (carta de Francisco Esquivel Aldao a José Francisco de Amigorena, 27.3.1792, en AHM 66/64. El subrayado es mío). Amigorena comprendió la importancia de mantener la paz y fundó sus gestiones mediadoras en una generosa redistribución: “Conozco el carácter de estas gentes que por sólo el interés que por mi mano toman puedo reducirlos a unos y a otros a que corten sus diferencias y queden como se dice unánimes y conformes” (Oficio de Amigorena a la Real Hacienda remitiendo la lista de gastos para el parlamento con Carripilum, Mendoza, 20.6.1799, en AGN IX, 34-1-7).

³⁶ Oficio de Faustino Ansay a la Junta de Real Hacienda de Mendoza, 25.3.1802, en AGN IX, 24-1-1.

alboroto como el que habían armado y que no querían que yo fuese su padre, sino que los castigase y arrojase de mi lado”, les entregó “obsequio muy limitado, y el chapeado mío se lo di al padre del difunto Gaspar de nación Pampa, para que viera que yo como su padre le estimaba, le quité el machete [con que Gaspar había herido a Barbitas], quedando en mi poder”³⁷. Un machete menos, algunas arrobas de alcohol y una prenda por la vida de un hombre: es de suponer que, pasada la borrachera, Marcos Goyco se sentiría estafado. El consumo de alcohol formaba parte de los rituales funerarios pero no constituía un pago apropiado para resarcir y consolar a los deudos, cosa que Ansay no parece haber comprendido. La muerte de Gaspar no fue por lo tanto correctamente compensada y la momentánea reconciliación no podía durar.

En efecto, pocos meses después volvían los indios a la frontera clamando “¿que cómo no había Capitán de Amigos, después de tanta luna que me lo habían hecho presente para nombrarlo?”. Pehuenches y pampas coincidían en que ya “no se hacían parlamentos según se verificaba anteriormente” y que “no podían estar sin Capitán de Amigos”. Si no se les nombraba uno en Mendoza -volvían a advertir- se retirarían a la sierra e irían a Chile a que allá se los designaran. Frente a la reacción airada de Ansay diciéndoles que se fueran donde quisiesen y que “ya no contasen con que yo era su taita sino su riguroso juez”, los caciques se contentaron con pedir “que les diese algo para alegrar cada uno su gente en nombre del rey y para llevar a sus compañeros adentro”. Nuevamente, vino y aguardiente encabezaban la lista de los gastos extraordinarios, que Ansay redujo a “lo más limitado que se ha podido afin de conservar la mejor armonía”³⁸. Nada indica que apoyara los pedidos de los indios

³⁷ Oficio de Faustino Ansay al virrey del Pino, 15.4.1802, en AHM 56/21.

³⁸ Oficio de Faustino Ansay a Pedro Oscariz, ministro de Real Hacienda, 26.10.1802, en AGN IX, 24-1-1 y otro al virrey, 21.11.1802, en AHM 56/21. La lista de los agasajos para los caciques Guanquenecul, Panichiñé, su hermano, el de Millaguin, Carinao, Millanao, Gaspar Goyco y Carilef con sus indios -unos veinte por cada cacique, sin contar a las mujeres, lo que sumaba cerca de doscientas personas- consistía en 10 arrobas de vino, una carga de aguardiente, dos novillos, dos mazos de chaquiras, yerba y tabaco, cinco frenos ordinarios, cinco chaquetas, 4 pañuelos ordinarios y un par de espuelas por un costo total de 75 pesos y 6 reales (Relación de gastos efectuados en el agasajo extraordinario hecho a los indios pehuenches y pampas en la frontera de Mendoza, 26.10.1802, en AHM 56/6). En abril, se habían gastado 60 pesos y 4 reales en componer a las partes (cf. testimonio del gasto realizado por el comandante de armas con los caciques de la frontera, 18.4.1802, en AHM 56/9). Si se comparan estas módicas cifras con los 427 pesos 6 reales de gastos ordinarios de manutención para las cuatro cacicas, catorce caciques y ochenta mocetones que habían acompañado al cacique gobernador Pichicolemilla cuando bajó a Mendoza a saludar al virrey del Pino en 1801, a los que se sumaron 796 pesos 2 reales de obsequios extraordinarios, se obtiene una clara idea de la austeridad -los indígenas dirían la tacañería- con que se pretendía manejar la relación con los indios (cf. oficio de Faustino Ansay a Pedro de Oscariz, 1.5.1801, en AGN IX, 36-6-4). La restricción en los gastos no se debía sólo a decisión de Ansay sino a la negativa de los ministros

amigos ni que sugiriera nombres para suceder a Francisco Barros. A diferencia de su antecesor, se limitaba a transcribir esos reclamos y a justificar sus gastos, sin hacer proposiciones acerca de la política fronteriza³⁹.

Sordo a los explícitos clamores de los caciques que demandaban la renovación de los parlamentos y el nombramiento de un capitán de amigos -las dos instancias fundamentales de redistribución y mediación-, insensible al desprestigio que acarreaba a los caciques el no obtener obsequios para repartir y compensar a los deudos por la pérdida de sus familiares muertos, o bien impotente para modificar la estricta disciplina presupuestaria de los contadores de Real Hacienda, Faustino Ansay se contentaba con ahogar en vino las exigencias indígenas, lo que sugiere que debía tener intereses creados en ese pingüe negocio. No habían transcurrido sino unos meses cuando, al morir el hermano y sucesor de Roco, cacique Antipán o Antepán, el hijo de éste -Caripán- bajó a la frontera pidiendo que fuera un capitán de amigos al entierro y que se enviara a los toldos cuatro cargas de vino para llorar al muerto. Faustino Ansay transmitió a la Junta de Real Hacienda su pedido, no se pronunció sobre el tema del capitán de amigos pero justificó en cambio el envío de vino invocando el antecedente de similar agasajo en ocasiones anteriores⁴⁰.

Mientras por una parte corría el vino, por la otra se reducían las raciones de alimentos⁴¹, lo que era interpretado por los indios como un incumplimiento de los compromisos derivados de la alianza con los españoles, en la que éstos pretendían ocupar simbólicamente la posición de padres⁴². Como tales debían asumir la doble

de Real Hacienda de Mendoza a autorizar incluso las exiguas sumas que pedía el comandante (cf. carta de Nicolás Pérez del Viso a Faustino Ansay, marzo de 1803, en AHM 42/92).

³⁹ A la poca experiencia de Ansay en materia de política indígena se suma la circunstancia de la breve permanencia en el cargo de los virreyes (Melo, de 1795 a 1797; Olaguer y Feliú, de 1797 a 1799; Avilés, de 1799 a 1801; del Pino, de 1801 a 1804) que no les permitía informarse cabalmente de la situación en cada frontera y definir en consecuencia una política bien fundada.

⁴⁰ Carta de Faustino Ansay a Pedro de Oscariz, 1.6.1803, en AHM 76/31. La Junta de Real Hacienda resolvió autorizar el obsequio "por última vez" y previno a Ansay que se esforzara "a evitar y extinguir semejantes extraordinarios" (respuesta a la anterior, del 7.6.1803, en idem). Este episodio también permite ver cómo se había ido gestando en el *middle ground* de la frontera mendocina un hábito que se pretendía invocar como tradición (el obsequio de vino a los indios para llorar a los caciques principales fallecidos), pero que era inexistente en los primeros tiempos de la relación interétnica.

⁴¹ De visita en Mendoza por motivos comerciales, el capitanejo Epulay y sus indios se quejaron de haber recibido una ración muy escasa "y que por esta causa estaban llenos de hambre" (de José Teres al ministro contador de Real Hacienda Pedro de Oscariz, 28.5.1803, en AHM 56/6).

⁴² Esta metáfora de parentesco se había instalado muy progresivamente: en un principio, los pehuenches trataban a los españoles de *peñis* o "hermanos", pero con el tiempo -y en la medida en que recibían de sus aliados protección militar y agasajos abundantes- pasaron a designar al comandante de Frontera como "padre" (cf. Roulet 2004: 338-340). La primera ocasión en que tenemos constancia explícita de ese cambio en la terminología es cuando el cacique Currilipi afirmó "que a Vuestra merced [se refiere a Amigorena] lo contemplaban padre de toda la Nación Pehuenche,

obligación de proveer a las necesidades materiales de sus “hijos” y de mediar en sus disputas para reconciliarlos fraternalmente. Con todas las letras lo había expresado Marcos Goyco a Faustino Ansay al preguntarle “si me parecía a mí como su taita que los compusiera a todos [...] y que yo después de hechas las paces y unidos todos, les diera un buen agasajo a ambos como padre que era de ellos”⁴³.

Huérfanos de su capitán de amigos Francisco Barros, los pehuenches y puelches de la frontera encontraban en Ansay un padre avaro y colérico que amenazaba con juzgarlos rigurosamente y echarlos de su lado. El comandante no correspondía en absoluto a la imagen que tenían de lo que debían ser las responsabilidades y actitudes de un hombre hacia su descendencia. Un pehuenche o un puelche no permitían que su progenie pasara hambre, así fuera a costa de dejar de comer ellos mismos. No daban órdenes a sus hijos, sino sabios consejos que eran libres de seguir o no, según lo dictaran sus conciencias. Unos y otros tomaban la defensa de sus parientes, buscaban compensación por las afrentas de que eran víctimas y, de no ser posible, las vengaban. No los humillaban sumiéndolos en la pobreza sino que los ayudaban a pagar el precio de sus mujeres y las deudas de sangre con sus rivales. Cuando un padre no cumplía sus obligaciones, perdía la consideración de sus hijos y hacía peligrar la armonía familiar. La reticencia de Faustino Ansay y de los oficiales de Real Hacienda a pagar el costo de la amistad con los pehuenches y puelches que protegían la frontera estaba generando un fuerte descontento que no tardaría en expresarse abiertamente.

Richard White ha descrito una situación en todo punto análoga en la región de los Grandes Lagos, donde franceses y algonquinos habían gestado una alianza en la cual el gobernador francés era asimilado simbólicamente a un padre, imagen que constituía la “metáfora maestra del *middle ground*”. Pero se trataba de un padre que ejercía más la mediación que la coerción, que “cubría a los muertos” con regalos para sus deudos, que suplía sus necesidades con obsequios y activo comercio, que prefería perdonar a castigar y que daba más de lo que recibía. Al igual que entre los indios de la frontera mendocina, “los objetos inmediatos de la mediación y los mayores obstáculos a la paz entre los algonquinos eran los muertos, que tenían que ser ‘cubiertos’, enterrados y olvidados” (White 1991: 268, 142-143, 161). Cuando,

según los favores repetidos que de su patrocinio le resultan” (oficio de Barros a Amigorena desde el campamento de Malargüe, 19.8.1790, en AHM 57/80).

⁴³ De Faustino Ansay a la Junta de Real Hacienda de Mendoza, 25-3-1802, en AGN IX, 24-1-1.

sintiéndose fuertes, los franceses pretendieron dejar de lado la política consensual para imponer la obediencia, cuando permitieron que se debilitaran los jefes que sostenían la alianza, cuando dejaron de cumplir con sus obligaciones patriarcales y abdicaron de su rol de mediadores, estallaron cruentas guerras intertribales en las cuales se vieron envueltos a su pesar, con el riesgo de ver estallar los delicados equilibrios que constituían el *middle ground*. Si bien no alcanzaron la magnitud de las guerras de los Fox a las que se refiere White, los conflictos y reclamos que protagonizaban pehuenches y puelches en la frontera mendocina al tiempo que pasó por allí el comisionado Cerro y Zamudio revelan el mismo tipo de tensiones suscitadas por la pretensión española de sustituir la mediación por la fuerza.

Las redes del comercio transcordillerano por territorio indígena

En su correspondencia con el consulado de Buenos Aires desde las tolderías pehuenches de Malargüe, donde lo aturde “el bullicio de tanto indio”, Santiago de Cerro y Zamudio no da indicios de haber advertido esa explosiva situación. En cambio, dejó documentada la trama de negocios que vinculaba a indios e hispanocriollos de una y otra vertiente de los Andes revelando la vitalidad de los intercambios que unían a las poblaciones de la región a través de los pasos cordilleranos, más allá de las fronteras étnicas y de las jurisdicciones políticas.

Los pehuenches le habían dicho que en lo que iba del año “los indios Guilliches [...] han llevado a la plaza de Valdivia 500 bueyes vendidos a 10 pesos cada uno. Y muchas más vacas vendidas por los indios Pampas, porque estos comercian unos con otros”⁴⁴. Pero esto no era nada al lado del tráfico ilegal al que se dedicaban los propios criollos: un solo vecino de Santiago había pasado de Mendoza a Chile 2000 vacas en un año, de las cuales más de 600 habían sido vendidas por don Juan Morel y las restantes 1400 por otros vecinos de la ciudad. El comandante del fuerte de San Carlos, Juan Morel, actuaba como “apoderado de don Miguel Teliz [Meneses]”, militar y hacendado que cumplía un importante papel en la vida fronteriza desde tiempos de Amigorena. La grave acusación del comisionado comprometía a personajes poderosos e influyentes tanto de Mendoza como de Chile, cuyos jefes de frontera no hacían según él otro servicio a su majestad “sino el

⁴⁴ Carta de Cerro y Zamudio al Consulado de Buenos Aires desde el valle de las Animas, 29.8.1803, en AGN IX, 30-7-4. Cerro y Zamudio no aclara quiénes son estos “Guilliches y Pampas”.

criar haciendas de todas especies para hacer sus ventas particulares [...] ascendiendo a fuerza de nulidades”. El aventurero también apuntaba hacia abajo al señalar que, cerca de Mendoza, había encontrado a siete chilenos invernando, probablemente a la espera de “conducir contrabandos”⁴⁵. Ese intenso tráfico ilegal de ganados entre las jurisdicciones de Chile y el Río de la Plata se hacía por territorio pehuenche, pagando con alcohol el derecho de paso.

Pero los indios cordilleranos no eran sólo pasivos espectadores o intermediarios en tales transacciones. También ellos hacían negocios por su cuenta. En Malargüe, la principal actividad era el pastoreo de ovinos: “no hay arriba de 400 indios, muchos ganados menores y ganados mayores pocos, y muchas crías de yeguas traídas de las pampas [...]. Los animales que se crían de toda especie son de desmedido grandor”⁴⁶. Gracias a sus rebaños, los pehuenches “trabajan mucho en lanas largas y como tienen ganados en tanta abundancia no alcanzan a sacarla toda”. El hilado de la lana es tarea femenina: “Las indias son muy trabajadoras en tejidos de ponchos, carpetas, medias y fajas”, mientras los hombres se dedican a “sobar varias pieles de animales cuadrúpedos [y] los unen con una costura muy menuda, y vienen a quedar en forma de una frezada y para el invierno les sirve de cobija”. La producción textil circula hacia afuera: los pehuenches “tratan con los fronterizos a Córdoba” -lo que hace suponer al comisionado “que todo es buen camino sin el menor riesgo”- y también con los españoles de Chile y de Mendoza, a quienes compran “toda laya de minestras” ya que no practican la agricultura⁴⁷. Las

⁴⁵ La crítica a los jefes de frontera de Chile figura en el informe sobre la junta de caciques pehuenches en los toldos de Pañichiné, en AGN IX, 30-7-4. Las demás citas figuran en una carta al consulado de Buenos Aires escrita desde el Valle de las Animas el 29.8.1803, en AGN IX, 30-7-4.

⁴⁶ La relevancia en la economía pehuenche del ganado menor, en particular ovino, está atestiguada desde por lo menos medio siglo atrás. En sus viajes de 1751 y 1752, el misionero jesuita Bernardo Havestadt ya había observado entre los pehuenches orientales -que entonces vivían al sur del Vuta Cobuleuvú o Río Grande- “grandes rebaños de ovejas y ganado vacuno”, así como “muchos mulos y caballos”. Su alimento ordinario eran “los caballos y las mulas inservibles ya para montarlos o cargarlos; también las yeguas, que tienen en abundancia”, así como los guanacos y los huevos de ñandú (Havestadt 1988 [1752]: 279). En su campaña contra los pehuenches del Cerro Campanario, en 1780, Amigorena había logrado un botín de 99 equinos, 17 vacas lecheras, 1114 ovejas y 200 cabras, lo que revela la orientación de la actividad pastoril pehuenche hacia la producción lanar, materia prima para la manufactura de textiles que eran el principal bien de intercambio de estos grupos (Diario de la expedición de Amigorena al Campanario, De Angelis IV: 212).

⁴⁷ La lacónica referencia de Cerro y Zamudio confirma que seguía vigente el circuito que había observado en 1789 don Felipe Gómez de Vidaurre: “La tribu de los Pehuenches sale todos los años de sus montañas y hace en diversas partes de la provincia de Maule una especie de feria que dura uno o dos meses y traen a ella sal blanquísima, lanas, caballos, pieles, platos de leña de todas grandezas, yesos y otras muchas bagatelas; todas las cuales cambian por trigo, cebada, frenos, espuelas y cuchillos...” (En Historia Geográfica i Civil del Reino de Chile: 315, *Colección de*

breves referencias de Cerro y Zamudio reflejan la existencia de un amplio circuito comercial centrado en Malargüe donde, al tiempo que conducen ganados vendidos clandestinamente por vecinos de Mendoza a clientes chilenos, los pastores pehuenches mantienen gracias a sus textiles relaciones de intercambio con los indios “fronterizos de Córdoba” -presumiblemente los ranqueles- y con los españoles de ambas jurisdicciones, que los proveen de bienes agrícolas.

Una vez traspasada la frontera, no disponemos de información precisa acerca de las características del comercio hispano-indígena y sus variaciones en el tiempo. Tenemos indicios de que, en sus inicios al menos, los intercambios se regían por equivalencias fijas -un saco de sal contra un saco de trigo- y no eran necesariamente simultáneos sino que podían diferirse en el tiempo⁴⁸. Ignoramos en qué medida la penetración de los mecanismos de mercado afectó estas pautas iniciales, introduciendo una variabilidad de precios que debía sorprender a los indígenas. Lo que sí sabemos, en cambio, es que desde un principio, favorecidos por las borracheras en que degeneraba la introducción de alcohol, los engaños y hurtos fueron una constante de los intercambios en las tolderías y no era extraño que, sintiéndose estafados, los indios reaccionaran robando a su vez⁴⁹.

Los malargüinos no son los únicos indios traficantes. Cerro y Zamudio anotó que huilliches y pampas comerciaban entre sí y vendían vacunos en Chile. Los pehuenches de Balbarco “salen a todo el partido de Chillán a tratar con los españoles”. También se dedican al pastoreo: “tienen algunos ganados menores, pero no en la abundancia como los de Malalque”. Y, dato insólito que sólo encontraremos en estas líneas de Cerro y Zamudio, que no parece haber recorrido personalmente la región de Balbarco, “estos indios hacen sus siembras de tabaco”⁵⁰.

Historiadores de Chile. 1888. Santiago, citado por León Solís 1989-90: 186). Sobre el comercio de los pehuenches en Mendoza en el último tercio del siglo XVIII, véase Roulet 1999-2001.

⁴⁸ Cf. el pedido del cacique Antepan, que había dejado dos sacos de sal en casa de Amigorena y quería recibirlos de vuelta llenos de trigo (oficio de Esquivel Aldao a Amigorena desde San Carlos, 25.3.1787, en AHM 65/47).

⁴⁹ Lo confesaba sin pudores el lenguaraz Juan Antonio Guajardo, quien solía entrar a territorio indígena a comprar ganado supuestamente robado, “que lo verificó en dos ocasiones, con llevarles bebidas y otros menesteres para dichos indios con lo que les engañaba y extraía los animales” (interrogatorio hecho por Amigorena a Guajardo en Mendoza, el 24.3.1779, en AGN IX, 11-4-5). En 1803, un soldado mendocino que acompañó a Cerro y Zamudio a los toldos de Pañichiné “ha quitádoles a las gentes que fueron a los toldos con don Telmo Güiraldes dos animales cabalgares que se traían robados de los indios. Ya sabe Usted que con estas acciones se les abre más margen a los indios para que ellos roben siempre que se les presente ocasión” (Oficio de Juan Morel al comandante de Armas Faustino Ansay desde San Carlos, 16.9.1803, en AHM 71/76).

⁵⁰ Informe de Cerro y Zamudio sobre la junta con los pehuenches en toldos de Pañichiné, s/f, AGN IX, 30-7-4.

¿De Talca a Mendoza o de Concepción a Buenos Aires? Perspectivas chilenas sobre las ventajas relativas de cada paso cordillerano

Pretexto invocado para avanzar las fronteras del Río de la Plata en territorio indígena, la apertura de una nueva ruta entre Buenos Aires y Chile se percibía también como la ocasión de hacer buenos negocios: tráfico transcordillerano de ganados mayores, acceso a la lana de las ovejas de los pehuenches, mercado para los alcoholes destilados en las bodegas mendocinas y eventual descubrimiento de minas en las escarpadas laderas de los Andes. Es lógico que esa perspectiva atizara los apetitos de ganancia en ambas jurisdicciones y que, particularmente en Chile, varias ciudades se disputaran la ventaja de atraer esos flujos comerciales hacia su propia región. El paso “descubierto” por Cerro y Zamudio no era sino uno entre muchos boquetes conocidos y transitados por pehuenches y criollos con intereses en la zona cordillerana. Pronto, el aventurero encontraría competidores.

Durante su estadía en Malargüe, Cerro y Zamudio describió al Consulado el “camino que viene directo de la ciudad de Talca a la capital de Buenos Aires” según los informes de sus baqueanos indígenas: “Debo salir del valle nombrado de las Animas [...] (habitación de los caciques que han venido en mi compañía)” y marchar hacia el este hasta el cerro Nevado y más allá hasta el Diamante, engrosado por el caudal del río Atuel, y tras cruzarlo seguir al este “hasta dar con el río nombrado Chadileufui y por otro nombre el Tunuyan, buscándole el paso de los Aucases”. Vadeado éste, “debemos venir a las aguadas nombradas las Ayadas, y de aquí a las lagunas nombradas las Meladas, y de estas a las costas del Río Quinto hasta enfrenar con la Punta del Sauce [...] hasta salir a la guardia de Luján”. Sus informantes le aseguraron que desde las salinas de Buenos Aires salían caminos para distintos puntos del reino de Chile lo que lo convenció de que eran vitales para ser “dueños de todos los países deseados de este continente”. Así, su propuesta inicial de descubrir un camino carretero entre Buenos Aires y Chile fue transformándose en un plan para trasladar la frontera de Córdoba a las Salinas Grandes, con lo que “cesarían los robos de este continente, y en breve tiempo se vendrían los infieles a nosotros”⁵¹.

⁵¹ Razón del camino que viene directo de la ciudad de Talca a la Capital de Buenos Aires, escrita por Cerro y Zamudio en Malalgue, el 9.10.1803, en AGN IX, 30-7-4.

Retrasado por el mal tiempo y las “indispensables cortesías con los caciques”, el comisionado cruzó la cordillera por el mismo paso que había explorado en sus viajes anteriores y llegó a Talca a mediados de diciembre. Desde allí se apresuró a escribir al capitán general de Chile, don Luis Muñoz de Guzmán, rogándole que diera instrucciones para que el intendente de Concepción -su próximo destino- le franqueara “cuantos auxilios se me ofrezcan” con el objeto de reconocer “los lugares más oportunos en que puedan establecerse las guardias de la frontera de Buenos Aires, Córdoba, Punta y Mendoza, quedando en línea recta con las de este Reino”⁵².

Para su gran decepción, el cabildo de Concepción no estaba dispuesto a comprometer fondos en la empresa sin antes estudiar el diario de su expedición y evaluar “la utilidad y conveniencia del nuevo camino” para los intereses de esa ciudad, cabecera de la frontera sobre el Bío Bío⁵³. Cerro y Zamudio, pretextando haberlo remitido a Buenos Aires desde Talca con su única copia, insistió en que ya había cumplido con la primera parte de su mandato -la apertura de un camino más corto de Buenos Aires a Talca- y que sólo le restaba internarse a tierra de indios “por los parajes que me parezcan más oportunos por esta cordillera oriental [...] reconociendo la unión del Río Negro con el Diamante” y demarcando los puntos donde avanzar las guardias cordobesas, misión para la cual solicitaba fondos.

La ruta que proponía Cerro y Zamudio entre la mediterránea Talca y Buenos Aires representaba un evidente interés para las economías agrícolas de Mendoza y la región del Maule, pero no aportaba en cambio ninguna ventaja apreciable para los intereses de Penco o Concepción a menos de prolongarse al sur hasta su puerto de Talcahuano, situado en la desembocadura del Bío Bío⁵⁴. El cabildo de Concepción insistió en obtener por escrito las “observaciones y descubrimientos” del explorador pero éste, sin ánimos de encarar tal tarea, anunció que se entendería en adelante

⁵² Carta de Cerro y Zamudio al consulado de Buenos Aires desde Talca, el 20.12.1803, en AGN IX, 30-7-4.

⁵³ Oficio del cabildo de Concepción a Cerro y Zamudio, 12.1.1804, en AGN IX, 19-7-4. Entre los firmantes de esa escueta nota estaba don Luis de la Cruz. No hay constancia de que el diario del segundo viaje de Cerro y Zamudio haya existido, ya que no se encuentra en los legajos que documentan estos viajes en el AGN ni fue tampoco ubicado por Pedro De Angelis.

⁵⁴ Los miembros del cabildo de Concepción opinaban que, de ser cierto que se podía abrir un camino para carruajes hasta Talca, las carretas deberían recorrer desde allí setenta leguas hasta el puerto de Valparaíso o bien otras tantas hasta el puerto de Talcahuano, “puntos los más interesantes para el comercio y comunicación de las provincias, por su población y abundancia”. Pero se mostraban escépticos en cuanto a la posibilidad de allanar un camino para carretas, a no ser a costa de enormes gastos. La aseveración del comisionado debía ser probada “por la evidencia de los reconocimientos y de los cálculos hechos por inteligentes”, en directa referencia a la falta de calificaciones de Cerro y Zamudio para una empresa de carácter científico (carta del cabildo de Concepción al de Buenos Aires, del 3.2.1804, en AGN IX, 19-7-4).

“sólo con este gobierno [es decir, con Luis de Alava, gobernador de Concepción], quien sin exigirme tan espaciosos y formales documentos ha propendido y propende franquearme los auxilios convenientes”⁵⁵.

Al tiempo que sufría este desengaño, Cerro y Zamudio se enteraba de que el capitán general de Chile estaba organizando la inminente salida de dos exploraciones por los pasos cordilleranos más meridionales de Ancoa y Alicó. Inquieto, escribió febrilmente al gobernador Alava y al capitán general Muñoz argumentando que “la entrada y reconocimiento por tantos individuos” alarmaría a los indios y los haría entrar en sospechas sobre el verdadero objetivo de esas expediciones⁵⁶:

Todas estas novedades que a un mismo tiempo se suscitan no pueden menos que poner a los indios, que por su natural constitución son desconfiados y recelosos, en la sospecha de que se les quiere quitar las tierras que ocupan y apropiárselas los españoles, que es el delirio que conservan desde el tiempo de las conquistas, y el objeto que cabalmente ha servido siempre de un verdadero obstáculo para empresas de esta clase⁵⁷.

⁵⁵ Oficio de Cerro y Zamudio al cabildo de Concepción, 19.1.1804, en AGN IX, 19-7-4. El cabildo quería saber “cuál es la ruta que ha traído desde que salió de la guardia de Luján, cuál la dirección y posición del camino proyectado o descubierto, por qué territorios y lugares señalados y conocidos pasa. Si en el mismo camino, en su inmediación o en qué distancia hay pueblos, reducciones o aduares de indios bárbaros, amigos o enemigos, a qué naciones pertenecen, cuántos son y cuáles los medios de facilitar su allanamiento para el nuevo camino. Qué ríos, lagunas, sierras y travesías se interponen, en qué distancia gira de los caminos usados y de las tierras ocupadas por los españoles, cuál es su menor distancia comparado con el de San Luis de la Punta y Mendoza y cuál es el punto de la cordillera de los Andes donde viene a terminar y por que ésta se deba pasar. Si en aquel punto tiene la cordillera alguna abra, cañada o cortadura, hasta ahora desconocida, por donde puedan transitar carruajes en algunos o en todos los tiempos del año, si en el día es llano y expedito este pasaje de ruedas [...] y el costo que pueda tener la obra de ponerlas expeditas para carruajes” (Oficio del cabildo de Concepción a Cerro y Zamudio, 14.1.1804, en AGN IX, 19-7-4). Las instrucciones del Consulado de Buenos Aires eran tan detalladas o más que las del cabildo de Concepción: el diario debía expresar rumbos, tiempo de viaje y velocidad de marcha, distancias recorridas, lagunas y cañadas encontradas, cantidad y calidad de sus aguas, características de los ríos y su eventual navegabilidad, altura y ubicación de los cerros, etc. El Consulado pedía en particular que averiguara “el número de indios que habitan las pampas desde aquí al Diamante, cuáles son sus costumbres, si se ocupan en algún trabajo, cómo adquieren lo necesario para comer y vestir, si sus matrimonios son indisolubles y qué educación dan a los hijos, si cada parcialidad vive aislada o si forman federación entre sí, etc. También averiguará las relaciones que tienen los Lampas [sic, por pampas] con los de la cordillera y los del sur del Río Negro: si son amigos o enemigos, y si tienen algún comercio recíproco” (instrucciones del Consulado de Buenos Aires a Cerro y Zamudio, 30.6.1803, en AGN IX, 19-7-4). Idénticas observaciones serán exigidas a los demás viajeros, lo que explica la profusión de detalles que se encontrará en particular en el diario de Luis de la Cruz.

⁵⁶ Carta de Cerro y Zamudio al gobernador Luis de Alava, 16.1.1804, en AGN IX, 30-7-4.

⁵⁷ Carta de Cerro y Zamudio al capitán general Luis de Muñoz, 17.1.1804, en AGN IX, 30-7-4.

La formulación de Cerro y Zamudio, que resultaría premonitoria, pone al desnudo toda la complejidad de su empresa, ya que lo que califica de “delirio” de los indios es el objeto mismo de la segunda parte de su mandato: reconocer los sitios idóneos para adelantar la frontera hasta el Río Negro. El único modo de obtener el consentimiento nativo para penetrar en sus tierras era mentirles con respecto a los objetivos de la expedición, atrayéndolos con la promesa del comercio y negando toda veleidad de avance territorial. La salida de otros exploradores con idénticos fines comprometía las precauciones hasta entonces adoptadas “para que los indios intermedios habitantes de la parte oriental de las cordilleras no penetren las miras de mi comisión”. Cerro y Zamudio pedía en consecuencia que se suspendiera su salida o se la postergara hasta después de su propia partida⁵⁸.

La cuestión de los medios a emplear para quedarse con los territorios indígenas seguía en pie. Como sus mandantes en el Consulado de Buenos Aires, Cerro y Zamudio descartaba el uso de la fuerza. El comercio podía producir

medios indirectos de civilizar una nación bárbara, que [...] encontrarán [sic] en el recíproco comercio de sus producciones los incentivos de su natural avaricia; y progresivamente se acercarán a abrazar nuestra religión que es uno de los puntos de vista más apreciables de este proyecto⁵⁹.

Esta afirmación optimista hacía eco a los argumentos del Consulado, según los cuales el comercio llevaría inevitablemente a la conversión religiosa de los indios y a la amistad interétnica, sin explicar cómo se lograría la posesión de las tierras que estos tan celosamente defendían⁶⁰. “No es el intento allanar la ardua empresa con el rigor de las armas, ni tampoco carecer de la precaución de ellas”, decía Cerro y Zamudio, mientras pedía una escolta de cincuenta dragones armados. El medio

⁵⁸ “Así pues, en mi tránsito por sus tierras, en junta de caciques que se formó, les lisonjeé sus esperanzas, haciéndoles conocer que sus lanas, ponchos y otros chamelicos, teniendo una más pronta circulación, les reportarán crecidas utilidades, con otras ventajas y protecciones que tuve a bien indicarles para debilitar algunas tímidas y erradas concepciones que por este nuevo pensamiento pudiese sugerirles su suspicacia” (carta de Cerro y Zamudio al Capitán General Muñoz de Guzmán desde Talca, 20.12.1803, en AGN IX, 30-7-4).

⁵⁹ Carta de Cerro y Zamudio al Consulado de Buenos Aires desde los toldos de Pañichiné, sin fecha, 1803, y otra al capitán general Muñoz de Guzmán desde Talca, 20.12.1803, en AGN IX, 30-7-4.

⁶⁰ La empresa encomendada debía ser beneficiosa tanto para el estado como para “los infieles indios, privados sin duda de los consuelos de nuestra religión, por la falta de nuestro trato y mutua correspondencia”. Por eso, el explorador debía informarse sobre su producción de lanas largas, “preciosa materia... capaz por sí sola de unir a los indios con nosotros, estableciendo un interés mutuo en la permuta que hagan de la que les sobra, uniendo sus intereses con los nuestros, de manera que se convenzan que nuestra amistad les es provechosa y que para ser felices deben cultivarla con el mayor esmero posible” (instrucciones del Consulado a Cerro y Zamudio. Buenos Aires, 30.6.1803, en AGN IX, 19-7-4).

“más racional” de internarse en territorio indígena era, a su entender, convocar a los caciques pehuenches a una junta para hacerles saber que su viaje respondía al propósito de “reconocer los pasos por donde los Guilliches sus enemigos introducen a la plaza de Valdivia los ganados vacunos y demás haciendas” obtenidas de los “indios Pampas fronterizos de Buenos Aires”⁶¹. Los tráficos entre huilliches y ranquelinos servían así de mentido pretexto para penetrar en tierras pehuenches.

Los pedidos de José Santiago de Cerro y Zamudio no fueron atendidos: mientras el capitán general de Chile le contestaba que no podía entregarle dinero ni escolta militar y que tampoco suspendería la salida de los otros exploradores, el cabildo de Concepción decidía que para descubrir la ruta más directa entre las provincias de Buenos Aires y Concepción debían explorarse el camino que salía de Chillán por el boquete de Alicó y el que salía de Linares, por los pasos de Achigüeno y de Ancoa. A tal fin, se había elegido a dos “sujetos los más amistados de los indios y prácticos de estos terrenos”, don Justo Molina y don José Barros, quienes

han tenido frecuente comunicación y amistad con los Pehuenches, y por su medio, dirección y auxilio piensan atravesar los Llanos del modo más recto posible hasta esa capital con algún pretexto que no manifieste el objeto de su comisión a los naturales del país para no alarmarlos o causarles sospechas⁶².

Los datos y conocimientos prácticos obtenidos por ambos, cotejados con el diario de ruta de Cerro y Zamudio, permitirían determinarse por el mejor itinerario entre Concepción y Buenos Aires.

Una carrera contra el reloj: peripecias de Cerro y Zamudio, Barros y Molina entre los indios orientales (1804-1805)

Presentados habitualmente como una sucesión de exploraciones en pos de un mismo inocente espíritu de descubrimiento geográfico, estos viajes suelen verse como periplos sin incidentes por un escenario que apenas revelaba más obstáculos

⁶¹ Carta de Cerro y Zamudio al intendente Luis de Alava. Concepción, 12.1.1804, en AGN IX, 30-7-4.

⁶² Carta del capitán general de Chile Luis Muñoz de Guzmán a Cerro y Zamudio desde Santiago, 18.2.1804 en AGN IX, 30-7-4 y carta del cabildo de Concepción al de Buenos Aires, 3.2.1804, en AGN IX, 19-7-4. De José Barros sabemos que, considerándolo persona “de bastante aceptación entre esos indios”, el gobernador intendente de Concepción lo había enviado años antes a las tolderías del cacique Butacolimilla en Malargüe para convencerlo de viajar a una junta general de reconciliación de los pehuenches en Chillán (oficio del Marqués de Avilés a Amigorena fechado en Santiago el 14.1.1798, en AHM 41/142)..

que los del relieve, lo que oscurece el hecho de que se trató de una intensa competencia entre individuos, ciudades y jurisdicciones coloniales por definir el trazado de una ruta que mejor conviniera a sus respectivos intereses⁶³. Competencia en la que las sociedades indígenas fueron actrices de primer orden porque sin su anuencia y su baquía era ilusorio pretender cruzar los pasos cordilleranos.

Para obtener una y otra, en marzo de 1804 se realizó en la plaza de Los Angeles una junta en la que se explicó a los caciques pehuenches el objeto de las exploraciones y se solicitó su autorización y guía. Molesto por no haber recibido dinero, Cerro y Zamudio se negó a asistir. En cambio, don Justo Molina, “muy conocido y amistado con los principales de ellos”, fue recomendado a los pehuenches por el gobernador de Concepción, Luis de Alava. Molina había sido miliciano del fuerte de Ballenar que protegía el paso de Antuco y era uno de tantos chilenos que engordaban su ganado en los potreros cordilleranos durante la veranada⁶⁴. Tras pasar varios inviernos en sus tolderías, en 1798 había explorado el curso del río Neuquén con más de un centenar de pehuenches y recorrido por orden del mismo gobernador Alava el camino a Mendoza, acompañando al cacique Butacolimilla⁶⁵. Dado su fluido manejo de la lengua mapudungun, puede que fuera mestizo y estaba probablemente casado con mujer india si consideramos que sus hijos, que lo acompañarían en el viaje, hablaban igualmente la lengua y estaban acostumbrados a vivir en los toldos. Sus relaciones en el mundo indígena no se

⁶³ Véanse el proemio al diario de Hernández y el discurso preliminar al diario de Sourryère de Souillac de Pedro de Angelis, en *CODRHRP* VIII: 9-13 y 483-490 y los capítulos 33 a 39 de Comando General del Ejército 1973, II: 112-175, obras que ignoran los viajes de Barros y de Molina. Martínez Sierra (1975, I: 199-202) aborda las exploraciones sucesivamente, sin reflejar los debates a que dio lugar el cruce de intereses contrapuestos entre los diferentes actores. Lacoste (1998: 56-58) se refiere a los descubrimientos cordilleranos de Cerro y Zamudio y de Sourryère de Souillac, pero ignora a los demás viajeros. Mollo y Della Mattia (2008) tratan las expediciones de Molina y Luis de la Cruz como “viajes de reconocimiento” sin mencionar la puja con Cerro y Zamudio ni los objetivos colonialistas de tales misiones.

⁶⁴ Carta del gobernador de Concepción Luis de Alava al Consulado de Buenos Aires, 21.3.1804, en AGN IX, 30-7-4. Felipe Enríquez, comandante del fuerte de Antuco, avisaba en plena guerra entre los pehuenches de Malargüe y los de Balbarco que “el miliciano Justo Molina que entró al potrero a saber unos caballos que ahí tenía me ha comunicado que los indios de Malague vinieron a dar malón a los indios de Millaman y Rayhuan, que han muerto algunos de estos y en seguimiento de ellos fue el dicho Rayhuan” (carta de Enríquez al Comandante Pedro Nolasco del Río hecha en Antuco el 4.5.1797, en AGN IX, 34-1-7).

⁶⁵ El propio Molina menciona estos antecedentes en su diario, en AGN IX, 19-7-4. Si bien presenta los hechos como si él fuera el explorador y los pehuenches sus meros acompañantes, es más probable que fuera la inversa ya que los pehuenches recibían auxilio de soldados armados cuando temían malones de sus enemigos. Sabemos que Butacolimilla viajó de Chillán a Mendoza entre marzo y mayo de 1798 (cf. oficio del Marqués de Avilés al gobernador Luis de Alava desde Chillán, 3.3.1798, en AHM 41/146 y acta del parlamento de San Carlos del 29.5.1798 en AGN IX, 26-2-6), seguramente acompañado por Molina. Su nombre no aparece sin embargo en la documentación mendocina.

limitaban al ámbito pehuenche ya que conocía personalmente a los caciques ranqueles Quintrepi y Carripilum. La familiaridad que tenía con este último era la razón por la cual –creía Molina- se le había encomendado la misión: “Que a mí me habían comisionado para esta expedición por haber asegurado [Carripilum] que era mi hermano, y que en diversas ocasiones me había mandado llamar con los Pehuenches de la cordillera”⁶⁶.

Al momento de realizarse la junta con los pehuenches en Los Angeles, José Barros ya había concluido su breve viaje exploratorio por los pasos cordilleranos, al que había consagrado exactamente un mes, del 11 de febrero al 11 de marzo de 1804. Saliendo de la villa de Linares con dos de sus hijos, dos peones y un tal Florentino Rey, había remontado el valle del río Ancoa, regresando a Linares para volver a salir por el valle del Achihueno hasta la laguna del Maule. Cruzando a la vertiente oriental de la cordillera bordeó el río Barrancas hasta los toldos del capitanejo Chañavilu, desde donde rumbeó al este llegando al extremo norte de la laguna de Carilauquen. Siguiendo al nordeste llegó al Cobuleuvú o Río Grande, donde los indios le informaron que “para adelante todas eran lomas bajas, camino de carretas hasta llegar a las pampas, sin impedimentos de nieves, bastantes pastos y aguadas, menos maderas, sólo me dijeron que las habían en el río de Chadileubú que es donde acaban las lomas y principan las pampas”. Desde este punto, Barros regresó a los toldos de Chañavilu, donde los indios le indicaron que había un camino a Chile por el boquete de Alicó -nacientes del río Ñuble- “que era el más derecho y de mejor tránsito”. A cambio del producto que cargaban sus ocho mulas, Chañavilu se ofreció a mostrárselo. Juntos se dirigieron hacia el sur pasando la cordillera de Barbarco, las lagunas y el río del mismo nombre, el río Neuquén y el riachuelo de Daguegue, que nace de las lagunas de Epulauquen. Desde allí torcieron al oeste para cruzar la cordillera y caer al cajón del río Ñuble, que siguieron hasta el valle de Alicó, muy cerca de Chillán⁶⁷. En conclusión, Barros consideraba que de los tres boquetes explorados, el más fácilmente transitable para abrir un camino con cargas

⁶⁶ Diario de Justo Molina, en AGN IX, 19-7-4. Molina menciona dos veces este vínculo de parentesco simbólico y unidireccional con Carripilum, “quien me llamaba hermano” (ibidem). El nombre del cacique ranquel aparece en el diario de Molina con las grafías Carripillan, Caripilun, Caripillun o Curipilun. Según Luis de la Cruz, Carripilum consideraba a Molina “como indio, *hijo suyo*” (Cruz 1969a: 259, el destacado es mío).

⁶⁷ Diario del viaje de José Barros al gobernador intendente Luis de Alava, hecho en Linares el 25.3.1804, en AGN IX, 19-7-4. Apenas mencionado por Martínez Sierra (1975, I: 200), este diario fue publicado con comentarios por Jorge Fernández (1982).

Oficialmente encomendado a los pehuenches, Molina salió de Chillán el 14 de abril de 1804 por el boquete de Alicó. Durante la primera semana recorrió en sentido inverso el mismo camino que José Barros, pero a la altura del río Duqueque –el “riachuelo Daguegue” de aquél-, caminó hacia el sur hasta llegar a las tolderías del cacique Manquel sobre el río Tocoman, donde permaneció un mes⁷⁰. Con Manquel por baqueano y una escolta de treinta mocetones emprendió nuevamente viaje hacia el este. Su ruta pasó por el sitio de Tuiquicó (seguramente una mala transcripción de Truquicó) antes de cruzar el río Neuquén y seguir el mismo rumbo hasta el Cobuleuvú [río Colorado], cuyo curso acompañó durante diez días desviándose luego hacia el norte. Muy cerca ya del Chadileuvú, que debía cruzar para entrar a las pampas, se presentaron en su alojamiento unos cien pehuenches de Malargüe que viajaban a Mamilmapu por comercio, anunciando que el río estaba tan crecido que era imposible atravesarlo ni siquiera en balsas⁷¹. En ese punto, todos los indios, incluso Manquel y sus mocetones, resolvieron retroceder hacia Malargüe. Molina se sumó a ellos, pensando que desde allí encontraría modo de cumplir con su mandato. A orillas del río Grande encontró los toldos donde invernaba el cacique Butacolemilla, a quien había buscado expresamente “por ser mi amigo y haberme acompañado seis años ha para ir a descubrir el camino de Mendoza”. Las aguas salobres del último tramo lo habían enfermado y necesitaba reponerse. El cacique Manquel y el capitán Jara lo esperaron unos días, pero al verlo débil e incapaz de seguir viaje resolvieron volver a sus tierras y avisar al gobernador Alava sobre el estado en que lo dejaban. Postrado por la enfermedad, Molina permanecería en los toldos de Butacolimilla dos meses.

Entretanto, Santiago de Cerro y Zamudio no había perdido el tiempo. Abandonando su ambicioso proyecto de recorrer el territorio pehuenche hasta dar con la imaginaria confluencia del Diamante con el Negro, cruzó la cordillera por el paso del Planchón y llegó a las tolderías del cacique Pañichiñé en Malargüe. Este, sin embargo, le impidió seguir adelante. Para atravesar sus tierras, el explorador debía presentar una credencial del capitán general de Chile. El acuerdo concedido meses antes en parlamento no era pues un permiso definitivo, y el ascendiente que Cerro y Zamudio pretendía tener sobre los indios mostraba claramente sus límites.

⁷⁰ La copia del diario de Justo Molina transcribe inicialmente el nombre del cacique como Mariquel, pero en el resto del diario figura como Manquel, cacique gobernador de los pehuenches de Antuco.

⁷¹ Mollo y Vignolo (2010) analizan el derrotero de este viaje de Justo Molina y en particular la toponimia aborígen, elaborando interesantes mapas.

Obligado a retroceder hasta Santiago, logró allí el respaldo del gobernador y que éste intercediera ante Faustino Ansay para organizar en Mendoza una parla con los pehuenches⁷².

Cuando, aún convalesciente, Justo Molina retomó su viaje, se encontró cerca del fuerte de San Carlos con el cacique gobernador de los pehuenches de Malargüe, Pichicolemilla, quien volvía de Mendoza adonde

había sido llamado por el Gobernador [sic, seguramente refiriéndose a Ansay] para tomarle parecer, si podría ir con un don Santiago Zerro a Buenos Aires, una María Josefa Roca, hija de un cacique que había muerto, y otro indio Carripan, a ofrecer el camino para pasar a Talca, que consintió en ello pues deseaba la amistad de los Españoles.

El diálogo que sostuvieron en ese encuentro Molina y Pichicolemilla es revelador de la rapidez con que circulaba la información por territorio indígena, un factor que los españoles ignoraban o subestimaban al elaborar proyectos que ingenuamente pretendían mantener secretos. Cuando Molina afirmó que se dirigía a Mendoza, el cacique le replicó asombrado

que cómo decía era mi destino Mendoza cuando había él tenido noticia que iba para Buenos Aires, acompañado del cacique Manquel y sus mocetones, y también el Capitán Xara, y que me había revuelto con mi gente porque el río Chadileubú nos había atajado?

Molina le explicó entonces sus planes originales frustrados por la creciente del Chadileuvú y por su larga enfermedad. Para justificar su intención de cruzar territorio ranquel, mintió que tenía por misión negociar paces entre estos y los pehuenches. “Me contestó que también había sabido de esta enfermedad, y mostrándose agradecido porque yo iba a hacer las paces [...] me dio las gracias con un abrazo y se me ofreció”. Este intercambio de palabras muestra que todo se sabía tierra adentro. Cada toldería era un punto neurálgico en una vasta red de comunicaciones constantemente agitada por informaciones ciertas y rumores alarmistas a menudo exagerados, pero rara vez infundados. La ilusión que tenían los comisionados de mantener oculto su designio expansionista era pueril y constituía un serio error de apreciación acerca de la perspicacia de sus interlocutores nativos. Interrogando a

⁷² Oficios de Santiago de Cerro y Zamudio al capitán general don Luis Muñoz de Guzmán desde Santiago, 9.5.1804 y 25.5.1804, en AGN IX, 30-7-4.

Molina sobre asuntos de los que ya estaba informado, Pichicolemilla no hacía sino poner a prueba su sinceridad y averiguar con qué clase de *winka* estaba tratando. No cabe duda que, al instante, despacharía emisarios en todas las direcciones para contar su versión del encuentro con el chileno, quien había averiguado entretanto que Cerro y Zamudio le llevaba un mes de ventaja pero, lo que era más importante, que había conseguido una escolta indígena nada desdeñable.

La comitiva pehuenche de don Santiago de Cerro y Zamudio

En efecto, tras recibir a Cerro y Zamudio con las debidas acreditaciones oficiales, Pañichiné había cumplido su promesa de enviar en su compañía a dos de sus más cercanos parientes: su hermana, la cacica María Josefa Roco, y su primo Carepan o Caripan, hijo del recientemente fallecido cacique Antepan o Antipan, hermano de Roco. También formaban parte de la comitiva pehuenche doña María del Carmen Quintuipan, sobrina de ambos, y don Juan Neculante, otro sobrino originario de la frontera chilena, que oficiaba de intérprete⁷³. El chileno hubiera querido sumar a su escolta otro embajador ilustre: el religioso franciscano fray Francisco Inalicán, “natural de la nación de infieles que fue de la ciudad del Imperial” e “hijo legítimo del cacique gobernador nombrado Pichi-Felipe”. De algún modo, Cerro se había enterado que el fraile indígena se hallaba en el convento franciscano de Mendoza, desempeñándose como profesor de latín, y pensó que “como perito e inteligente en las lenguas latina, castellana e índica serviría de mucha instrucción y adelantamiento en los dogmas de nuestra religión a la nación Peguenche”, pero el guardián del convento no tenía autoridad suficiente para dejarlo salir fuera de su provincia. La hora de Inalicán no tardaría en llegar, cuando Cerro hablara de él al virrey Sobremonte⁷⁴.

⁷³ Cf. el interrogatorio de Cerro y Zamudio a Faustino Ansay sobre la voluntad de los caciques pehuenches de acompañarlo a Buenos Aires, hecho en Mendoza el 22.8.1804, en AGN IX, 39-5-5; el certificado dado por Manuel Belgrano a Santiago Cerro y Zamudio en Buenos Aires, 4.10.1804, en AGN IX, 30-7-4 y el borrador de carta del virrey Sobremonte al Comandante de la frontera de Rojas hecha en Buenos Aires el 22.9.1804, en AGN IX, 1-5-1. Otros documentos añaden a los anteriores un hijo del gobernador pehuenche Pichicolemilla, sin dar su nombre (cf. pasaporte para los pehuenches dado por el comandante Ansay en Mendoza el 22.8.1804 y oficio del comandante de Rojas Manuel Martínez al virrey desde Rojas, 19.9.1804, ambos en AGN IX, 39-5-5).

⁷⁴ Oficio de Cerro y Zamudio a fray Tadeo Ugarte, guardián del convento de San Francisco desde Mendoza, 9.8.1804, y respuesta de éste el 16.8.1804, en AGN IX, 39-5-5. Oriana Pelagatti (2006) analiza la trayectoria posterior de este fraile indígena y su rol durante la revolución de mayo y las guerras de la independencia.

María Josefa Roco es la primera -y casi la única- mujer que aparece mencionada en el corpus documental que estamos analizando. Su presencia como emisaria de uno de los más importantes caciques pehuenches de Malargüe puede sorprender⁷⁵. Sin embargo, no era un hecho excepcional e indicaba por un lado la voluntad pacífica que animaba a Pañichiné y, por el otro, el recelo de éste hacia los españoles⁷⁶. Años atrás, María Josefa había jugado un papel de primera importancia en la pacificación de la frontera mendocina y posterior alianza hispano-pehuenche. Capturada por Amigorena en 1780 junto a más de ciento veinte mujeres y niños de la agrupación liderada por el anciano cacique Guentenao y su yerno Roco al pie del cerro Campanario, María Josefa había sido identificada enseguida como el más valioso rehén habido en esa campaña⁷⁷. Para recuperar a su hija, Roco había accedido por fin a instalarse en la frontera mendocina, donde ya habían puesto sus toldos sus cuñados Piempan, Antipan y Longopan, hijos de Guentenao, aunque pronto se fugaría a orillas del Diamante al enfermarse y morir Piempán⁷⁸.

No sabemos cuándo le fue devuelta María Josefa ni en qué momento se casó ésta con Antipan o Antepan Barbas, porque la hija preferida de Roco desaparece por

⁷⁵ Hijo del cacique Roco (como María Josefa) y de su esposa principal, doña Ignacia Guentenao, Pañichiné había sido designado en 1798 “teniente” o segunda persona del cacique gobernador de Malargüe, Pichicolemilla, (cf. acta del parlamento de San Carlos, 29.5.1798, en AGN IX, 26-2-6). La cacica viajaría a Buenos Aires “en lugar del cacique Pañichiñe su hermano” (Interrogatorio de Cerro y Zamudio a Faustino Ansay en Mendoza, 22.8.1805, en AGN IX, 39-5-5).

⁷⁶ He desarrollado en otros trabajos el tema de las mujeres indígenas como embajadoras en las negociaciones diplomáticas de la frontera sur del Río de la Plata hasta vísperas de la “campaña al desierto” (Roulet 2008 y 2009). Coincidiendo con Juliana Barr (2007) en cuanto a que la presencia de mujeres como mediadoras indica el predominio de códigos nativos acerca de la guerra y la paz, donde lo masculino se asimila a la violencia y lo femenino al diálogo, he señalado que el envío de embajadoras solía producirse en circunstancias de gran tensión interétnica en que los caciques tenían sobrados recelos de ser engañados, capturados, deportados o asesinados si acudían en persona ante las autoridades hispano-criollas. El hacerse representar por sus mujeres -aquellas prendas que constituían el más valioso botín de guerra en circunstancias de conflicto- era en sí mismo un claro mensaje de paz y, a la vez, de desconfianza.

⁷⁷ Entre los cautivos pehuenches, Amigorena distinguió enseguida a “una nieta de Guentenau, que ya era reconocida entre ellas por cacica, aunque soltera” (Amigorena 1969 [1780]: 212). Sospecho que se estaba refiriendo a María Josefa, aunque ésta no era nieta de Guentenao. Amigorena había capturado en cambio a la hija de éste y mujer de Roco, doña Ignacia Guentenao, con sus cuatro hijos, un varón -seguramente el pequeño Pañichiné- y tres mujeres, así como a doña Agustina -otra esposa de Roco- y a doña María, hermana de Roco (cf. Acuerdo del Cabildo de Mendoza, 21.9.1781, en AGN IX, 24-1-1). Si bien algunas mujeres fueron devueltas a los pehuenches al firmarse las paces, varias fueron retenidas como rehenes, algunas durante años. Entre ellas María Josefa, a quien su padre “estimaba singularmente y distinguía entre todos los demás” (ibidem), al punto que “el principal objeto de estos infieles [al negociar paces] es recoger a la cautiva doña María Josepha, hija de él” (cf. carta de Vértiz a Amigorena desde Buenos Aires, el 9.2.1781, en AHM 46/32). Sobre la historia de esos cautivos que terminaron convirtiéndose en los pehuenches fronterizos de Mendoza, cf. Roulet 1999-2001. Sobre los rehenes indígenas, Roulet 2009.

⁷⁸ Cf. correspondencia de Amigorena desde Mendoza el 10.3.1782 y el 10.4.1782, en AHM 55/6.

varios años de los registros documentales⁷⁹. La volvemos a encontrar en 1799 durante el parlamento celebrado en el fuerte de San Carlos entre los pehuenches y el ranquel Carripilum. En aquella ocasión había sido despachada junto al capitanejo Caripán en lugar de su tío, el cacique Antepan⁸⁰. Finalmente, mientras Caripán representaba a este último, María Josefa -única mujer instalada en uno de los asientos reservados a los principales caciques bajo la ramada construida para el parlamento- había participado “por sí y a nombre de su anciano padre el cacique Roco” en el importante acto durante el cual, tras décadas de guerra, se sellaron las paces entre pehuenches de Malargüe y ranqueles de Mamilmapu⁸¹. Llama la atención este dato inusual: estando presentes en la misma ocasión su hermano Pañichiné y su marido Antepán Barbas, María Josefa se sienta junto a los caciques no sólo en representación de su padre sino por mérito propio, lo que indica su rango excepcional, confirmado años después por el testimonio de don Miguel Teles Meneses, quien dice de ella que es

del linaje más distinguido de los indios Pehuenches de estas fronteras, viuda de uno de los caciques que hubo en ellas de más nombre, y que en las guerras que ha tenido esta ciudad con ellos se le buscó por el Comandante de Armas de esta dicha ciudad y comisionó para que los trajese a la paz, la que habiéndose formado entonces por medio de ella, dura y subsiste sin alteración hasta ahora por lo mucho que la quieren y respetan todos los demás indios⁸².

Fallecido Amigorena, la era de los grandes parlamentos había cesado, pero María Josefa bajaba de tanto en tanto a Mendoza por motivos comerciales y poco atrás había comparecido ante Faustino Ansay con varios caciques pehuenches a quejarse de los pampas fronterizos que les habían matado tres hombres en una

⁷⁹ En 1802, la cacica María Josefa aparece como “viuda del Cacique Antepan” (cf. oficio de Faustino Ansay al ministro contador de Real Hacienda, 2.6.1802, en AHM 56/6). Había dos caciques pehuenches con idéntico nombre: el hijo de Guentenao y hermano de Ignacia, que muchas veces aparece con su apodo de “Barbas”, y el hermano de Roco que falleció en mayo de 1803, cuando María Josefa ya era viuda. Esta se había casado por lo tanto con Antepan Barbas, reforzando la alianza de su padre con el linaje de Guentenao. A la muerte de su hermano Longopan, este Antepan sería durante unos pocos años (1784-1787) el cacique principal de los pehuenches fronterizos hasta que, aterrado frente a una epidemia de viruela desatada en Mendoza, huyó también para instalarse definitivamente junto a su cuñado (y suegro) Roco al sur del Diamante (oficio de Amigorena al gobernador de Córdoba Rafael de Sobremonte, 11.4.1787, en AHM 55/14).

⁸⁰ Nota de don Francisco Barros a Amigorena, Los Papagayos, 25.6.1799, en AGN IX, 34-1-7.

⁸¹ Acta del parlamento celebrado en el fuerte de San Carlos el 5.7.1799, en AHM 30/46.

⁸² Respuesta de Teles Meneses al interrogatorio hecho por Cerro y Zamudio en Mendoza, el 25.8.1804, en AGN IX, 39-5-5.

trifulca⁸³. Viuda y al parecer sin hijos, María Josefa era una mujer madura y respetada por su alcurnia. Ex-rehén, estaba muy familiarizada con los mecanismos de la diplomacia fronteriza y habituada al trato con las autoridades españolas, cualidades que la convertían en una óptima embajadora⁸⁴.

En cuanto a Caripán, hijo de Antepan el hermano de Roco, pertenecía a una de las más importantes familias pehuenches⁸⁵. Santiago de Cerro y Zamudio lo había conocido durante sus estadías en los toldos pehuenches y en su correspondencia con Buenos Aires aportó algunos datos biográficos sobre quien más tarde sería su acompañante en el viaje a la capital:

He conversado muchos días con el cacique Caripan. Este fue cautivo de edad de 8 años por los indios Guilliches que habitan al sur inmediatos a las Patagónicas. Este fue vendido a la nación puelcha, con este motivo me ha contado los lugares prodigiosos que hay al sur, y dónde se halla el río Negro que sale a la frente de la Villa Rica, su curso al este del otro lado de este río [Diamante] a la banda del sur. [...] Este indio cautivo estuvo 19 años por esos lugares hasta que se hizo baqueano, se desertó y se vino a su tierra que es de la reducción de Balbarco, a las dereceras de la ciudad de Chillán. Y en la actualidad vive en la entrada de este camino que he descubierto, reducción de Malalque, a las dereceras de la ciudad de Talca [...]⁸⁶.

Lejos de ser excepcional, la agitada juventud de Caripan entre pehuenches, huilliches y puelches era típica de la trayectoria de vida de tantos indios e indias que por elección propia o por la fuerza cruzaban las fronteras étnicas según los avatares de la guerra, las necesidades del comercio o los mandatos del afecto (Roulet 2011).

Encabezada por personajes ilustres como María Josefa y Caripan, la comitiva indígena de que se rodeó Cerro y Zamudio estaba destinada a exhibir ante el virrey la calidad de sus vínculos con la jefatura pehuenche. Si la estrategia del explorador es evidente, la de Pañichiné sólo puede conjeturarse: tras su desconfianza inicial al

⁸³ Oficio de Faustino Ansay al ministro contador Pedro de Oscariz, 23.4.1804, en AHM 56/6. Como otras veces, Ansay intentó reconciliar a las partes con un intercambio de cautivos y un reducido agasajo de vino, aguardiente, yerba, pan y tabaco por valor de 4 pesos y dos reales.

⁸⁴ Norma Sosa (2001 : 304-306) propone una somera biografía de María Josefa Roco basándose en los datos imprecisos que aporta Hux (1993: 25-26), quien a su vez los toma de la biografía hagiográfica del comandante José Francisco de Amigorena escrita por Narciso Sosa Morales (1965). El personaje de María Josefa queda a mis ojos muy desdibujado en esos trabajos.

⁸⁵ A la muerte de Antepan, Faustino Ansay había deplorado la pérdida de “uno de los más leales [caciques] y que la familia que deja es la mejor que hay en la nación Pehuenche” (carta de Ansay al ministro contador de Real Hacienda Pedro de Oscariz, 3.6.1803, en AHM 56/6).

⁸⁶ Informe de Cerro y Zamudio sobre la junta realizada con los pehuenches del 5 al 14 de agosto de 1803 en AGN IX, 30-7-4.

ver llegar a Cerro y Zamudio a sus tolderías sin cartas oficiales de presentación y presumiblemente sin regalos, habría cambiado de actitud luego de la junta en Mendoza en la que aquél presentó sus credenciales chilenas. Pañichiné vería en el viaje de sus parientes a la capital la ocasión de demostrar ante Sobremonte su condición de “sujetos amantes a la Patria y buenos vasallos, deseosos a [sic] mantener la paz en esta frontera”. La apertura de un camino a Talca por sus tierras era así para los pehuenches la ocasión de renovar formalmente una alianza cuyos fundamentos estaban tambaleando desde hacía rato⁸⁷.

Informado pues sobre la salida de Cerro hacia la capital con tan notable escolta, Justo Molina llegó por fin a Mendoza el 6 de septiembre de 1804 yendo inmediatamente a ver “al Gobernador” Ansay, a quien solicitó auxilios para proseguir su viaje. Dada la propensión al ahorro de este funcionario, no sorprende que se los negara. Al cabo de dos semanas de forzada inmovilidad, Molina se resolvió a vender las espuelas de plata de sus hijos para solventar el tramo final de su expedición, que se haría de posta en posta por el mismo camino que había seguido Cerro y Zamudio. Cuando despuntaba la primavera, el chileno y sus hijos volvían a tomar la ruta. Casi al mismo tiempo, su competidor llegaba enfermo a la frontera bonaerense pero tardaría poco en restablecerse: a principios de octubre, mientras Molina se detenía en el Río Quinto, Cerro y Zamudio entraba en Buenos Aires⁸⁸.

Las inesperadas promesas de los embajadores pehuenches en Buenos Aires

Enviados por Pichicolemilla y Pañichiné a “ofrecer el camino para pasar a Talca”, los embajadores pehuenches harían a las autoridades porteñas promesas que sobrepasaban en mucho este mandato. Al menos, según se desprende de los testimonios dejados por sus interlocutores. Lo que importa destacar aquí es que la propuesta inicial de abrir el camino carretero transcordillerano, a la que los caciques pehuenches habían consentido, se fue ampliando para incluir el corrimiento de la frontera mendocina hasta el río Diamante y la posibilidad de evangelización, al tiempo que se descartaba por inviable el sueño del aventurero chileno de ocupar las Salinas Grandes y correr las guardias cordobesas hasta el río Negro. Hasta dónde

⁸⁷ Pasaporte preparado por Faustino Ansay para la comitiva pehuenche. Mendoza, 22.8.1804, en AGN IX, 39-5-5.

⁸⁸ Oficio del comandante de la frontera de Rojas, del 19.9.1804, anunciando la llegada a ese puesto del comisionado Cerro y Zamudio en AGN IX, 1-5-1.

esas generosas promesas reflejan compromisos formales de los embajadores pehuenches en nombre de su nación o una disposición individual a aceptar ciertos cambios que permitieran fortalecer la relación interétnica, es difícil de saber por lo delicado que resulta restituir el eco de sus puntos de vista en textos que los reflejan muy indirectamente. Lo cierto es que, contra toda expectativa dada la delicada situación fronteriza, el resultado final de las tratativas iniciadas en Buenos Aires por los embajadores pehuenches se concretaría en un tratado de paz que refundaría la alianza hispano-pehuenche y autorizaría la erección del fuerte de San Rafael. Este resultado no se obtuvo por la fuerza o la amenaza sino mediante una negociación en la que cada parte hizo concesiones para llegar a un acuerdo mutuamente ventajoso. Yendo a contracorriente del clima de creciente alarma que causaban en las tolderías las exploraciones españolas, este proceso de recíproco acomodamiento fue posible gracias a las acertadas disposiciones del nuevo virrey, Rafael de Sobremonte, y a las excepcionales aptitudes negociadoras de los mediadores que entraron en escena: don Miguel Teles Meneses y Fray Francisco Inalcán, cuyo principal mérito consistió en ser capaces de oír los reclamos indígenas y darles una respuesta culturalmente apropiada.

El 3 de octubre de 1804, cargado de avellanas, piñones y cueros de carnero, Santiago de Cerro y Zamudio se presentó con su escolta ante el Consulado. Según el testimonio de Belgrano -que hace hablar a los pehuenches indirectamente, respondiendo a un rígido cuestionario-, los caciques describieron los recursos, practicabilidad y accidentes del camino a Talca. Mientras admiraban los retratos de los reyes, afirmaron que reconocían al monarca “como a padre y señor”, admitieron que deseaban tener iglesias en sus tierras y ser católicos y aseguraron que los españoles podrían pasar por ellas sin temores, pues los querían “como a hermanos”. Los cónsules quedaron satisfechos, alentando la esperanza de “reducir a esas naciones para el bien de la religión y del Estado como para que el comercio tenga el camino franco a Chile”⁸⁹.

Aunque la imagen paterna usada para representar al rey no tenía para los pehuenches el mismo significado que el autor del texto consideraba evidente, la predisposición de los caciques a admitir la sujeción al dominio real así como a

⁸⁹ “Se les preguntó a los caciques cómo se llamaban? [...]. Preguntados si sabían que había un Rey de España, señor de estos dominios? [...] Se les preguntó si querían sujetarse a su dominación? [...] Preguntados que si deseaban ser cristianos católicos y tener iglesias en sus tierras?, etc.” (certificado librado por Manuel Belgrano a Santiago de Cerro y Zamudio el 4.10.1804, en AGN IX, 30-7-4).

convertirse al cristianismo plantea interrogantes acerca de cuán auténticamente se comprendieron, tradujeron, interpretaron y registraron las declaraciones indígenas. La sorpresa aumenta cuando constatamos que en la correspondencia del virrey sobre sus conversaciones con los embajadores pehuenches figura en primer término el tema del corrimiento de la frontera mendocina. Nunca sabremos exactamente qué dijeron Caripán, María Josefa, María del Carmen y Neculante a sus interlocutores ni qué compromisos asumieron, pero advertimos cómo cada quien restituía a su modo el discurso indígena para hacerle decir lo que en el fondo quería oír.

El mismo día, los pehuenches se presentaron ante el nuevo virrey. Joaquín del Pino había fallecido en abril y su sucesor era un hombre de larga experiencia en el Río de la Plata, particularmente sensible al buen manejo de las relaciones con los indígenas de la frontera sur. Llegado a Buenos Aires en 1779, el marqués Rafael de Sobremonte y Núñez del Castillo era un noble y militar sevillano que, tras cumplir funciones de secretario de los virreyes Vértiz y Loreto, fue nombrado en 1784 Gobernador Intendente de Córdoba del Tucumán. Dos años antes, se había casado con una criolla, doña Juana María de Larrazábal y Quintana. Hombre culto y apegado a los valores humanistas de la Ilustración, Sobremonte había sido durante quince años jefe directo de José Francisco de Amigorena y conocía personalmente a los principales caciques pehuenches. Informado al detalle de todo cuanto acontecía en la frontera mendocina, fue el más ferviente impulsor de la política de relaciones pacíficas que el comandante puso en práctica en su jurisdicción, a veces en abierta contradicción con las directivas pro bélicas de aquellos virreyes.

Recién nombrado a la cabeza del virreinato del Río de la Plata, Sobremonte había querido aprovechar la situación pacífica que existía con los indios del sur para dar un nuevo impulso al proyecto tantas veces postergado de avanzar la frontera. A sus ojos, éste debía empezar por dos puntos clave: la laguna Blanca (llamada por los indios Tenemeche), en la frontera de Buenos Aires, donde pretendía erigir un cuartel general de blandengues, y la confluencia de los ríos Diamante y Atuel, a la que quería trasladar el fuerte mendocino de San Carlos, “proyecto antiguo y propuesto por el difunto comandante de aquella frontera, don Joseph Francisco de Amigorena”⁹⁰. En efecto, desde que reconociera ese territorio por primera vez,

⁹⁰ Oficio del virrey Marqués de Sobremonte al Gobernador Intendente de Córdoba desde Buenos Aires, el 27.6.1804, en AHC, Gobierno, Caja 26, Legajo 10: Expediente sobre establecimiento de fuertes en la frontera.

Amigorena había señalado que gracias a “lo caudaloso del Atue [sic], la planicie de todo este terreno, la facilidad de regarlo en grandísima extensión, su extremada frondosidad y abundancia de leña y pastos constituyen a este sitio el más propicio para hacer deliciosísima una ciudad”⁹¹. Recién entrado en funciones, pues, Sobremonte había resuelto consultar a los hombres prácticos sobre los lugares más idóneos para erigir los nuevos fuertes en ambos lugares.

Como caída del cielo, la llegada de los caciques pehuenches le daría la ocasión de tratar directamente el tema con ellos⁹². Entusiasta, inmediatamente informó al comandante de frontera de Buenos Aires que el cacique Caripán

a nombre de los demás de su nación situada en el Atué y Diamante [...] ha manifestado admitir gustosamente la traslación del fuerte de San Carlos de Mendoza a la confluencia de dichos ríos como se desea por las ventajas que proporciona y esperanza de que viviendo con los españoles se reduzcan⁹³.

La fórmula utilizada por el virrey es engañosamente optimista: Caripán, que ni siquiera era cacique principal de la reducción liderada por Pañichiné, no tenía autoridad para ceder “en nombre de los suyos” ninguna parcela de su territorio. Pero posiblemente se había manifestado abierto a transmitir a su gente la propuesta a cambio de aquello que realmente les interesaba: el incremento del comercio con los hispanocriollos de Chile y de Mendoza y gestos claros que restablecieran los términos de la antigua alianza hispano-pehuenche y dieran inequívocas señales de un reconocimiento de sus demandas. Los caciques no ignoraban que tenían en Sobremonte un interlocutor consciente de que se necesitaba “cierto sistema para contemplar a dichas naciones y un práctico conocimiento del modo de tratarlas para no exponerse a su veleidad, antes sí aumentarlas en una amistad que tantos bienes produce a estos vasallos”⁹⁴.

⁹¹ Amigorena, José Francisco, Diario y relación de todo lo acaecido en la expedición que contra los indios bárbaros del Monte o Pampas acabo de hacer [...]. Mendoza, 18.6.1783, en AGN IX, 24-1-1.

⁹² Al parecer, el virrey basó sus decisiones en informaciones exclusivamente orales de Cerro y Zamudio. Así como no hemos ubicado el diario de su primer viaje de Buenos Aires a Talca, tampoco consta que haya escrito un diario de su viaje con los pehuenches.

⁹³ Borrador de una nota de Sobremonte al comandante Nicolás de la Quintana, Buenos Aires, 4.10.1804, en AGN IX, 1-7-6. Cerro y Zamudio consideraba fácil la traslación del fuerte cordobés de la Carlota a las Salinas Grandes pero Sobremonte suponía esa idea infundada y pedía al comandante de la Quintana -que estaba saliendo hacia Salinas Grandes “con la comisión de reconocimientos para adelantar estas fronteras”- que observara la factibilidad de tal proyecto.

⁹⁴ Oficio del virrey Rafael de Sobremonte a don Joseph Antonio Cavallero, secretario de estado y del despacho universal de la guerra, desde Buenos Aires, 25.6.1805, en AGI Buenos Aires 92.

Sabiéndose escuchados, Caripán y María Josefa habían evocado el comportamiento autoritario y la actitud avara de Faustino Ansay, a quien Sobremonte envió una clara reprimenda:

prevengo a Vuestra merced que se esmere en el buen trato de los indios de esta nación especialmente por lo fieles que han sido y las ventajas que ofrece su amistad y buena disposición, asistiéndoles competentemente con el mantenimiento, y proporcionando que sea más abundante éste que el de la bebida, como parece lo desean, y también que la expresión sea agradable, de manera que no lleguen a formar ni el más leve motivo de queja, porque he percibido que sobre estos artículos fundan alguna, según se me han explicado⁹⁵.

Reconocemos en este reclamo los pedidos formulados meses atrás para que menguara la distribución de alcohol y aumentara en cambio la de comida. Deducimos también que las amenazas de Ansay habían sido muy mal recibidas por los pehuenches, quienes aprovecharon la excepcional ocasión de un encuentro con el virrey para bregar por el restablecimiento de los mecanismos de convivencia forjados en el *middle ground* mendocino. Para cultivar su amistad, Sobremonte los agasajó, dejándolos “muy complacidos por obsequiados y vestidos de nuevo completamente”. Resolvió también convocar un parlamento con los indios de las pampas, al regreso de la expedición de Salinas Grandes, con el objeto de obtener el consentimiento indígena para la apertura del camino y el adelanto de la frontera. Los embajadores pehuenches deberían prolongar su estadía en Buenos Aires hasta entonces y, para que no se inquietaran sus parientes, Sobremonte ordenó a Ansay que los notificara de su “voluntaria detención” en la capital. Pero, lo que es más importante, el virrey empezó a considerar la conveniencia de apartar al iracundo comandante del manejo de las relaciones fronterizas, poniéndolas en manos de mediadores apreciados por los indios: Francisco Inalicán y Miguel Téllez Meneses.

Gestiones de Justo Molina para obtener una escolta ranquel

⁹⁵ Nota de Sobremonte a Faustino Ansay desde Buenos Aires, octubre de 1804, en AHM 52/102. Caripán y los demás caciques pehuenches habrían recomendado incluso al virrey el nombramiento de don Elías Vergara como alférez de Milicias Urbanas de Mendoza, por haberles hecho “apreciables servicios” (carta de Sobremonte al presidente de Chile. Buenos Aires, 5.1.1805, en AGN IX, 30-7-6).

Mientras esperaba la vuelta de la expedición a Salinas, el virrey tuvo dos meses para reflexionar acerca del atrevido plan de Cerro y Zamudio, quien pretendía conducir por las pampas una expedición de ciento cincuenta hombres, dos cañones, carretas y mercancías. A ojos de Sobremonte, tal proyecto lo exponía “a romper la paz [...] que tantos bienes produce a las fronteras del Virreynato”⁹⁶.

Entretanto, Justo Molina había llegado al fortín de San Carlos, frontera de Córdoba. Consciente de que no lograría cruzar las pampas sin la venia de sus dueños, los ranqueles, se le ocurrió invitar a su cacique principal, Carripilum, a que lo acompañara a Buenos Aires. Su hijo mayor viajó a los toldos para persuadirlo. Pero Carripilum –que como era previsible “ya tenía noticia de mi revuelta por la razón de que Chadileubu estaba crecido, y de mi enfermedad también”- sentía una profunda reticencia a salir de sus tierras. Pretextando no poder moverse por tener las piernas hinchadas, le prometió que lo alcanzaría en el Sauce, donde por fin volvió a fallarle. Ni lerdo ni perezoso, Molina aprovechó el paso por esa guardia de una partida de ranqueles que iban a vender ponchos a Córdoba para convencer a siete de ellos de que lo siguieran hasta Buenos Aires y le sirvieran de guías a la vuelta.

En esas gestiones se le fueron dos meses. Molina saldría del Sauce recién el 30 de diciembre con una modesta comitiva en la que sólo se salvan del anonimato Lepiante, hermano del cacique Tualemu, y el soldado de la guardia del Sauce Juan Fernández. Este cristiano, otro típico personaje fronterizo con un pie en cada mundo, había sido cautivo de Carripilum de muchacho “y después voluntariamente se había vuelto a los españoles”, conservando vínculos de afecto y confianza con quien fuera su amo. Al pasar por el fortín del Salto, Molina se encontró con el cacique ranquel Quintrepi o Quintipi quien le cedió uno de sus hijos como acompañante, lo que daba un mínimo de importancia política a su escolta indígena, en la que pese a sus esfuerzos diplomáticos no se contaba ningún cacique. En las cartas que había escrito al virrey, Molina advertía “que no era conveniente hacerle saber a los indios que iba en descubrimiento del camino, hasta entretanto no se tomasen otros arbitrios de captarles la voluntad”⁹⁷. Su discurso, por lo tanto, difería del que llevaba Cerro y Zamudio, lo que advertido por los indios no dejaría de ponerlos en sospecha sobre

⁹⁶ Sobre el proyecto cada vez más ambicioso de Cerro y Zamudio cf. el oficio de Sobremonte a don Joseph Antonio Cavallero, secretario de Estado y del Despacho universal de la Guerra, desde Buenos Aires, 25.6.1805, en AGI Buenos Aires 92.

⁹⁷ Según Luis de la Cruz, Molina se había encontrado con “indios de Carripilum, y principalmente con Llancañ, quien conocía a Molina en nuestras fronteras y le prometió llevarlo sin novedad” (Cruz 1969a: 74).

las verdaderas intenciones de tales incursiones en sus tierras. Por fin, el comisionado del Cabildo de Concepción entraría en la capital del virreinato el 13 de enero de 1805, al día siguiente de la partida de Cerro y Zamudio hacia Mendoza.

Los nuevos mediadores en la frontera mendocina

Si los planes del comisionado Cerro y Zamudio habían incitado desde un principio al virrey a la cautela, una situación exterior doblemente inquietante los haría zozobrar: por un lado, a principios de diciembre el jefe de la expedición a Salinas Grandes regresó a Buenos Aires asegurando “que entre los indios corría la especie de que se trataba de quitarles sus tierras”, inquietud que no auguraba una buena acogida al proyecto de ingresar con tropa tierra adentro; por otro lado, se había tenido noticia en la capital del virreinato del alevoso ataque inglés de una flotilla española frente a la costa portuguesa, lo que presagiaba una guerra inminente entre España e Inglaterra que Sobremonte creyó acertado prevenir reforzando la plaza de Montevideo con soldados de Buenos Aires⁹⁸. Desguarnecida de este modo la frontera, no parecía conveniente aventurar una expedición por las pampas. Ni siquiera llegó a concretarse el parlamento inicialmente proyectado para noviembre.

En este contexto, Sobremonte resolvió que Cerro y Zamudio regresara con su comitiva pehuenche por el mismo camino de postas que había usado a la ida. Esta vez, el chileno haría las veces de baqueano, escoltado por un destacamento de dieciocho soldados al mando del teniente Esteban Hernández, quien debía encargarse del orden de la marcha. En su compañía viajaría don Josef Lázaro Jacinto Sourryère de Souillac, geógrafo nombrado por el tribunal del Consulado para tomar los rumbos y calcular las distancias con instrumentos idóneos. Munido de un cordel para mensuras, sextante, aguja de demarcar, caja de matemáticas, tinta china, lápices y pinceles, el perito redactaría su propio diario y realizaría planos en el trayecto⁹⁹. Como medio de comprobar la practicabilidad del camino para ruedas, la

⁹⁸ Cf. Oficio de Sobremonte a Joseph Antonio Caballero, 25.6.1805, en AGI Buenos Aires 92. Se trata de la batalla del Cabo de Santa María, el 5 de octubre de 1804, que llevaría a mediados de diciembre a una declaración de guerra de España a Inglaterra.

⁹⁹ Cf. las instrucciones de Sobremonte a Sourryère de Souillac, en oficio del 5.1.1805 publicado por De Angelis 1972, VIIIa: 491-493. El geógrafo escribió un “Itinerario de un nuevo camino descubierto por el capitán retirado don José Santiago Cerro y Zamudio, desde la ciudad de Buenos Aires hasta la de San Agustín de Talca, capital de la provincia de Maule, en Chile” y una carta de presentación de

expedición llevaba además un carretón equipado con herramientas que permitieran aplanar la ruta cuando fuera necesario. Esta vez, la empresa no sería financiada por el Consulado ya que no exploraría tierra adentro. Así, lo que Cerro y Zamudio había imaginado como aventura personal que lo llenaría de gloria se había convertido en un monstruo de tres cabezas que no tardarían en apuntar hacia diferentes direcciones. Hundiéndose en los guadales de la llanura, el pesado carretón retardaría la marcha mientras arreciaban las disputas entre Cerro, Hernández y Sourryère, ante la consternación de los caciques pehuenches¹⁰⁰.

Junto con estos dispositivos, el virrey previó que a la llegada de la expedición a la frontera mendocina se negociara el consentimiento indígena para la creación de un fuerte y poblado en la confluencia de los ríos Diamante y Atuel. Tan delicada negociación no podía encargarse al malhumorado Faustino Ansay ni al fantasioso Cerro y Zamudio sino a hombres que, gozando del respeto y la estima de los pehuenches, fueran aptos a restablecer los mecanismos de resolución de conflictos que fundaban la coexistencia en el *middle ground*. Se trataba de don Miguel Teles Meneses, militar de origen portugués que había secundado largos años a Amigorena y se desempeñaba como comandante de las milicias urbanas de Mendoza –el mismo al que Cerro y Zamudio acusara poco antes de dedicarse al tráfico ilegal de ganado hacia Chile-, y de fray Francisco Inalicán, “por cuanto su nacimiento, idioma y religiosa conducta pueden contribuir a que vayan catequizándose aquellos indios, según lo ha solicitado Caripán”¹⁰¹.

Liderando una partida de cien soldados que saldrían desde Mendoza, Teles Meneses debía juntarse a orillas del río Diamante con la expedición procedente de Buenos Aires y parlamentar con los caciques, “que lo miran como padre natural por su bondad y cariños que reciben”. Para ello se valdría de los talentos de intérprete del sacerdote Francisco Inalicán¹⁰². Poco sabemos de este indígena que se

ese texto al virrey, que fueron publicados por De Angelis en el tomo I de su edición original de 1836, pero que no figuran donde deberían estar en el tomo II de la reedición de la Editorial Plus Ultra. Tampoco he ubicado ni me consta que exista un diario de viaje de Cerro y Zamudio acerca de esta expedición.

¹⁰⁰ Varios documentos del legajo 57 (AGN IX, 30-7-6) informan acerca de las desavenencias entre los tres hombres y el disgusto que causaron a la escolta pehuenche.

¹⁰¹ Oficio del virrey Sobremonte al comandante de Armas Faustino Ansay, 5.1.1805, en AHM 52/104.

¹⁰² Carta de fray Inalicán a Sobremonte desde San Rafael, 9.4.1805, en AGI Buenos Aires 92. Concretado el parlamento en abril de 1805, Sobremonte nombró a Miguel Teles Meneses comandante de frontera de Mendoza. Faustino Ansay conservó el cargo de comandante de armas hasta los sucesos revolucionarios de 1810. Leal a la corona española, se negó entonces a acatar la

convertiría en pieza clave de las relaciones fronterizas en Mendoza. Su padre Phelipe Inalican era, en 1774, cacique gobernador de la parcialidad pehuenche de Tecumáhuida, en la vertiente occidental de los Andes (León Solís 1982: 43)¹⁰³. Años más tarde don Ambrosio O'Higgins, entonces gobernador y capitán general de Chile, lo consideraba “uno de mis principales amigos y mejores servidores del Rey” y mencionaba la circunstancia de que su hijo “por cuenta del Rey se está educando e instruyendo en la capital de Santiago [...] y que en breve le veréis hecho un eclesiástico y capaz de instruir a todos en el conocimiento de Dios y de nuestra sagrada religión”¹⁰⁴. Una vez completada su instrucción religiosa, el joven Inalicán pasó -junto con el hijo de otro cacique ilustre, fray Joseph María Curiñamcu¹⁰⁵- al convento franciscano de Mendoza. Caripán, María Josefa Roco, María del Carmen y Neculante estaban de acuerdo con Sobremonte en considerar a fray Inalicán, en esas críticas circunstancias, como un mediador ideal.

La pampa sobre ascuas: percepciones indígenas de los viajes de exploración tierra adentro

Los expedicionarios partían de Buenos Aires en buena hora, ya que entretanto los pehuenches de la frontera mendocina se mostraban cada vez más alarmados por el retraso de sus parientes. Pañichiné había acudido ante Faustino Ansay “con mucho ahinco en que cómo no viene su hermana la cacica viuda doña María Josefa Roco, María del Carmen y Carepan”, advirtiéndole que “adentro en la tierra están desazonados por su tardanza, que creen se han muerto o les ha sucedido algo cuando nadie viene de allá”¹⁰⁶. De las pampas bonaerenses a la cordillera, un relámpago de inquietud recorría las tolдерías presagiando tormentas.

autoridad de la Junta de gobierno y protagonizó un asalto al cuartel de Mendoza que le valdría años de cárcel y destierro. Esa última etapa de su vida ha sido novelada por Martín Caparrós (2005).

¹⁰³ Pelagatti (2006: 76) dice que el fraile pehuenche habría nacido hacia 1765 en la Imperial, hijo de Felipe Quiñelicán y de Juana Villa. Desde los ocho años frecuentó el Real Colegio de Naturales de San Carlos en Santiago, donde residió más de diez años, trasladándose a Chillán cuando éste se mudó, y volviendo a Santiago en 1792 para estudiar Filosofía y Teología en el convento dominico, ordenándose franciscano en 1800.

¹⁰⁴ Carta del gobernador O'Higgins al cacique de la Imperial don Felipe Ynalican, 24.12.1792, en AGI Estado 85, n° 7, citada por Boccara 1998: 246.

¹⁰⁵ Al dar licencia al padre Inalicán para salir del convento con Teles Meneses, el guardián de San Francisco mencionaba que había “también otro Religioso, Fray Joseph María Curiñancú, descendiente de los famosos héroes de este apellido” (nota de fray Tadeo Ugarte al virrey desde Mendoza, 18.2.1805, en AGN IX, 3-5-2). Sobre Curiñamcu véase León Solís 1990.

¹⁰⁶ Oficio de Ansay al virrey Sobremonte desde Mendoza, 18.1.1805, en AHM 56/21.

tolderías. Más que un nuevo camino que cortara por las pampas, su objetivo había pasado a ser el traslado pacífico de la frontera mendocina a la confluencia del Diamante con el Atuel. Es llamativo que el virrey no mencionara ni una vez el paso de Justo Molina por Buenos Aires en su correspondencia posterior con la corte. Sin duda, bien poco debía dar por el éxito del arriesgado viaje que aquél emprendería el 25 de febrero hacia la guardia de Salto, desde donde ingresaría tierra adentro. Sin mandato oficial ni pompa alguna y en un virtual anonimato perpetuado por la historiografía posterior, Justo Molina se convirtió así en el primer *winka* que penetró voluntaria y pacíficamente en Mamilmapu. De toldería en toldería, Molina iría parlamentando con los caciques, pretendiendo viajar “con mensaje del Rey, a solicitar la paz entre ellos”. Al tiempo que repartía agasajos hablaba de paz, de perpetua amistad y de comercio franco pero omitía prudentemente toda referencia al proyecto de abrir camino entre Chile y Buenos Aires.

A mediados de marzo, tras dos largos meses de viaje signados por la discordia entre sus comandantes, Caripán, María Josefa, María del Carmen y Neculante llegaron al fuerte mendocino de San Carlos calmando así sólo en parte la zozobra de sus parientes. En efecto, el teniente Esteban Hernández, “no obstante la mucha oposición que tenía noticia hacían los indios”, en vez de dirigirse directamente hacia el Diamante se había dedicado a recorrer la región procurando identificar un sitio apropiado para la erección de la fortaleza, lo que aumentó las suspicacias de los indios¹⁰⁷. Los más adictos a los españoles advirtieron a Teles Meneses “que los caciques de adentro intentaban hacer oposición y no permitir el nuevo fuerte que se premeditaba”. Su rechazo se fundaba en la presencia simultánea de tres partidas armadas en sus tierras: la del propio Teles, la del teniente Hernández, y la que, según sus informaciones, “salía de Buenos Aires [...] a introducirse en sus tierras”. La noticia, traída por un mensajero ranquel “que sólo a este fin vino”, se refería o bien a la expedición de Salinas, que ya había regresado a la capital, o a la corta escolta de Justo Molina, quien en esos días se encontraba en los toldos de Carripilum, donde era sagazmente interrogado por el veterano cacique sobre los objetivos de su viaje¹⁰⁸. Cruzando fronteras étnicas y sorteando

¹⁰⁷ Oficio de Miguel Teles Meneses al virrey Sobremonte desde el Fuerte de San Rafael, 8.4.1805, en AGI Buenos Aires 92.

¹⁰⁸ Las citas son de la carta de Miguel Teles Meneses al virrey Sobremonte desde el Fuerte de San Rafael, 8.4.1805, en AGI Buenos Aires 92. Justo Molina había salido de la capital con una mínima escolta militar de un blandengue lenguaraz y un vecino de Rojas, quienes lo acompañaron hasta los

enemistades tribales, informes alarmistas corrían de la frontera bonaerense a los Llanos de Chile. Según esos rumores, los españoles querían esclavizar a los indios y sacarles las tierras, lo que los había puesto sobre armas. “Habían hecho ya sus juntas y concilios para hacer retirar a los cristianos y no admitir tal fuerte en sus tierras”, cuando el regreso providencial de Caripán y María Josefa y los nombramientos de Teles Meneses e Inalicán lograron calmar a los pehuenches. “La llegada nuestra -afirmaba incluso fray Inalicán- se puede decir que hemos libertado de la vida a los de Buenos Aires [es decir, a Hernández y sus blandengues]”, pues los pehuenches estaban a punto de atacarlos mientras acampaban sobre el Diamante. La elección del comandante portugués no podía haber sido más acertada porque es tanto “el amor que le tienen y profesan” que hasta en sus borracheras y pendencias “luego se humillan, se rinden y se sumisan [ante él]”. Sin mencionar a Faustino Ansay, Inalicán es categórico: “si algún otro hubiera sido, no se logra cosa alguna, ni menos hubieran venido a la junta, y de venir se hubieran muerto unos a otros y tal vez hubiéranse levantado contra nosotros”¹⁰⁹. Cargado de recelos y al borde del derramamiento de sangre: tal era el tenso estado de las relaciones fronterizas en Mendoza al regreso de los embajadores pehuenches.

El tratado de 1805 con los pehuenches y la fundación del fuerte de San Rafael

Don José Santiago de Cerro y Zamudio no vería nunca realizarse su sueño de ser el primer explorador blanco en penetrar el inaccesible territorio ranquel y de llevar la frontera hasta la mítica confluencia del Diamante con el Negro. Sin embargo, fueron sus viajes transcordilleranos, sus acuerdos con los pehuenches y sus informes acerca de Inalicán y Teles Meneses, unidos a la habilidad diplomática del marqués de Sobremonte, los que hicieron posible la fundación del fuerte llamado San Rafael en honor a este último. Tan improbable logro se debió al acierto con que el virrey y los mediadores por él designados condujeron las negociaciones, cuyo

toldos del cacique Quintrepi (carta de Manuel Martínez al virrey Sobremonte desde Rojas, 20.5.1805, en AGN IX, 1-5-1). Tras permanecer allí seis días, Molina llegó a la toldería de Carripilum el 21 de marzo. El astuto cacique trató de sonsacarle la verdad, diciéndole “que Millalem, indio de los Llanos, le dijo que yo iba a abrir camino por sus tierras, lo que le negué, por no disgustarlo” (Diario de Justo Molina, AGN IX, 19-7-4). Teniendo en cuenta lo bien informado que estaba Carripilum, esta respuesta debe haber aumentado sus recelos.

¹⁰⁹ Carta de fray Inalicán a Sobremonte desde San Rafael, 9.4.1805, en AGI Buenos Aires 92.

meollo consistió en restablecer los mecanismos en que se sustentaba el *middle ground* mendocino.

Como en tiempos de Amigorena, el acuerdo se consiguió en un parlamento que dio lugar a la firma de un tratado cuya originalidad e importancia parecen haber pasado relativamente desapercibidas a los estudiosos, seducidos por una engañosa imagen de franca dominación española ante indígenas pasivos, sin valorar la dimensión interactiva del encuentro¹¹⁰. Reunidas a orillas del Diamante las tropas conducidas por Teles Meneses y Hernández, alzados los ramadones que servirían para alojar a los indios, se iniciaron el 1° de abril de 1805 las negociaciones¹¹¹. Se hallaban presentes, además de ambos comandantes con sus respectivos oficiales y soldados, el comisionado Cerro y Zamudio, el geógrafo Sourryère de Souillac, el sacerdote Francisco Inalicán, veinticinco caciques y once capitanejos tanto pehuenches como puelches, con sus mocetones y familias, totalizando más de doscientas personas¹¹². El carácter excepcional del tratado resultante reside en que,

¹¹⁰ Morales Guiñazú (1936: 84) apenas le dedica un párrafo en el que subraya “el asentimiento y conformidad expresa de todos los caciques y capitanejos” a la erección del fuerte; Marfany (1938: 476-478), que señala en cambio la inquietud que prevalecía entre “la indiada sublevada”, presenta el acuerdo como una iniciativa de Teles Meneses hacia el cacique Caripán, a quien fantasiosamente eleva al rango de “principal cacique de la nación pehuenche, que había llegado a Mendoza ofreciendo su amistad y pidiendo misioneros”; Lacoste (1999: 59) vincula el tratado con el proyecto de camino a Talca, pero también minimiza la agencia indígena, que aparece en un rol pasivo y resignado, “aceptando esta exigencia”; Levaggi (2000: 163-164) –que no refiere el contexto de la búsqueda de un camino trascordillerano– publica un resumen de los artículos acordados (ver nota siguiente) y también insiste en la fundación del fuerte y los objetivos de “apaciguar y evangelizar a los pehuenches”; Briones y Carrasco (2000) ni siquiera lo mencionan. Sacándolo de contexto, ninguno de estos autores presta importancia a los demás artículos acordados, que reflejan los reclamos indígenas y las garantías que debieron dar los españoles. He abordado previamente la relevancia de este tratado en Roulet 1999-2001: 234-236.

¹¹¹ El contenido de este parlamento suele conocerse por un “Resumen de los artículos acordados por don Miguel Telis [...] con 23 caciques y 11 capitanejos pehuenches, en parlamento celebrado el día 2 de abril último en los terrenos de la confluencia de los ríos Diamante y Atuel” (AHM 30/49; reproducido por Morales Guiñazú 1983: 251-252 y Levaggi 2000: 163-164). El original (en AGN IX, 30-7-6) y dos copias al menos del texto completo del tratado existen en AGN IX, 3-5-2 y en AGI Buenos Aires 92. El acta del parlamento y el resumen de los artículos reflejan el punto de vista español. Afortunadamente, contamos también con un testimonio escrito por fray Francisco Inalicán que echa interesantes luces sobre el punto de vista indígena (carta de fray Francisco Inalicán a Sobremonte desde el fuerte de San Rafael, 9.4.1805, en AGI Buenos Aires 92). Mi análisis del tratado se funda en el acta completa, comparándola cuando corresponde con el “Resumen...” y cotejándola con la carta de Inalicán.

¹¹² La lista de indios asistentes al parlamento (en AGN IX, 30-7-6) es un indicador indirecto de la reticencia indígena. Están presentes, desde ya, el gobernador de Malargüe, Pichicolemilla, su segunda persona Pañichiné, el embajador Caripán, el ex-gobernador de Malargüe Millaguin, el cacique principal de los pehuenches fronterizos Carilef (con su hijo Cumiñan) y los caciques principales de los puelches fronterizos, Marcos Goyco y Bartolo Guelecal, con sus hijos (Vicente y José Goyco). Pero aparte de algunos nombres que indican la pertenencia a los antiguos linajes de Guentenao y Roco (Guentenao, Puñalef, Antipan) o de Ancán Amún (Ancanamun y Millaguin), sólo unos pocos de los caciques mencionados están documentados en la frontera mendocina de esos años: Llamiñancu o Llamin, Millatur, Nahueltripay, Eminau. Algunos de ellos nos son totalmente

por primera vez y a cambio de importantes concesiones previas, se solicitaba a los pehuenches su consentimiento para la cesión de una parcela de territorio, lo que supone un reconocimiento implícito de sus derechos de propiedad. El procedimiento era tan fuera de lo común que los artículos relativos a la cesión territorial resultan de una extrema vaguedad, probablemente intencional. La desconfianza indígena había impedido que se demarcaran previamente los terrenos para el fuerte, de modo que no se podían –ni se querían- determinar con claridad la superficie y los límites del futuro establecimiento¹¹³.

Para dar más transparencia a sus intenciones, Teles Meneses recurrió a los oficios de cinco intérpretes -el padre Francisco Inalicán, Cerro y Zamudio, don José Vibancos, un tal Dionisio Morales y don Juan Neculante-, a los que se sumó “el intérprete general de ellos Coliguaca”¹¹⁴. Pero antes de formular ningún pedido, se trataba de prestar oídos a los reclamos indígenas. Particularmente sensible a esta necesidad, el sacerdote pehuenche puso

todo el mayor conato y cuidado que pude en oír, atender y escuchar a todos los caciques concurrentes, y todos decían que habían tenido al principio sus recelos, pero luego que supieron que el señor Comandante don Miguel Teles era el comisionado entonces se animaron y se pusieron en camino para venir a saber, escuchar y publicar después en sus tierras las buenas noticias y consejos que Vuestra Excelencia les mandaría como padre en nombre del Rey nuestro monarca¹¹⁵.

Como ya lo anticipa esta cita, una vez que hubo asegurado a los caciques, uno por uno, “que nuestra antigua fidelidad y amistad era permanente e inviolable”¹¹⁶, la primera inquietud de Teles Meneses fue restablecer la útil metáfora de la relación filial, que cada uno interpretaba a su manera: “Que el Rey nuestro señor reconoce a todos por hijos y que así es menester que ellos lo miren como a padre”, imagen que los pehuenches no tenían problema en admitir: “todos reputan

desconocidos y lo que más llama la atención son los ausentes: numerosos *habitués* de los intercambios fronterizos no consideraron conveniente asistir.

¹¹³ Cf. carta de Sourryère de Souillac a Sobremonte. Campo de Diamante, 4.4.1805, en AGI Buenos Aires 92.

¹¹⁴ Artículo 7 del tratado de 1805.

¹¹⁵ Carta de fray Inalicán a Sobremonte desde San Rafael, 9.4.1805, en AGI Buenos Aires 92.

¹¹⁶ Artículo 1 del tratado de 1805.

por su padre al Rey, pues mira por todos ellos”¹¹⁷. El sutil malentendido consiste en que, mientras los españoles pretenden que la condición de hijos obliga a los pehuenches a complacer al rey cediéndole terrenos para el fuerte, los caciques entienden que el parentesco implica obligaciones recíprocas, en particular la que todo padre tiene de proteger las personas y bienes de sus hijos y brindarles de qué alimentarse. Fray Inalacán lo formula con toda claridad: “Como padre, señor y Rey de ellos, no juzgaban que mandase los perjudicasen en sus tierras”, como lo demostraba “la propuesta que les hicieron que fue el ponerles todo el comercio en el fuerte nuevo que se quería hacer”¹¹⁸. Además de estas funciones comerciales, la fortaleza debía facilitar “la seguridad de toda la nación Peguenche, por lo que corresponde a sus enemigos”¹¹⁹. Los pehuenches no daban pues carta blanca para la colonización del territorio sino para la mera erección de un fuerte en la margen norte del río que marcaba el límite de sus tierras, fuerte que debía cumplir la doble función de ampararlos de ranquelches y huilliches -quienes solían cruzar el Diamante por el paso de los Aucases, varias leguas al este del lugar donde se preveía alzar la fortificación- y de concentrar las relaciones comerciales en un punto próximo a sus tolderías. Comercio y protección militar contra terceros son dos componentes habituales de los parlamentos hispano-pehuenches, que sin embargo suelen aparecer desdibujados –cuando no silenciados- en las actas de los tratados, dando la falsa impresión de que las concesiones que sí se ponían por escrito fueron arrancadas a los indios sin contrapartida (cf. Roulet 2004).

Si los pehuenches no manifiestan ningún inconveniente “para que puedan abrir los caminos a las ciudades o pueblos que gustasen, pasando sin ningún recelo por sus tierras”¹²⁰ –que es lo que ya habían prometido a Cerro y Zamudio, al virrey y al Consulado-, es indudable que tienen una concepción de sus derechos territoriales antagónica a la española. Sin que hubiera quedado establecido en la letra escrita de los tratados, el río Diamante funcionaba desde la década de 1780 como límite efectivo al sur del cual empezaba el territorio pehuenche, una vez liquidados o relativamente asimilados los grupos puelches supérstites¹²¹. Sin embargo, Teles

¹¹⁷ Artículo 2 del tratado. En el lenguaje de la época, “mirar por” significa “cuidar, atender, proteger, amparar o defender a una persona o cosa” (Diccionario de Autoridades 1734: 575).

¹¹⁸ Carta de fray Inalican a Sobremonte, fuerte de San Rafael, 9.4.1805, en AGI Buenos Aires 92.

¹¹⁹ Artículo 3 del tratado.

¹²⁰ Artículos 2 y 6 del tratado.

¹²¹ Como mencionamos en el capítulo anterior, al norte del Diamante existían desde la década de 1780 dos enclaves de indios amigos que protegían la frontera, asentados a escasa distancia del

Meneses informó a los caciques que el virrey había dispuesto erigir el fuerte “en *nuestros terrenos que consideramos desde el Río Atuel*”. Al unísono, los caciques “reclamaron su derecho” pero terminaron cediendo exclusivamente “los terrenos que hacen las confluencias de ambos ríos Diamante y Atuel”, pidiendo que el fuerte se orientara “la vista del río abajo, por ser la principal entrada de los Ranquelches”¹²².

Alentados por las instrucciones optimistas del virrey, que veía en Fray Inalicán a su artífice ideal, los mendocinos buscaban otra concesión: “que se hiciese una capilla... para que instruyesen en nuestra religión a los que voluntariamente quisiesen ser bautizados”. Según el acta del tratado, tres familias pehuenches aceptaron de buen grado la propuesta. El grueso de los caciques contestó con evasivas que, “según viesen el beneficio que resultaba vendrían a su pueblo y que en éste se entablase un comercio para todos”. Pero la versión del sacerdote Inalicán da a entender un rechazo rotundo a la sugerencia: “A esto respondieron uno por uno en círculo como estaban comenzando desde el Gobernador hasta el último de la rueda, diciendo todos que no querían, que ninguno de sus antecesores habían vivido así, que mejor estaban vivir en sus costumbres y que por el pronto no determinan hasta ver el buen trato que les hiciesen”. Quien rompió con esa unanimidad fue la cacica María Josefa Roco, admitiendo “la oferta del Rey nuestro señor, pues la población y la iglesia se la ofrecía para su felicidad”. Pero la cacica pedía expresamente que la capilla y la casa donde aceptaba vivir se erigieran no junto al fuerte sino cerca de sus toldos, en el paraje del Agua Caliente, a 35 leguas de distancia. En cuanto a la conversión de sus compatriotas, ella misma advertía “que por lo presente no era conveniente se les instase mucho, que con el tiempo se irían

fuerte de San Carlos: el de los pehuenches fronterizos al mando del cacique Carilef y el de los puelches fronterizos comandados por Bartolo Guelecal (cf. Roulet 1999-2001).

¹²² Artículo 3 del tratado de 1805; los destacados son míos. El “Resumen...” revela la misma afirmación indígena de derechos territoriales: “Considerándose con derecho a los terrenos que hacen la confluencia de dichos ríos cedieron en la posesión de ellos para el establecimiento del mismo fuerte y población por las ventajas que resultarán de asegurarlos así de sus enemigos y fomentar su comercio con nosotros”. Es interesante notar que, al tratar este parlamento, el historiador mendocino Fernando Morales Guiñazú (1936: 84) daba los terrenos de la confluencia del Diamante y Atuel como pertenecientes “a las tribus de Goico, parcialmente ocupadas por las de Roco”. Este señalamiento de los puelches Goycos como dueños de las tierras, que no figura en ningún documento de la época, se entiende mejor si consideramos que en la década de 1820, una serie de vecinos de San Rafael – entre los que se encontraba un Nicolás Guiñazú quizás antepasado del historiador- compró al cacique Vicente Goico una gran extensión de terrenos entre los ríos Diamante y Atuel (cf. escrituras de venta de tierras de Vicente Goico, 26.4.1824 a 5.5.1824 en AHM, Protocolos notariales, Protocolo 189, Escribano José Manuel Pacheco, folios 34 a 40). Advertimos con estas citas que los españoles están dispuestos a reconocer derechos territoriales indígenas sólo a los efectos de extinguirlos, dando una apariencia de legalidad a la transferencia de esos derechos en su propio beneficio.

llamando todos a reducción”¹²³. Es decir que lo que el texto del tratado nos presenta a primera vista como un logro en la reducción y conversión de los indios, es en realidad una opción que sólo unos pocos aceptan, a condición de apropiársela de un modo culturalmente aceptable. María Josefa no rompe con los suyos ni reniega de su modo de vida sino que, ofreciéndose como puente, pretende incorporar esas novedades a su mundo, llevándose a Inalicán a vivir junto a ella.

En esta intervención de María Josefa oímos por primera vez la voz de una mujer indígena en un parlamento, rescatada del olvido porque su punto de vista favorecía en cierta medida el proyecto español. La cacica evocaba al virrey con los atributos de un padre pehuenche que aconsejaba la conversión al catolicismo pero no la imponía, mientras que los caciques defendían, como buenos hijos pehuenches, su libre albedrío. Por cierto, la eficacia de la metáfora filial no residía en su mera enunciación sino en el desempeño de los roles apropiados. Si querían recuperar la confianza de los indios, los mendocinos debían reasumir el papel mediador que habían tenido en los conflictos intertribales.

Aún estaba fresco el último episodio sangriento entre pehuenches y pampas de la frontera y “el partido de Caripán, Pañichiné y la cacica doña María Josefa eran de sentir que yo mandase matar a los caciques y capitanejos Pampas, tenacísimos irreconciliables”¹²⁴. Pero los pampas estaban protegidos por los principales caciques de Malargüe -Pichicolemilla y Millaguin- “por el respeto de ser estos Pampas emparentados con el cacique Carripilum y Chacalem [Treglem o Trecalem]”. De modo que, sabiamente, al tiempo que intercedía para salvar la vida de Bartolo Guelecal, Teles Meneses no sólo reconvino a los pehuenches que tal conducta era contraria a los mandatos de su religión y al honor de las armas del rey, sino que se

¹²³ Artículos 4 y 5 y carta de Inalicán a Sobremonte, 9.4.1805, en AGI Buenos Aires 92. Además de María Josefa, quienes aceptan “reducirse” al catolicismo son los caciques Carilef, principal de los pehuenches fronterizos y su hijo Cumiñan, cuyas familias sumaban unas treinta personas en total. Ambos caciques se manifestaban interesados por la religión desde hacía más de una década, pero aún no habían sido bautizados (cf. Roulet 1999-2001: 230-231), aunque se consideraba que Miguel Meneses ya había logrado “reducirlos a la religión” (carta de Eugenio Joseph Hernández a Sobremonte, Río Diamante, 13.3.1805, en AGN IX, 30-7-6). Al enterarse del resultado de estas deliberaciones, el virrey Sobremonte pidió a fray Inalicán que no dejara “de insinuar a Caripán que me ofreció recibir el Santo Bautismo con el nombre de Rafael y los demás que le acompañaron, lo que aquí no pudo verificarse por falta de intérpretes y por la cortedad del tiempo para instruirse en los principales misterios de nuestra religión” (carta de Sobremonte a fray Inalicán desde Buenos Aires, 3.5.1805, en AGI Buenos Aires 92). Caripán sería bautizado por fin en enero de 1806 (oficio de Sobremonte a Teles Meneses desde Buenos Aires, 7.3.1806, en AGN IX, 3-5-2).

¹²⁴ En abril de 1804, unos indios pampas habían matado a tres pehuenches, llevándose dos cautivas y dejando a otros dos pehuenches heridos (Oficio de Faustino Ansay al ministro contador Pedro de Oscariz, 23.4.1804, en AHM 56/6).

mostró generoso, obsequiando a Guelecal “para que éste lo diera a Pañichiné, con cuyo motivo allanaron sus dificultades”¹²⁵. Según relata Inalicán, Guelecal se comprometió también ante testigos a entregar un muchacho a Pañichiné para saldar su deuda por aquellas muertes. El artículo 7 del tratado estipuló “que las desavenencias que hay entre unos y otros deben quedar sepultadas en el olvido y que en adelante deben todos tratarse como hermanos en tranquila y pacífica paz y sosiego, entablando nueva vida [...] dándose para prueba de sus reconciliaciones y unión las manos en presencia de todos”.

El restablecimiento de los mecanismos de convivencia no se limitaba a poner nuevamente en marcha un sistema de negociaciones diplomáticas regulares en un marco ceremonial apropiado, sino que implicaba mejorar la cohabitación cotidiana mediante gestos de respeto y de afecto. Un elemento central del *middle ground* era el buen trato (White 1991: 309). Los caciques pidieron que se evitara la entrada a sus tierras de los comerciantes ilegales que les robaban ganado. La gente que se llevara a la nueva población debía ser buena y agasajarlos como ella misma quisiera ser agasajada. Si bien desde los primeros tratados de paz en la frontera mendocina en la década de 1780 no hay constancia documental de actos graves de violencia interétnica (asesinatos, violaciones, etc.), la experiencia que tenían los pehuenches de los renegados que llegaban a sus tolderías dejaba por lo general que desear. “Estas gentes -diría Teles Meneses años después- son la hez del reino de Chile: los asesinatos y los robos los hacen abandonar su religión y su patria, y para librarse del futuro castigo que merecen sus enormes delitos se internan a los indios y siguen su abominable vida”¹²⁶. Los robos de ganado y la venta abusiva de alcohol por parte de estos comerciantes clandestinos, con sus secuelas de pendencias y miserias eran, como ya vimos, moneda corriente y los indígenas buscaban poner límites a su accionar impune. Los caciques volvían a reclamar, por último, que se les designase capitán de amigos para su comercio en Chile, sugiriendo varios nombres posibles, “a lo que tuvimos que condescender a sus representaciones, por considerarlas justas y arregladas”¹²⁷.

¹²⁵ Oficio de Teles Meneses a Sobremonte desde San Rafael, el 8.4.1805, en AGI Buenos Aires 92.

¹²⁶ Informe de Teles Meneses al Gobernador Intendente de Córdoba sobre un camino de Mendoza a Talca, desde Mendoza, 25.9.1809, en AHC, Gobierno, Caja 31 (1809).

¹²⁷ Artículos 9 y 10 del tratado de 1805. No me consta sin embargo que alguna de estas personas recibiera un nombramiento formal como capitán de amigos de los pehuenches de Malargüe.

Promesas de fidelidad y amistad, ventajas comerciales y protección contra sus enemigos, erección de una capilla en sus propias tierras, elección de un pehuenche como sacerdote conversor, mediación generosa en los conflictos intertribales, control del ingreso a territorio indígena de españoles sin licencia oficial, nombramiento de un capitán de amigos, garantías de buen trato y de publicidad de los acuerdos alcanzados: éstas eran las exigencias pehuenches para consentir al libre tránsito hacia Talca y a la cesión de los terrenos necesarios a la erección del fuerte. Se trataba verdaderamente, como bien lo entendió Teles Meneses, de forjar “una nueva alianza” en la que, como prueba tangible de su fidelidad, lealtad y vasallaje al Rey, los caciques pidieron que se librara un pasaporte oficial a nombre de cada uno de los presentes y de los que no habían podido asistir¹²⁸.

Así, el resultado del parlamento –que Sobremonte resumía como un avance de cuarenta leguas de la frontera mendocina y una esperanza incierta de que los pehuenches admitieran la evangelización y una “vida más civil”¹²⁹- significaba para estos últimos la reactualización de los mecanismos de mediación interétnica que habían hecho posible la coexistencia pacífica durante la larga gestión del comandante Amigorena: una garantía formal de que no serían despojados de sus tierras ni esclavizados, un fuerte que los protegiera de sus enemigos y les facilitara el acceso a los bienes de la economía colonial, un comandante de frontera y unos capitanes de amigos que arbitraran en sus disputas y, por último, seguridades en cuanto a la calidad de los pobladores criollos que transitaran por sus tierras o se asentaran junto al fuerte. Con estas garantías, “se desterró entre ellos todo sentimiento, todo disturbio, toda pena y toda tristeza y se estableció la paz [...], la tranquilidad, la quietud y el sosiego”¹³⁰. Si el parlamento y el consiguiente tratado restablecieron en principio las condiciones para una nueva alianza, sólo el tiempo diría cuánta sinceridad había en los compromisos asumidos.

¹²⁸ Artículos 11 y 12 del tratado de 1805. He discutido en un trabajo anterior (Roulet 2004: 328-340) el sentido que debe darse al concepto de vasallaje en los tratados de la época. Tal noción era inexistente en el sistema político -y por ende en el vocabulario- de los indígenas de la región. Lejos de interpretarse como una sujeción voluntaria a las autoridades coloniales, el concepto debe entenderse en términos de parentesco, implicando una obligación de asistencia militar que debía ser retribuida con protección activa y agasajos.

¹²⁹ Oficio del virrey Sobremonte a don Joseph Antonio Caballero desde Buenos Aires, 25.6.1805, en AGI Buenos Aires 92.

¹³⁰ Carta de Fray Francisco Inalcán al virrey Sobremonte desde San Rafael, 9.4.1805, en AGI Buenos Aires 92.

Alcanzado el acuerdo, sólo faltaba ratificarlo con toda formalidad mediante los rituales que cada parte consideraba esenciales: la firma del acta y un generoso banquete. Recién entonces se podría demarcar el emplazamiento donde se erigiría el fuerte. Ningún cacique formó parte de la reducida comitiva que, liderada por Teles Meneses y Sourryère de Souillac, eligió un sitio llano a unos cincuenta metros al norte de la barranca del río Diamante, delimitando un cuadrado de 80 varas de lado en el que debían caber confortablemente “la plazuela, capilla, cuartos para los oficiales, cuartel para la tropa, cuerpo de guardia y demás oficinas necesarias para la guarnición de dicho fortín”. La población se iría formando al norte del fuerte, a su reparo. No habían pasado veinticuatro horas del parlamento cuando ya los españoles actuaban en flagrante desconocimiento de los explícitos pedidos de los caciques: la capilla quedaría integrada en el conjunto del fuerte y la puerta principal, que estos querían orientar hacia el este, se pondría sobre el lado oeste, vigilando el paso del Romero por el que cruzaban los pehuenches hacia Mendoza, lo que indicaba a las claras a quiénes se controlaría desde ese punto estratégico¹³¹. Pero, por el momento, estos planes edilicios no eran para los indios sino someras muescas ininteligibles sobre el terreno yermo que se acababa de mensurar.

El acto de ratificación del tratado fue la ocasión de un debate entre pehuenches sobre las ventajas de la alianza interétnica del que dio cuenta Teles Meneses en un texto que mandaría más tardíamente al virrey¹³². Con este intercambio interno de palabras, que se ofrecía como representación destinada al comandante Teles en tanto encarnación de la autoridad superior del virrey y del monarca, culminó el parlamento que, con el inestimable concurso de agentes mediadores como Teles Meneses, Inalicán, María Josefa Roco, Caripán y Neculante, había permitido refundar la alianza hispano-pehuenche y crear un enclave fronterizo recurriendo a los métodos pacíficos que, como vimos en las primeras páginas de este capítulo, proponían hombres como Belgrano y Chiclana: fomentar el comercio y buscar la anuencia y el consentimiento de los indios. El parlamento del río Diamante refleja a la vez una posibilidad y un límite. La primera consiste en la eficacia de la negociación política para el logro de acotados objetivos

¹³¹ Carta de José Sourryère de Souillac al virrey Sobremonte desde el Campo de Diamante, 4.4.1805, en AGI Buenos Aires 92.

¹³² Razón individual de la conferencia que tuvo el Cacique Peguenche Carilef con el Cacique Caripan de la Nación Peguenche en este día de la fecha, 2.4.1805, en AGN IX, 3-5-2. He analizo en detalle los discursos indígenas en Roulet 2009: 312-315.

coloniales. El segundo es la constatación de que, frente a una hipotética agresión blanca, se perfila un impulso de solidaridad que recorre el mundo indígena de los Llanos chilenos a las pampas, revelando la inviabilidad de todo proyecto de avance militar de la frontera, a menos de optar por una estrategia de guerra total que, por el momento, dista de ser la alternativa privilegiada. Lo que el relato español de este acuerdo no refleja cabalmente a primera vista es que la nueva alianza así obtenida implica beneficios también para los pehuenches, que inevitablemente se traducirían en consecuentes gastos para el Estado colonial y sus representantes.

El 5 de abril, la expedición comandada por el teniente Esteban Hernández, con Cerro y Zamudio y el geógrafo Sourryère de Souillac, seguiría viaje hacia el boquete de Talca, dejando en San Rafael el carretón y las herramientas que habían llevado desde Buenos Aires, lo que haría imposible la verificación empírica de la transitabilidad por ruedas del camino transcordillerano. Los caciques y sus familias permanecieron un par de días más celebrando las paces a su modo, “montados en sus caballos bailarines haciéndolos bailar por todo nuestro campamento, otros con juegos de pelota, apuestas de caballos corredores y otras diversiones a su uso”. Antes de volver a sus tolderías, informaron al comandante y a su paisano “que hay camino derecho para Buenos Aires por terrenos del cacique Carripilum y que ellos reservan el decirlo públicamente por no saber la voluntad de su dueño”¹³³. Como lo había informado Justo Molina al virrey Sobremonte, los caciques pehuenches confirmaban que la ruta más directa entre Chile y la capital del virreinato no era la que cruzaba sus tierras sino la que pasaba por el territorio ranquel.

Más allá de la retórica de los parlamentos, que disimulaba los inadvertidos malentendidos y la mala fe de algunas promesas, la refundación de la alianza hispano indígena dependería de la pericia con que se manejaran en adelante los nuevos mediadores en las interacciones cotidianas. Desde Malargüe, Mamilmapu, la cordillera y las pampas, miles de ojos indígenas observaban sus gestos, miles de oídos registraban sus palabras y miles de labios las transmitían, sopesando su veracidad, escudriñando sus intenciones. La noticia del tratado circularía por el mundo de las tolderías despertando la curiosidad de otros indios que querrían constatar por sí mismos cómo eran considerados los pehuenches. Los cimientos del fuerte de San Rafael se convertirían en un imán hacia el cual irían convergiendo

¹³³ Carta del comandante Teles Meneses a Sobremonte desde el fuerte de San Rafael del Diamante, 8.4.1805, en AGI Buenos Aires 92.

pehuenches, llanistas, muluches, ranqueles y pampas, quienes pondrían a prueba la generosidad del nuevo comandante de fronteras, don Miguel Teles Meneses. Al mismo tiempo, los exploradores blancos seguirían aventurándose tierra adentro midiendo distancias, inventariando recursos, observando curiosas costumbres y proyectando el futuro cercano en que esos espacios serían explotados por industriosos campesinos cristianos o mestizos de acuerdo con otras pautas. De cuán hábilmente ocultaran estos designios y lisonjearan en cambio la vanidad de los caciques dependería que fueran considerados huéspedes o intrusos y tratados en consecuencia.

Capítulo 4:

¿Huéspedes o intrusos?

Actitudes *winka* frente a los protocolos de tierra adentro.

En el capítulo anterior abordamos la complejidad de los mecanismos que sostenían el *middle ground* gestado en la frontera mendocina. Este espacio de convivencia, próximo en sus instituciones y prácticas al modelo chileno de relaciones fronterizas, no tenía un equivalente exacto en las demás fronteras rioplatenses. En todas las “zonas de contacto”, sin embargo, el encuentro y las interacciones resultantes ponían en primer plano el tema de la comunicación interétnica¹. Para que hubiera diálogo, intercambio e incluso disputa era imprescindible traducir discursos e intenciones y esta tarea no implicaba solamente el aprendizaje de otras lenguas sino la capacidad de comprender y explicar la cultura ajena, lo que requería apertura y adaptabilidad (Murray 1991: 5). Los hombres y mujeres que asumían esta delicada función debían “transformar el barullo en palabras” y hacer del Otro, ese ser de inquietante apariencia y desconcertantes modales, alguien menos extraño (Merrell 1999: 32).

Por imprescindibles que fueran para la comunicación, los intérpretes y mediadores que la hicieron posible han dejado pocos rastros en la documentación y suscitado un muy limitado interés de parte de los historiadores, más atentos a consignar el resultado de las tratativas diplomáticas –los textos de los tratados, los informes de los jefes de frontera, los diarios de viaje- que a reconstruir el proceso de las negociaciones, en las que estos intermediarios jugaron un papel esencial. Dotados de competencias lingüísticas y de capacidad de escucha, sensibles a los valores del Otro aunque no los compartieran, conocedores de la etiqueta de la diplomacia nativa, estos negociadores estaban hechos a un diferente manejo de los tiempos y sabían cumplir con lo que Santiago de Cerro y Zamudio llamara las

¹ Mary Louise Pratt define la “zona de contacto” como “espacio en que pueblos geográfica e históricamente separados entran en contacto y establecen relaciones duraderas, relaciones que usualmente implican condiciones de coerción, radical desigualdad e insuperable conflicto”. Al acuñar el concepto, la autora pretende “invocar la presencia conjunta, espacial y temporal, de sujetos [...] cuyas trayectorias se intersectan”, llevando a un primer plano “las dimensiones interactivas y de improvisación de los encuentros coloniales”. Este abordaje permite analizar las relaciones entre colonizadores y colonizados “en términos de co-presencia, de interacción, de una trabazón de comprensión y prácticas, muchas veces dentro de relaciones de poder radicalmente asimétricas” (Pratt 1997: 26-27).

“indispensables cortesías con los caciques”. A diferencia de los funcionarios que definían la política indígena desde sus despachos, que trataban con caciques, chinas y mocetones sólo cuando estos visitaban los centros coloniales o que ingresaban puntualmente tierra adentro con un preciso mandato para volver a su mundo apenas cumplida su misión, estos intermediarios se pasaban la vida yendo y viniendo entre la frontera y los toldos, compartían el quehacer cotidiano de los indígenas, comían con ellos carne de yegua apenas asada, dormían con sus mujeres, participaban en sus ceremonias y terminaban pareciéndoseles tanto que solían provocar desconfianza². Sobre el imprescindible intermediario, del que dependía en gran medida el éxito de toda negociación interétnica y a veces incluso la vida de quienes la llevaban adelante, recaían sospechas de falsedad, de doblez y de traición. En manos de estos personajes ambiguos estaba el que los extraños fueran recibidos como huéspedes o tratados como indeseables intrusos.

Los diarios de viaje que analizamos nos permiten atisbarlos en plena acción. Si José Santiago de Cerro y Zamudio presentaba algunos de sus rasgos, José Barros y Justo Molina fueron típicos intermediarios culturales, tan familiarizados con el mundo indígena que no siempre consideraron necesario explicarlo a los lectores de sus diarios. El teniente de blandengues Esteban Hernández y el geógrafo Sourryère de Souillac, en cambio, ilustran con sus desaciertos los graves errores en que caían quienes incumplían las reglas de etiqueta nativas, errores que reiteraría en su viaje a Salinas Grandes el coronel Pedro Andrés García, en el primer gesto de política indígena del gobierno surgido de la revolución de mayo de 1810. Una actitud diametralmente opuesta a la que había cultivado pocos años antes el alcalde de Concepción don Luis de la Cruz, quien sin hablar la lengua aprendió muy rápido las precauciones a adoptar para moverse en un medio culturalmente ajeno. Gracias a su previo conocimiento del tema –por haber seguido desde un principio los debates acerca del proyecto de camino transcordillerano-, a la vigilancia que ejerció sobre los mediadores que lo acompañaron y a su intuición y buenos reflejos, este viajero pudo circular tierra adentro sin generar sobresaltos ni temer por su seguridad. Su

² Me refiero a los baqueanos, intérpretes, bomberos, pulperos, secretarios, cautivos y renegados que Silvia Ratto (2005) define como “intermediarios culturales”. A diferencia de los “interlocutores válidos” -intermediarios oficiales que organizaban diplomáticamente las relaciones interétnicas (caciques amigos, autoridades de frontera), que tenían clara conciencia de su identidad étnica y participaban episódicamente en las negociaciones para volver enseguida a sus mundos respectivos-, estos intermediarios culturales actuaban informalmente en la vida cotidiana, estaban inmersos día a día en la convivencia con el Otro, adoptaban varios de sus rasgos culturales y terminaban mimetizándose con él, razón por la cual se les atribuía una identidad equívoca.

actuación revela inteligencia, empatía, respeto y fuerte sentido de la autoridad. A su modo también, el flamante comandante de frontera de Mendoza, don Miguel Teles Meneses, hizo de la mediación el pivote de su función.

En este capítulo procuro analizar los diferentes elementos que conforman un conjunto de conductas, rituales y normas tácitas que designo como “protocolos de tierra adentro”, cuyo adecuado manejo constituye el fundamento de la mediación interétnica. Producto híbrido de siglos de convivencia y adaptaciones recíprocas, de la frontera chilena a las rioplatenses, estas prácticas típicas del *middle ground* eran desigualmente comprendidas por los viajeros que ingresaban a territorio indígena. Si su respeto escrupuloso ganaba los corazones y aseguraba la buena fe de los indios, su desconocimiento generaba disgusto y una desconfianza tenaz que solía extenderse al colectivo que estos designaban como *winka*. Se trata aquí de escrutar el comportamiento individual de nuestros viajeros ante estas reglas de etiqueta, de evaluar hasta qué punto se ajustaba a los usos y expectativas de sus anfitriones nativos y de estimar qué consecuencias tuvo sobre la calidad de las relaciones interétnicas. En un nivel más amplio, la utilidad del ejercicio consiste en identificar prácticas y actitudes que, a escala institucional y aplicadas a la política general de los colectivos estatal e indígenas, hubieran podido sentar las bases de una coexistencia pacífica. Si no fue éste el camino adoptado no es porque faltaran ejemplos o modelos, sino porque la voluntad era otra. Más allá de las reiteradas promesas coloniales de amistad y buena correspondencia y de la hueca retórica de fraternidad entre indígenas y criollos que resonó al alba de las revoluciones independentistas, anidaba en las mentes de los últimos agentes coloniales y de sus sucesores criollos un claro proyecto de conquista y exterminio que daría por tierra con la tradición tardocolonial de la mediación.

Antes de abordar el análisis de las estrategias exitosas o malogradas de acercamiento que se manifiestan en el cuerpo documental bajo estudio resumiremos los principales hitos de los viajes a que dio lugar el final de la carrera entre Cerro y Zamudio y sus competidores para situar aquéllas en su contexto histórico. Los documentos nos muestran que cada ruta parecía tener sus ventajas e inconvenientes y que la polémica sobre el mejor camino hacia las pampas encubría en realidad la rivalidad entre fuertes intereses regionales en Chile: los de Concepción y su puerto de Talcahuano, que buscaban atraer el comercio atlántico y expandir sus actividades en el Pacífico, y los de la mediterránea Talca, cuyos

ganaderos y viticultores pretendían aumentar la escala del viejo tráfico cordillerano que la vinculaba con Mendoza a través de las tolдерías pehuenches. Vista desde Buenos Aires, la larga ruta por territorio ranquel se presentaba como demasiado riesgosa. Aunque resultara más directa y permitiera sortear la aduana seca de Córdoba, la distancia de las fronteras y el peligro de indios resultarían disuasivos para los comerciantes representados en el Consulado. El encendido debate sobre la mejor vía de comunicación naufragaría finalmente en las turbulencias generadas por la situación internacional de guerra entre España e Inglaterra.

Concepción promueve el camino por el paso de Antuco

Tras la firma del tratado que habilitaría la erección del fuerte de San Rafael, el regreso de los expedicionarios a sus bases chilenas se produjo con apenas un mes de intervalo. Cerro y Zamudio, Hernández y Sourryère entraron a Talca el 17 de abril de 1805³ mientras que Justo Molina llegó a Antuco el 23 de mayo, solo, habiendo dejado a sus hijos y sobrino invernando con el cacique Manquel. Las tempranas y abundantes nevadas de ese frío otoño obligarían a todos los expedicionarios a permanecer en Chile hasta fines de la primavera.

Pese a los grandes gastos incurridos para financiar la expedición de Cerro y Zamudio, Hernández y Sourryère de Souillac, ninguno de los tres produjo un diario digno de tal nombre. El comisionado chileno se contentó con enviar cartas al virrey durante el trayecto comentando sus desavenencias con Sourryère y Hernández; éste dio algunas sintéticas informaciones sobre el cruce de la cordillera y la calidad del camino, dejando al geógrafo la tarea de describir el viaje en detalle. Pero este último redactó un "Itinerario de un nuevo camino descubierto por el capitán retirado don José Santiago Cerro y Zamudio, desde la ciudad de Buenos Aires hasta la de San Agustín de Talca, capital de la provincia de Maule en Chile" tan elemental y pobre en información que tuvo por efecto enfurecer al virrey. En vez de un pormenorizado diario ilustrado de planos y con mención de distancias, rumbos, disponibilidad de recursos y presencia de obstáculos, Sobremonte obtuvo una árida enumeración de las leguas recorridas entre parada y parada, datos a todas luces insuficientes para establecer las ventajas o inconvenientes de ese trayecto. Ostensiblemente

³ Oficio de Esteban Hernández a Sobremonte desde Talca, 12.5.1805, en AGN IX, 30-7-6.

disgustado, el virrey reclamó a Sourryère que a su regreso le presentara “una formal descripción geográfica”, esperando que de este modo “acredite el acierto en la elección que hice de Vuestra merced para ese encargo”⁴.

Al tiempo que los partidarios del camino de Talca producían pocos y decepcionantes documentos, los vecinos de Concepción tomaron la iniciativa. En junio de 1805, adjuntando los diarios de viaje de Barros y Molina, el cabildo de esa ciudad escribía al virrey del Río de la Plata justificando su preferencia por el paso de Antuco: mientras que el camino propuesto por Cerro y Zamudio “sólo ofrece utilidad a los Talquinos y asegura las haciendas de los vecinos de Mendoza”, sin ganar más territorio que el ya controlado, el trayecto por Antuco era más corto -doscientas treinta y dos leguas hasta Buenos Aires- y “más llano, de menos nieves [...], de lugares muy oportunos para poblaciones, castillos o plazas fuertes y, lo que no esperábamos, de fácil exploración y compostura sus estrechos para que puedan rodar carruajes”. Antuco contaba por añadidura con la ventaja de salir al oeste de los Andes a una frontera bien poblada de españoles “acostumbrados a tratar con los indios y a introducirse a las pampas acompañando a los Pehuenches en sus malocas” lo que facilitaba su defensa. Los pobladores de los pasos de Alicó, Ancoa, Achihueno y Maule no tenían esa experiencia militar y tampoco comunicaban fácilmente con un puerto marítimo como el de Talcahuano. La sagacidad con que se había manejado Molina con los indios demostraba por último que era posible “vencer sus excusas” y persuadirlos de “facilitar el camino para nuestra comunicación y el comercio entre ellos y nosotros”, lo que también permitiría descubrir “sus fuerzas, aduarez, producciones y demás circunstancias locales”. La “conquista de sus voluntades y tierras” debía hacerse mediante “el trato y comunicación de ellos”. Por todas estas razones, el Cabildo de Concepción proponía nombrar un “sujeto de instrucción y mérito” para confirmar el reconocimiento hecho por Molina a través del territorio ranquel⁵. La persona designada para esta empresa sería un miembro del mismo cuerpo capitular: el alcalde Luis de la Cruz.

Los argumentos del Cabildo de Concepción serían reforzados por unas “Reflexiones a favor de la apertura del camino real para comunicarse esta Provincia

⁴ Varias cartas de Cerro y Zamudio al virrey; oficio de Esteban Hernández a Sobremonte comentando las alternativas del viaje de San Rafael a Talca, del 12.5.1805; Itinerario de Buenos Aires a Talca firmado por Sourryère de Souillac en Talca el 16.5.1806 y oficio de Sobremonte a Sourryère de Souillac desde Buenos Aires, 3.7.1805, en AGN IX, 30-7-6.

⁵ Carta del cabildo de Concepción al virrey Sobremonte desde Concepción, 22.6.1805, en AGN IX, 19-7-4.

con el reino de Buenos Aires por el boquete de Antuco” escritas por Pablo de Hurtado, juez diputado del comercio de Concepción. Tras haber leído el diario de Molina y conversado con su autor, Hurtado aseveraba que la ruta de Antuco permitiría ingresar efectos europeos por vía terrestre de Buenos Aires a Chile suprimiendo intermediarios y dar salida hacia aquel destino a las harinas, vinos y otros productos chilenos. En consecuencia cesaría la onerosa importación de artículos europeos desde Lima y podría incluso invertirse el sentido de los intercambios, abasteciendo desde el puerto de Talcahuano los del Callao y Guayaquil. La proximidad de las Salinas Grandes facilitaría además la explotación y distribución de ese producto. Aunque Hurtado no lo admite, el inconveniente de esta extensa ruta es su lejanía respecto de la línea de fronteras, situación que deja indefensos a los viajeros durante el largo recorrido por las pampas. A menos que –y ésta es la última propuesta del autor- el nuevo camino real fuera custodiado por una línea de fuertes cuya erección implicaría un enorme adelanto de las fronteras rioplatenses, incorporando territorios que permitirían dar desahogo a la expansiva demografía chilena y desarrollar su ganadería. La dificultad entonces se reduciría a convencer a los indios de ceder esos terrenos, lo que Hurtado considera cosa sencilla: “por esta vía se abrirá una loable comunicación, trato y correspondencia con aquellas gentes, que ahora nos son desconocidas y esta misma irá civilizando las que habitan aquellos pagos”. Así, la corona obtendría el dominio de miles de cuadras de tierra y vería incrementarse las posibilidades de explotación minera en la vertiente oriental de la cordillera⁶.

En las reflexiones de Hurtado, el argumento de transitar de Antuco a Concepción y Talcahuano por un camino carretero ya existente tiene un peso decisivo. Los talqueños –sostiene el juez de comercio-, “por más que con celo patriótico se fatiguen”, no disponen de un buen puerto para extraer e introducir

⁶ Reflexiones de Pablo Hurtado, Concepción, 21.7.1805, en AGN IX, 19-7-4. El plan de Hurtado sobre el adelanto de la frontera rioplatense coincide a grandes rasgos con el que había presentado Sebastián Undiano en 1796 y reiterado en 1803: correr las guardias rioplatenses a la ribera septentrional del Río Negro, desde la supuesta confluencia del Diamante con éste –por el oeste- hasta su desembocadura en el Atlántico, cerca del fuerte de Carmen de Patagones. Ambos planes difieren sin embargo en la táctica prevista para sortear la oposición indígena: si Hurtado confía en el efecto civilizador del comercio, Undiano propone cerrar todos los pasos posibles del río Negro para obligar a los indios a ingresar “al país vedado” por los puntos controlados por los españoles. Cercados, los indios de las pampas “o habían de continuar en su conducta pacífica reduciéndose por último a vida social, o habían de repasar el Negro o el Diamante expulsándose a partes más remotas o, de arrostrarse a insultarnos, habían de concluir su vida errante y vagabunda en las puntas de nuestras espadas” (cf. Propuesta de Sebastián de Undiano al virrey Joaquín del Pino, 12.7.1803, en AGN IX, 39-5-5).

mercaderías: el de Nueva Bilbao –actual Constitución-, está cerrado por una barra que no permite el acceso de embarcaciones y lo hace inútil para el comercio con Lima. La alusión de Hurtado a la vana fatiga de los vecinos de Talca por “darnos puerto en sus costas, no teniéndolo”, apunta veladamente a la tarea emprendida por el geógrafo Sourryère de Souillac durante su estadía en la región de Maule: un reconocimiento de los ríos Lontué y Claro para evaluar la posibilidad de desviar las aguas del primero hacia el segundo y hacerlo así navegable hasta Nueva Bilbao, proyecto que sin falsas modestias ponderaba como “la más incomparable obra que jamás se haya ideado o pensado”⁷. Contradiendo a quienes insistían en la dificultad de superar la barra del Maule, Sourryère opinaría que “el puerto de la villa Nueva de Bilbao es la llave de aquel reino, y la ciudad de San Agustín de Talca, la puerta de la capital de Chile” (Sourryère de Souillac 1972f: 565). Frente a intereses regionales tan poderosos y a opiniones autorizadas tan divergentes, la polémica acerca del mejor camino entre Chile y Buenos Aires estaba aún lejos de resolverse.

Encargados de analizar y comentar los diarios de Justo Molina y de José Barros, los comisionados de caminos y navegación del Consulado de Buenos Aires, Julián del Molino Torres y Jaime Llavallol, dictaminaron que, si bien el camino descubierto por Molina era “el más derecho de los que hasta ahora han llegado a nuestra noticia”, no aventajaba a la ruta tradicional de Buenos Aires a Valparaíso, más corta, sin peligro de indios, con menor costo de fletes, menos riesgo de averías y contando en Valparaíso con un puerto bien equipado para transportar mercaderías hacia el Callao dando menos rodeo que si las naves partieran desde Talcahuano. En caso de resolverse a habilitar el camino de Molina, los cónsules proponían un plan de defensa y seguridad que debía preceder al de caminos y que pasaba por avanzar las fronteras chilena y rioplatense hasta la línea que une Penco con el fuerte de Carmen de Patagones, cuyo centro debía caer en la imaginaria confluencia del Diamante y el Negro. Este plan, evidentemente inspirado en el de Undiano, permitiría incorporar unas veinte mil leguas cuadradas, con todas las riquezas y recursos en ellas contenidos. Los indios serían mantenidos a raya mediante la vieja táctica de dividir para reinar: a los pehuenches amigos se les diría “que esta traslación no tenía más objeto que el de defenderlos de sus enemigos los

⁷ Sourryère de Souillac 1972g. El documento original, fechado en Talca el 28.5.1805, figura en AGN IX, 30-7-6. Como salidas al mar alternativas, el geógrafo presentó un itinerario entre Talca y Valparaíso y una estimación de la distancia entre Talca y Concepción (1972d: 526-530).

Guilliches” con lo cual, “en lugar de incomodarse [...] se aprovecharían de [sus aliados españoles] para cometer hostilidades y meter la guerra en los países de sus enemigos”. De este modo, los pehuenches ocuparían territorio huilliche hacia el sur, “y nosotros también nos iríamos extendiendo por Malalque y Balvarco que aquellos irían dejando al norte”⁸.

Lo que la polémica sobre el mejor camino de Buenos Aires a Chile pone al desnudo es que los argumentos comerciales invocados disimulan apenas un explícito proyecto de conquista territorial al este de los Andes, en el cual los grupos indígenas que no fueran vistos como potencialmente funcionales al avance de las fronteras serían percibidos como obstáculos a remover. El debate de fondo, en resumidas cuentas, era sobre la oportunidad y factibilidad de correr las fronteras. Los conocimientos geográficos obtenidos por los viajeros debían servir para fundamentar el mejor trazado de la nueva línea. Estos objetivos no pasarían inadvertidos para los grupos nativos que los exploradores encontrarán en su ruta.

Un regreso desordenado

Cuando los deshielos permitieron transitar nuevamente la cordillera, los expedicionarios iniciaron la vuelta a Buenos Aires. Cerro y Zamudio ya no sería de la partida. El geógrafo asumió el liderazgo definiendo los tiempos y el trayecto a seguir, adelantándose al teniente Esteban Hernández, que se incorporó sobre la marcha (Sourryère de Souillac 1972a: 507). Liberado de la tutela ejercida hasta entonces por sus compañeros de viaje, Sourryère exploró en esta ocasión un boquete más meridional que los de Valle Grande, Planchón y Atuel ya reconocidos. Siguiendo “el camino real que han abierto los talqueños, chillanejos, los de Linares y Cauquenes” para su comercio con los pehuenches dueños del paso, remontó el Maule hasta el portezuelo de Saso. Entrada la primavera, encontró “cubierta de nieve muy gruesa” la senda, a pesar de lo cual estimó que “no tiene tropiezo alguno, y [...] no solamente es para carruaje, componiendo tal cual trecho, sino que lo pueden transitar hasta las señoras, y a pie” (Sourryère de Souillac 1972f: 541 y 1972a: 507). Este paso, que Sourryère bautizó como “de las Damas de Sobremonte”, es el actualmente llamado Pehuenche o del Maule (Lacoste 1998: 56)⁹. Afirmándose

⁸ Informe de Molino Torres y Llavallol, Buenos Aires, 13.10.1805, en AGN IX, 39-5-5.

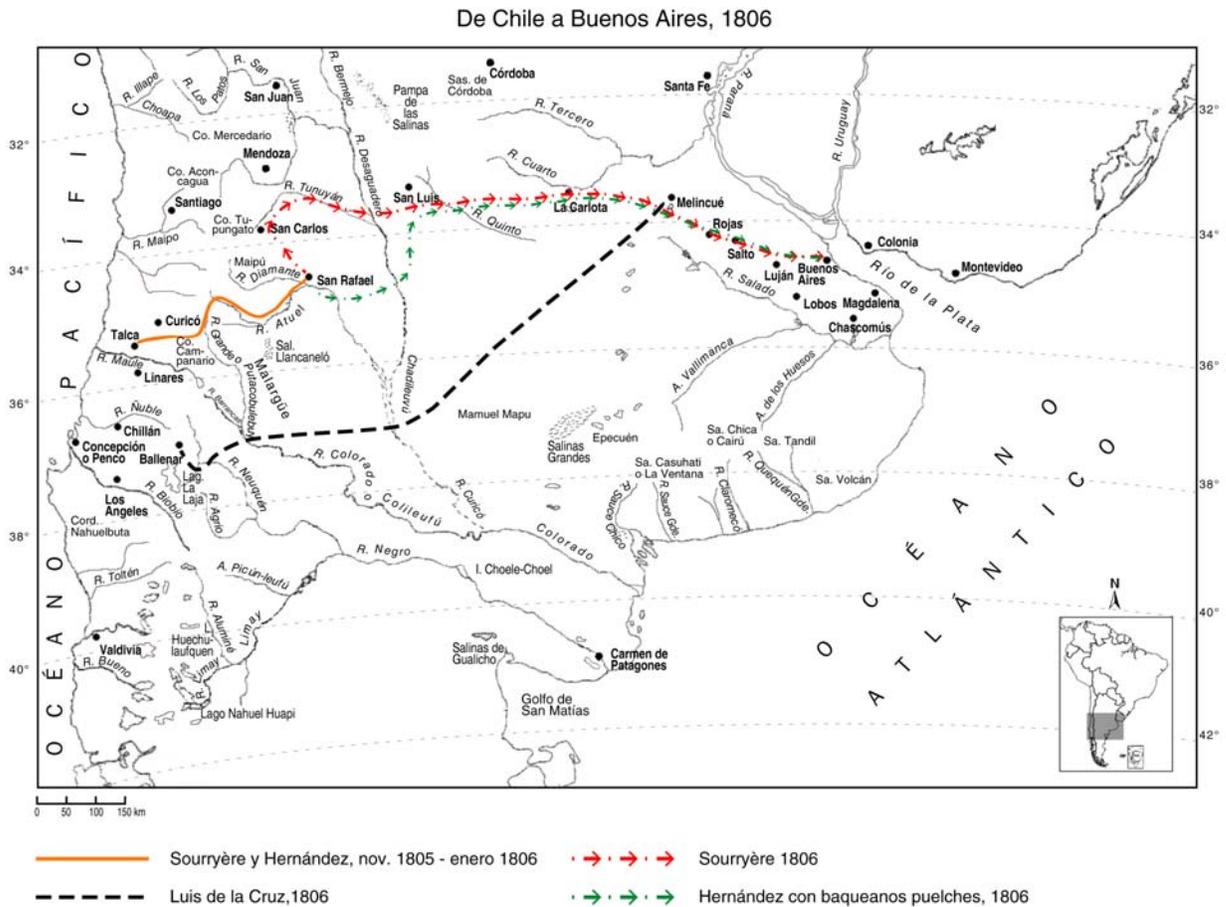
⁹ La ruta por este paso fue inaugurada recién en 1961.

también como “descubridor”, el geógrafo sumaba así un camino más a los ya propuestos por Cerro y Zamudio y Molina.

El boquete del Maule conducía a los toldos del cacique Colipi, quien no había estado presente en el parlamento del río Diamante y se sorprendió ante la intrusión de los expedicionarios, negándoles el paso primero y por fin quitándoles “todo conocimiento del descubrimiento”. El geógrafo se vio “obligado a seguir dichos caciques”, que “no me daban lugar a poderles hablar”, reducido “a seguir la comitiva como si fuera un jornalero, tirando para el norte” en vez de recorrer los sitios que tenía previsto explorar. “Lleno de congojas por no tener las facultades correspondientes para obedecer al señor virrey de Buenos Aires”, Sourryère se alegró por fin al divisar los plantíos y sembrados que rodeaban el fuerte de San Rafael. Desde allí escribiría al virrey ponderando su camino como “infinitamente mejor” que el descubierto por Cerro y Zamudio (Sourryère de Souillac 1972a: 502, 508, 503, 505, 506, 510).

A partir de San Rafael, los expedicionarios se separarían definitivamente. A mediados de febrero, tras reconocer por su cuenta los cursos de los ríos Diamante y Atuel y el Cerro Nevado, Sourryère siguió viaje al fuerte de San Carlos y de allí por el camino de postas hasta Buenos Aires, a la que llegó el domingo de Ramos de 1806 (Sourryère de Souillac 1972a: 516-520). Hernández pasó el verano en el fuerte y reanudó la ruta el 14 de abril, llevando como baqueanos a Guanquenecul y Vicente Goyco, caciques puelches de la frontera mendocina, acompañados de sus mujeres y dos mocetones. Su objetivo era cortar camino entre San Rafael y la frontera puntana, lo que no había logrado hacer en el viaje de ida con el carretón. Siguiendo la orilla del Diamante abajo durante tres días y rumbo luego al nordeste para cruzar la travesía de dos días sin agua hasta el Chadileubú, la derrota de sus baqueanos sería la de los puelches o pampas hacia San Luis, que los caciques no transitaban hacía muchos años. Una vez vadeado el río, “un camino muy espacioso y de muchas huellas” les permitió seguir en línea recta sin encontrar tolderías hasta el fuerte de San Lorenzo, en la frontera puntana. Ese camino ancho, “el mismo que cruza el río Tunuyán [o Chadileubú] en el paso nombrado de los Aucases”- porque allí solían atravesarlo los indios en sus invasiones-, había sido hecho “en el tiempo que hacían sus insurrecciones” en San Luis y Córdoba (Hernández 1972: 22, 33,

34)¹⁰. El testimonio de Hernández confirma el estado pacífico en que se encontraba la frontera: los malones o malocas eran cosa del pasado y la trillada senda no se usaba a ese efecto probablemente desde que los ranqueles firmaran las paces con Córdoba diez años antes. Por último, Cerro y Zamudio regresaría solo a Buenos Aires, sin dejar rastro escrito del trayecto que siguió, que presumiblemente fue el camino de postas.



El viaje de Luis de la Cruz

Al mismo tiempo que Hernández y su partida de blandengues se aventuraban por la rastrillada de los puelches, salía del fuerte de Ballenar o Antuco la más

¹⁰ Con algunas vueltas motivadas por la desorientación de sus baqueanos puelches, el derrotero de Hernández coincide con el que habían informado los pehuenches a Cerro y Zamudio en 1803 (cf. Razón del camino que viene directo de la ciudad de Talca a la Capital de Buenos Aires, escrita por Cerro y Zamudio en Malalque, el 9.10.1803, en AGN IX, 30-7-4).

conocida y mejor documentada de estas expediciones tardocoloniales en tierra de indios: la que conducía el alcalde del cabildo de Concepción, don Luis de la Cruz. “Sujeto instruido y de luces” que sumaba a su formación militar la inquietud por la cosa pública, de la Cruz no había cumplido aún los cuarenta años y decía haber pasado la mayor parte de su vida “en colegio sin nociones de los campos”¹¹. Pero desde inicios de la década de 1790 había recorrido la frontera sur de su país hasta adquirir un cabal conocimiento de la región. Si bien no hablaba el mapudungun, como era el caso de Cerro y Zamudio, Barros y Molina, la gran cantidad de expresiones que salpican su discurso sugiere que debía estar bastante familiarizado con esa lengua. Contaba por añadidura con los servicios de intérpretes como el propio Justo Molina y su hijo, el capitán de amigos Leandro Jara, el teniente de amigos Felipe Mellado, el soldado Pedro Baeza y un cristiano de apellido Montoya al que recurría de preferencia, todos ellos buenos conocedores del universo pehuenche, aunque De la Cruz considerara a estos españoles íntimos de los indios - especialmente a los capitanes y tenientes de amigos-, “gente ordinaria e ignorante, y de pensamientos ridículos [que] les dicen lo que no es, les prometen lo que no les pueden cumplir, les dan una cosa por otra [y] les venden otra por dos tantos más de su valor”. De estas tergiversaciones resultaba que los indios quedarán “descontentos e incrédulos para lo sucesivo” y sintieran recelo contra todo español.

Arma de doble filo de la diplomacia hispano-pehuenche, los lenguaraces son imprescindibles porque conocen a los nativos, “les tienen perdido el miedo y les entienden el idioma” pero al prometer lo que no pueden dar -para mejor pedir-, dejan mal parados a sus jefes y quejosos y reticentes a los indios, quienes por su causa hacen oposición a los proyectos coloniales. Consciente de estos riesgos, Luis de la Cruz estaría muy atento al comportamiento de sus intérpretes y procuraría demostrar con su propio ejemplo que, si la comunicación con los indios quedara en manos de “gentes de bien y de buenos conocimientos y tratos, se introducirían en ellos otros caracteres tan distintos que se formarían nuevos hombres” (Cruz 1969c: 441-442).

Para dar a su misión el mismo rigor científico que pretendía la de los partidarios del paso hacia Talca, de la Cruz viajaba además con un hombre ducho

¹¹ Oficio del comandante Luis de Alava al Consulado de Buenos Aires, 5.11.1805, AGN IX, 39-5-5; Cruz 1969b: 401. Luis de la Cruz nació en Concepción en 1768. Ingresó a las milicias como teniente de caballería en 1791, siendo promovido a ayudante mayor en 1798 y a capitán en 1800, año en que viajó a Buenos Aires cumpliendo una misión confidencial. Tras su viaje a las pampas en 1806 fue ascendido a coronel. Murió en Santiago en 1828 (Carretero, 1969).

en el uso de la brújula y el sextante que determinaría rumbos y calcularía latitudes: el agrimensor Tomás Quesada¹². Incluyendo a sus asociados Angel y Joaquín Prieto, a los soldados y oficiales del cuerpo de dragones, a los peones y arrieros, a los baqueanos y lenguaraces, la expedición de Luis de la Cruz estaba compuesta por una veintena de cristianos que sólo llevaban once pistolas para su defensa¹³. Con tan somero armamento, la primera preocupación del alcalde había consistido en procurarse una escolta de respetables embajadores pehuenches que lo guiaran, lo defendieran de eventuales agresiones y lo recomendaran a los ranqueles, abriéndole las puertas de Mamilmapu. Tras largas negociaciones preliminares, formaron su comitiva los ancianos caciques Payllacura, Puelmanc y Manquel –el gobernador de los pehuenches de Antuco que había acompañado a Molina en la primera etapa de su viaje- y los jóvenes Manquelipe y Mariñán, quienes secundados por sus hijos y mocetones sumaban otras dieciocho personas.

El itinerario de Luis de la Cruz fue prácticamente el mismo que había seguido Molina hasta los toldos de Carripilum en Cura Lauquen, adonde llegó el 6 de junio. Según el testimonio unánime de sus baqueanos, la ruta más corta hacia Buenos Aires arrancaba poco antes, en Meuco, tres jornadas al sur de Cura Lauquen, y llevaba a Loncoaguaca o Cabeza de Buey en una docena de días, pasando por las tierras de Pilquillan y del cacique principal Quilan¹⁴. El alcalde chileno era consciente de que yendo a visitar al cacique gobernador de los ranqueles se apartaba de ese camino directo, pero estimaba esta cortesía imprescindible “por ser [Carripilum] la cabeza principal de estos terrenos” (Cruz 1969a: 239). El desvío valió la pena. Luego de tres días de parlas, no sólo lo convenció de autorizar el paso de comerciantes españoles por sus tierras sino que obtuvo lo que no había logrado Justo Molina un año y medio antes: que el reticente gobernador de los ranqueles aceptara acompañarlo a Buenos Aires a ratificar sus promesas ante el virrey. El 13

¹² Quesada no parece sin embargo haber sido de gran utilidad a Luis de la Cruz, quien al llegar al Chadileubú le propuso que regresara a Chile llevando la primera parte del diario, asegurándole que en adelante él mismo podría calcular los rumbos. Los indios que lo acompañaban se opusieron a que Quesada y el capitán Jara regresaran solos en la antesala del invierno y Luis de la Cruz tuvo que acceder “en que se quedasen” (Cruz 1969a: 219-220). Sin embargo, no volvió a mencionar a Quesada en su diario y, a juzgar por las críticas que recibió con respecto al cálculo de rumbos y latitudes, el aporte científico de éste debe haber sido insignificante.

¹³ Sobre la composición de la partida de Luis de la Cruz, cf. el pasaporte expedido a su nombre por el gobernador intendente de Concepción Luis de Alava el 27.3.1806, en Cruz 1969a: 50; sobre los armamentos, cf. las órdenes dadas por de la Cruz a sus hombres antes de entrar en Mamilmapu (Cruz 1969a: 191).

¹⁴ En el ejemplar del diario de Luis de la Cruz existente en AGI Chile 179 el nombre de este cacique es Quilan; De Angelis lo transcribe sistemáticamente como Quillan.

de junio emprendieron la marcha y al cabo de tres semanas estuvieron en Melincué. Allí se enterarían de una noticia inesperada que trastocaría por completo sus planes: pocos días atrás, los ingleses habían tomado la capital del virreinato y Sobremonte había huído a Córdoba¹⁵. Escéptico en un principio, Luis de la Cruz perdía con este golpe del destino no sólo toda credibilidad ante los caciques que lo escoltaban sino los medios materiales con que recompensarlos por haberlo acompañado:

Ya es de suponer la confusión en que me vería: hecho cargo de una parcialidad de indios, tener que mantenerlos, y una larga comitiva sin caballerías ni otros auxilios, en tierras extrañas, y con mis intereses perdidos en Buenos Aires [...] con los que contaba para mi subsistencia y regreso (Cruz 1969a: 365-366).

En vez del ingreso triunfal a Buenos Aires que imaginaba, el desdichado Luis de la Cruz debería dar explicaciones a sus escoltas y alentarlos a probar su fidelidad en esa hora aciaga ofreciendo “sus fuerzas, en prueba de la buena amistad y unión que tenían pactada conmigo” para hacer entender a los ingleses “que en ellos jamás encontrarán hospitalidad ni alianzas, respecto a que se han introducido en contra de sus amigos y españoles compatriotas” (Cruz 1969a: 367)¹⁶. Mientras el chileno incitaba a sus indios a luchar por el rey, cundían las deserciones entre los blandengues que habían ido a defender la capital: “todos confirmaban la pérdida de Buenos Aires, y añadiendo que ya no había rey, ni jefes. Se puso tan insolente este pueblo que ya ninguno quería obedecer al comandante. Ya me fue preciso creer en la desgracia...”. Incapaz de seguir solventando los gastos de su escolta hasta Córdoba y suponiendo que el virrey no tendría tiempo para recibir a los caciques ni recursos para agasajarlos, el chileno debió resignarse a dejar partir a “sus” pehuenches en una despedida desgarradora: “ni ellos ni yo podíamos contener las lágrimas, en tanto extremo que me fue preciso salirme para afuera, porque ellos tienen a mal signo el llorar antes de partir”. Cuando llegó su turno, Carripilum se despidió “con su acostumbrada arrogancia”, pidiéndole que reiterara al virrey la

¹⁵ Los indios se enterarían de hecho de estas novedades antes que el propio Luis de la Cruz, que se negaba a creer los primeros rumores y testimonios que oía (cf. Cruz 1969a: 364-368).

¹⁶ Considérese que, apenas concretada la reconquista, el Cabildo de Buenos Aires recibió un ofrecimiento de 16 caciques de las pampas, “prontos a franquear gente, caballos y cuantos auxilios dependiesen de su arbitrio para que este Ilustre Cabildo echase mano de ellos contra los Colorados”, oferta reiterada el 15 de septiembre por el cacique pampa Catremilla, quien anunció que “habían hecho paces con los Ranqueles [...] bajo la obligación estos de guardar los terrenos desde las salinas hasta Mendoza e impedir por aquella parte cualquier insulto a los cristianos”, y nuevamente el 22 de diciembre por diez caciques que prometieron poner a disposición del Cabildo 20.000 guerreros y 100.000 caballos (cf. Zerda 1934: 56, 57, 59).

validez de sus promesas y le recordara de paso las responsabilidades materiales que debía asumir hacia sus “hijos” ranqueles. Carripilum hacía valer

... que no hay otro nombre como el mío y que monté a caballo para venir a conocerlo y por buscarlo como a padre. Que yo no tengo sino una sola palabra, y lo que una vez digo y prometo lo sé cumplir [...] pero adviértele que me tenga lástima, que soy pobre, que tengo hijos, y que me haga algún obsequio, que de todo necesito y sabré corresponder sus finezas (Cruz 1969a: 369, 374).

Acompañado por un yerno y un mocetón de Carripilum, Luis de la Cruz se encontró por fin con Sobremonte en Córdoba el 25 de julio. El virrey aseguró a los emisarios ranqueles que en cuanto se reconquistase la capital mandaría llamar a Carripilum “para merecer el gusto de conocerlo y conferenciar con él sobre la importancia del proyecto que me hizo venir por sus tierras” (Cruz 1969a: 379)¹⁷. Pero los hilos de la historia no estaban ya entre sus manos: el 4 de agosto, Santiago de Liniers desembarcaba en Las Conchas y el 12 lograba expulsar a los ingleses de la capital, ganando de mano a Sobremonte que marchaba con el mismo propósito desde Córdoba. Acompañando al inútil ejército del virrey, Luis de la Cruz entró a una Buenos Aires liberada de invasores y convulsionada por los últimos acontecimientos¹⁸. Allí se dedicó a terminar la redacción de su largo diario y de sus dos apéndices, el primero de contenido netamente geográfico - la *Descripción de los terrenos que se comprenden en los Andes poseídos por los peguenches y los demás espacios hasta el río de Chadileubú*- y el segundo de carácter etnográfico - *Tratado importante para el perfecto conocimiento de los indios peguenches, según el orden de su vida*-, textos que pondría a disposición del Consulado de Buenos Aires. Sus detallados informes serían pronto examinados por los comisionados de caminos y navegación, Jaime Llavallol y Julián del Molino Torres, quienes ya se habían pronunciado sobre los de Justo Molina y José Barros. Los comisionados emitieron un dictamen sumamente crítico acerca del mapa elaborado por don Juan Alsina, un

¹⁷ Inmediatamente, Sobremonte escribió al cabildo de Mendoza que acababa de tener de parte de “Carripilun, el más autorizado de los caciques” pruebas “de su amistad y correspondencia con las fronteras” (Oficio de Sobremonte al Cabildo de Mendoza, 28.7.1806, en AHN 52/118).

¹⁸ En Buenos Aires se encontraba también José Santiago de Cerro y Zamudio, reclamando ante la Junta Superior de Real Hacienda que se le remunerara el descubrimiento de su camino. El chileno se había hecho notar por su conducta grosera: “insultó a Bernal varias veces en la calle y en su casa del modo más cruel [...] ahora es regular que siga con los mismos improperios”, lo que subraya una faceta de su carácter ya puesta en evidencia en los sucesivos altercados que había protagonizado con Hernández y Sourryère de Souillac el año anterior (cf. oficio de Lucas Núñez y Cubero a Sobremonte. Buenos Aires, 28.9.1806, en AGN IX, 39-5-5).

ex-maestro de la Academia de náutica que, sin haber viajado con de la Cruz, lo dibujó de modo aproximativo a partir del derrotero mencionado en el diario (Llavallo y Molino Torres 1972: 62)¹⁹. Restando todo mérito a las observaciones del alcalde chileno, Llavallo y Molino Torres concluyeron que “del diario, del tal mapa y de los nuevos alegatos de don Luis de la Cruz resulta más confusión que luz a nuestra geografía interior”, por lo que “sería utilísima una expedición científica destinada a este objeto” (Llavallo y Molino Torres 1972: 81). Pero más allá de sus apreciaciones sobre lo que debía ser la cartografía de los territorios recorridos, no se pronunciaron sobre la practicabilidad del camino ni lo compararon con los demás.

De todos modos, frente a los acontecimientos desatados por las invasiones inglesas, la cuestión de la comunicación con Chile había quedado relegada a segundo plano. Completamente desacreditado por su apresurada huida a Córdoba, Rafael de Sobremonte sería destituido el 10 de febrero de 1807. Con la flota británica siempre presente ante las costas del río de la Plata y un sistema defensivo que había mostrado sus debilidades, el virrey Liniers tendría otras prioridades. Dadas las circunstancias, la rica documentación producida por Luis de la Cruz quedaría condenada a juntar polvo hasta que la rescatara del olvido Pedro de Angelis tres décadas después. Tras el accidentado fin de su expedición y la pésima recepción de su diario por la comisión del Consulado imaginamos sin dificultad su regreso a Chile, con pena y sin gloria, y su amargura al no poder cumplir las

¹⁹ Los “expertos” del Consulado, cotejando este diario con los de Justo Molina y el piloto Basilio Villarino, los de las expediciones de Amigorena en la década de 1780, los de los capitanes de amigos Francisco Barros y Francisco Esquivel Aldao al Neuquén y la obra del jesuita Thomas Falkner -pero sin aludir siquiera a los diarios de Cerro y Zamudio, Sourryère de Souillac y Esteban Hernández, que no parecen haber leído- cuestionaron duramente a Luis de la Cruz. Sus críticas apuntaban a observaciones empíricas que la ciencia geográfica aún no había legitimado: que el río Cobuleubú – que es el nombre mapudungun del Colorado- desembocaba en el Atlántico al norte del Negro; que el Chadileubú era un río distinto del Diamante y que su curso se perdía por sumersión antes de desembocar en el Negro, lo que desmentía al piloto Villarino, quien creía haber reconocido la confluencia del Diamante y el Negro. Se le reprochó la ubicación inexacta en el mapa de la guardia de Melincué y de las lagunas de Guanacache, el no incluir observaciones de latitud y el fiarse en “los dichos de algunos indios” (Llavallo y Molino Torres 1972: 55-60). En respuesta a estas críticas, Luis de la Cruz admitió varios errores del mapa, de los que no era responsable, y subrayó la validez de su experiencia de terreno frente a la arrogancia de quienes pretendían establecer verdades geográficas sin salir de sus gabinetes: “¿Cómo podrá deducirse de esos errores que no sea cierta la existencia de Neuquén, de Cobuleubú, Chadileubú y de los muchos arroyos que dan agua a estos ríos? ¿Cómo podrá dudarse de esta verdad, cuando los palparon los brazuelos de mis caballos, sus aguas saciaron mi sed, la sonda probó su plan, la cuerda midió sus anchuras, mis ojos vieron su curso, y muchas partes de sus formaciones, y toda mi comitiva de indios y españoles son testigos oculares de estos objetos?”. A la autoridad de los mapas y de las opiniones consagradas, de la Cruz oponía la de la experiencia directa de españoles e indios, que le permitía asegurar –aunque no lo hubiera constatado *de visu*- que las aguas del Chadileubú se perdían en la laguna de Urre-Lauquen y que el Cobuleubú no era otro que el Colorado (Llavallo y Molino Torres 1972: 63, 68, 69).

promesas hechas a los caciques de su escolta. Luis de la Cruz no volvería a ocuparse de cuestiones indígenas. Según Pedro de Angelis, al estallar las revoluciones de la independencia se sumó a las filas patriotas, lo que tras el desastre de Rancagua le valió la deportación a la isla de Juan Fernández hasta el triunfo de San Martín en Chacabuco. El chileno se enrolaría en el ejército libertador durante la campaña al Perú y desempeñaría importantes funciones políticas en el Chile republicano²⁰.

Es poco probable que esos tardíos reconocimientos borrarán de su ánimo la desazón por el triste fin de su expedición y la certeza de que, pese al cuidado con que había manejado la relación con los indígenas, Manquel, Puelmanc y sobre todo Carripilum probablemente lo terminarían viendo como un *winka* más, tan poco digno de crédito en sus ampulosas frases acerca de la bondad paterna del soberano como el más crápula de los renegados que se colaban en sus tierras. Varias cosas habría aprendido el informado Carripilum con tal experiencia: esos cristianos que se presentaban como obedientes hijos de un rey poderoso y magnánimo también conocían las disensiones internas, la insubordinación y el caos; el poder del soberano tenía límites y estaba jaqueado no sólo por sus enemigos externos sino por sus propios díscolos vasallos, que huían ante el peligro como tropilla de yeguas espantadas; por fin, por más diferencias que presentaran unos y otros en su trato y apariencias, los *winkas* no tenían “una sola palabra” sino tantas como labios las emitieran, todas igualmente volátiles. El viejo cacique guardaría esas constataciones en su memoria y las tendría en cuenta en sus ulteriores tratos con los cristianos.

El camino del comandante Teles Meneses

Podría pensarse que la agitación política que sucedió a las invasiones inglesas y la falta de opiniones concluyentes con respecto a la geografía de las pampas y a la viabilidad de sus rutas interiores habían dado definitivamente por tierra con el proyecto de comunicación transcordillerana entre Chile y Buenos Aires. Sin embargo, esa inquietud no desapareció del todo. A principios de 1808, el comandante de frontera Miguel Teles Meneses fue solicitado para averiguar qué distancia había desde la junta del Diamante y Atuel “a las naciones de Osorno,

²⁰ Notas al viaje de Luis de la Cruz, en *CODRHRP* 2: 44.

Muluches, Imperial, Valdivianos y demás de las costas del mar chileno” y si era posible hacer transitable para carretas el camino al boquete cordillerano hacia Talca. En su respuesta, excusándose por su franqueza, Teles Meneses es categórico:

El gobierno de Concepción tiene un grande interés en apropiarse este descubrimiento, y por lo mismo no deben parecer extraños los esfuerzos que ha hecho por realizarlo. El comisionado don Santiago de Zerro y Zamudio era seguramente el hombre menos a propósito para esta insuperable empresa. La manejó tan mal como era de creer, y sin embargo su interés personal lo precipitó al extremo de intentar fascinar la superioridad con mentidas relaciones y soñadas esperanzas. Este ha sido el origen de tantas discusiones y de la oscuridad con que hemos visto tratado un punto tan obvio.

El camino de ruedas hasta el boquete de Talca –asegura Teles Meneses– existe, en efecto, pero “se halla dominado por los Ranquelches, Puelches y Guiliches que jamás consentirán el tránsito de Españoles” por lo que se lo debe considerar como impracticable, “pues no siéndonos lícito usar de la fuerza, no hay medio para asegurarnos su posesión”. Se trata evidentemente del que transitaron Molina y Luis de la Cruz desde el paso de Antuco. La alternativa a ese camino es otro que se aproxima al que había seguido el teniente Esteban Hernández con sus baqueanos puelches. El ingenio del comandante Teles Meneses había permitido sortear su mayor obstáculo, modificando el paisaje hasta nuestros días:

La única dificultad que se ofrecía en este camino era la enorme travesía sin agua que había desde la laguna del Agua Dulce hasta el fuerte de San Rafael, pero ésta ya no existe. Desde el momento en que se me encargó de la comandancia de esta frontera, dediqué mis conatos no sólo a los deberes de mi empleo, sino también a todo cuanto pudiera ser útil al Estado. Miraba con dolor perderse las aguas del caudaloso río Diamante, y a fuerza de investigaciones personales, encontré un punto, distante diez leguas de San Rafael corriendo al este, en que podía darse un piquete al río. Puse en planta mi pensamiento, venciendo inmensas dificultades, y por fin tengo la más viva de las complacencias en asegurar a Vuestra Señoría que ya no existe la gran confluencia de los ríos Atué y Diamante: las aguas de éste abandonaron su formidable caja y han enriquecido con su caudal cincuenta leguas de la espantosa travesía que ya está reducida a solas doce leguas. No tardarán las aguas en vencer los cortos escollos que les presentan algunos arenales y tal vez antes de seis meses las aguas del famoso Diamante correrán unidas a las del río Tunuyán [o Chadileuvú].

La propuesta de Teles Meneses, a quien debemos la actual trayectoria del Diamante, era que las carretas transitaran por el camino real desde Buenos Aires al Bebedero, que siguieran el curso del Tunuyán hacia el sur hasta el nuevo lecho del Diamante y que lo remontaran hasta diez leguas antes del fuerte de San Rafael, para cruzar la antigua caja del Diamante, vadear el Atuel y seguirlo río arriba hacia el boquete a Talca. Con esta nueva ruta, los habitantes de Buenos Aires y Córdoba podrían llevar fácilmente sus ganados a Talca y Curicó y “nuestros amigos los Pehuenches y Puelches, actuales poseedores de parte de este camino, se acostumbrarían más y más a nuestro trato, irían conociendo sus ventajas y se dispondrían a formar una parte integrante de la gran monarquía española”²¹.

Estas son las últimas noticias que tenemos acerca del proyecto de comunicación entre Chile y Buenos Aires a través de las pampas y la cordillera. La revolución de Mayo, las guerras de la independencia y los conflictos civiles que desgarraron al país en los años siguientes postergaron indefinidamente un plan de integración económica y de solapado avance territorial que requería de cuantiosos fondos, de voluntades políticas conjugadas en Chile y el Río de la Plata y de una política coherente y sostenida de relación pacífica con los indígenas de la frontera sur, basada en la negociación diplomática y en la continuidad de los personajes encargados de ejecutarla. Tras el sacudón inaugurado por las invasiones inglesas y el definitivo desmoronamiento del orden colonial, ninguna de esas condiciones se cumpliría. Don Miguel Teles Meneses ya no estaría para presenciar la caótica emergencia de una nueva era de relaciones interétnicas. Extenuado por los trabajos de erección del fuerte de San Rafael y dolido de dejar esa tarea inconclusa, falleció en Mendoza el 13 de enero de 1810²².

Parlamentos, tratados y protocolos nativos en la diplomacia interétnica

Desde que Sergio Villalobos destacara la importancia en Chile de los parlamentos como “modalidad más importante del trato con los indios” a partir de la segunda mitad del siglo XVII, estos encuentros diplomáticos han despertado el

²¹ Oficio de Miguel Teles Meneses al gobernador Intendente de Córdoba desde Mendoza, 25.9.1809, en AHC Gobierno, Caja 31(1809), Legajo 17.

²² Oficio de José de Suso a Joaquín de Soza y Lima. Mendoza, 15.1.1810, en AHC, Caja 32 (1810), Legajo 6.

interés de numerosos estudiosos que los han interpretado de muy diversas maneras. Aunque niega a los nativos la condición de nación, y por ende la de sujetos políticamente soberanos, Villalobos considera que los parlamentos eran la evidencia de que el Estado colonial aceptaba “la existencia de unos indios libres”. A sus ojos, estos cónclaves surgían de la iniciativa colonial: eran los españoles quienes “llevaban la voz cantante”, quienes proponían y explicaban las condiciones de las paces, las cuales quedaban reflejadas en el articulado de los tratados. La validez de tales acuerdos, sin embargo, solía ser efímera porque “muchos caciques rompían la paz al poco tiempo” (Villalobos 1982: 46-47). Esta imagen de negociaciones fomentadas por el Estado colonial para imponer una paz que los indígenas serían los primeros en violar es asumida generalmente por los historiadores de la escuela de estudios fronterizos que comparten con Villalobos la tendencia a evacuar la agencia indígena de sus textos, como no sea para presentarla en términos desfavorables, cuando no abiertamente racistas²³.

Concentrándose en los documentos escritos que encarnaban para la parte blanca el resultado central de las negociaciones, el jurista argentino Abelardo Levaggi considera al tratado de paz como instrumento fundamental de las relaciones diplomáticas entre el Estado –colonial e independiente- y las “comunidades indígenas libres”. Enraizado en la tradición pactista medieval, el tratado sería la expresión “de un Derecho especial, *ad hoc*, de naturaleza sinalagmática [o bilateral], basado en el de gentes, que se adecuó al tipo de relaciones al que estaba destinado” y que el autor no parece considerar influenciado por el derecho consuetudinario indígena (Levaggi 1993 y 2000: 18-19)²⁴.

Varios trabajos posteriores cuestionan estos enfoques: inspirándose en la *Microfísica del Poder* de Michel Foucault, Guillaume Boccara propone ver al parlamento como uno de los dispositivos de poder que, junto con la misión, el comercio controlado y la escuela de indios, fueron utilizados por la corona española

²³ Cf. Aldunate del Solar 1982: 76. Méndez Beltrán (1982: 111) atribuye la iniciativa de los parlamentos a principios del siglo XVII al padre Luis de Valdivia, quien habría logrado que los araucanos dejaran de lado su “larga tradición de agresividad y enfrentamiento hacia los españoles” para adoptar paulatinamente las relaciones pacíficas. Para una sustanciada crítica de los supuestos ideológicos que subyacen a la labor de la escuela de estudios fronterizos, cf. Boccara 1998a: 182-200 y Zavala 2000: 14.

²⁴ Lo mismo se puede decir del historiador español Carlos Lázaro Avila, que subsume al parlamento en el tratado, considerándolos virtualmente sinónimos, y rastrea sus orígenes exclusivamente en las prácticas españolas de acuerdos con indígenas en zonas de guerra fronteriza sin tomar en cuenta las prácticas nativas de resolución de conflictos (Lázaro Avila 1998: 32-35).

a partir de mediados del siglo XVII para informarse sobre lo que sucedía tierra adentro, regularizar las misiones y vigilar a los indios, en una lógica etnocida de asimilación-civilización (Boccaro 1998b: 31, 34 y 1998a: 201, 205). El dispositivo de los parlamentos tendía “a incitar a los indios a actuar en un sentido determinado, a informarse acerca del estado de las comunidades indígenas, a regular los conflictos inter-mapuche, a definir normas comerciales, jurídicas, políticas, religiosas y socioculturales y a operar una reestructuración del espacio sociopolítico indígena” (Boccaro 1998a: 226)²⁵. A un planteo similar llegan Claudia Briones y Morita Carrasco, para quienes los tratados coloniales buscaban ordenar la convivencia reconociendo dos esferas relativamente autónomas aunque asimétricamente relacionadas, y respondían a una estrategia que las autoridades consideraban “la manera menos costosa de ejercer un derecho de conquista que conceptualmente no se cuestiona” (Briones y Carrasco 2000: 39).

Si estas observaciones son ciertas en lo que respecta a la intencionalidad de los actores estatales de las relaciones diplomáticas hispano-indígenas, ¿qué se observa si cambiamos nuestro punto de vista para situarnos en la perspectiva aborígena? ¿Cómo eran percibidos estos mecanismos de relación interétnica por los nativos que participaban en ellos? “El parlamento –opina Jorge Pinto- tenía la virtud de contener las lógicas de las dos sociedades que entran en contacto”, la de una sociedad indígena ágrafa que a través de la “parla” rescata el valor de la palabra y la de una sociedad escritural que registra en “actas” los acuerdos alcanzados (Pinto Rodríguez 1996: 29). “Las prácticas diplomáticas indígenas –propone el argentino Maximiliano Gregorio-Cernadas, incluyendo en esas prácticas la oratoria, los tratados y el comercio fronterizo- no cumplían una función marginal [...] pues formaban parte de una red descentralizada y dispersa de relaciones, o mejor dicho, de un sistema de centros múltiples, variables, diversos e interconectados”, sistema al que los nativos aportaron sus propios modos de comunicación, “sus mensajes esotéricos, su meticuloso protocolo, sus artes, sus rituales y su lenguaje corporal,

²⁵ Pese a su acertada crítica a la escuela de estudios fronterizos por no integrar al sujeto indígena en la reconstrucción del complejo fronterizo, Guillaume Boccaro incurre a mi juicio en una omisión comparable al abordar los “dispositivos de poder disciplinarios” exclusivamente como “nuevas técnicas, modernas, de subordinación de los indios [...] que buscan la imposición arbitraria de un arbitrario socio-cultural (por los medios sutiles de la política)” (Boccaro 1998a: 201. Si los vemos desde este único ángulo, no comprendemos porqué los indígenas demandan con insistencia la implementación de varios de esos dispositivos -comercio, parlamentos, capitanes de amigos, caciques gobernadores-, que esperan poder movilizar en su propio beneficio y que marcan con una impronta culturalmente nativa.

pero muy especialmente su lengua y su formidable oratoria”. Entendiendo la negociación diplomática como un proceso complejo que no se limita al contenido de un texto escrito e interpretado por una sola de las partes, Gregorio-Cernadas considera los tratados como uno de los tres lenguajes básicos en que ésta se expresa: “1) el contacto verbal (del cual los araucanos fueron maestros finísimos); 2) el ceremonial o protocolo (también empleado sutilmente entre los araucanos) y 3) la negociación escrita, que incorporó una nueva dimensión a las relaciones pampeanas” (Gregorio-Cernadas 1998: 64, 67). Al contemplar los aspectos orales y ceremoniales que eran centrales en los parlamentos, esta perspectiva resulta enriquecedora.

Es la vía que sigue el antropólogo chileno José Manuel Zavala, quien se fija como objetivo superar la perspectiva unidireccional con la que habitualmente se enfocan los dispositivos coloniales de dominación y considerar en cambio su carácter interactivo. Así, el parlamento, esa “institución de contacto que se supone española” resultaría ser “el fruto de un compromiso interétnico que no afectaba la situación de no dominación en la que se encontraban los mapuche en el siglo XVIII”. En los parlamentos, el aspecto jurídico formal tan destacado por los europeos –el tratado, sus artículos o “capítulos” y la ratificación pública que lo acompañaba- “no era sino un componente entre los menos importantes del evento”, que constituía un acontecimiento social, político y económico de primer orden, un espacio privilegiado para el contacto y la comunicación interculturales, en el que cobraban singular importancia elementos rituales, discursivos y de prestigio mucho más próximos a las formas de negociación indígena que a la tradición diplomática occidental. Esta constatación lleva a Zavala a definir al parlamento como “institución híbrida y transcultural [...] resultado de un cierto compromiso cultural entre los dos actores étnicos”, que se convirtió en “instrumento de contacto utilizado también por los mapuche para entrar en relación con los españoles según sus propios criterios” (Zavala 1998: 185, 188; 2000: 127-143). Mi propio trabajo sobre los parlamentos en el área mendocina (Roulet 2004), donde los acuerdos orales tenían por lo menos tanta validez como los que se fijaban en la letra de los tratados y donde las relaciones políticas entre los contratantes se expresan en el lenguaje del parentesco, me lleva a coincidir con Zavala.

Condicionados por la naturaleza misma de nuestras fuentes, estamos habituados a ver los parlamentos y los tratados como instrumentos típicos de las

relaciones interétnicas en el ámbito de la frontera²⁶. Pero los diarios de viaje que estamos analizando describen diversos encuentros diplomáticos que tenían lugar en las tolderías, allá donde no llegaba la autoridad estatal y eran las sociedades nativas las que dictaban los términos de contacto e imponían sus códigos y conductas a los forasteros. Estas prácticas tendientes a regular las relaciones entre los viajeros y sus anfitriones autóctonos nos permiten inscribir ambas instituciones en una dinámica de relación con el Otro de matriz básicamente indígena, reveladora de tradiciones diplomáticas muy elaboradas en las que el parlamento y los acuerdos escritos que eventualmente se suscribieran no serían sino momentos particulares. Instancias de gran importancia simbólica, desde ya, pero que debían ser precedidas y seguidas de procedimientos escrupulosamente pautados investidos de análoga trascendencia. Esta dinámica puede ser sistematizada en lo que llamo “protocolos de tierra adentro”. Es decir, una serie de reglas de etiqueta desglosadas en un *continuum* de instancias sucesivas, que a menudo resultan soslayadas en nuestros documentos y que a veces fueron parcialmente omitidas en la práctica, por desconocimiento o mala fe, generando reacciones indígenas que nos ilustran acerca de su importancia²⁷.

Los protocolos de tierra adentro regulan el comportamiento esperado de parte de quien ingresa en territorio ajeno con finalidades pacíficas. No todos los viajeros estaban familiarizados con esas prácticas, por lo cual advertimos en nuestras fuentes un permanente esfuerzo pedagógico de los caciques para explicar las conductas que esperaban de ellos, dándoles de paso su propia visión acerca de los términos en los que consideraban posible coexistir respetando las respectivas diferencias culturales. Estas formalidades protocolares se pueden descomponer en una serie de etapas o momentos: 1) las presentaciones; 2) la escolta familiar; 3) el anuncio de la llegada; 4) las ceremonias de recibimiento; 5) las parlas; 6) la distribución de regalos; 7) la incorporación del Otro mediante un parentesco real o simbólico; 8) el cumplimiento de las promesas.

A través del análisis de los diarios de viaje, veamos cómo se cumplían tales etapas, en qué medida fueron conscientes nuestros expedicionarios de esas arraigadas prácticas consuetudinarias y cómo se adaptaron a ellas.

²⁶ Para un completo análisis de las formas de negociación política prehispánicas y de la adaptación de los españoles a esas prácticas, que incluían aspectos rituales, económicos y verbales, en el marco de los parlamentos fronterizos, véase Zavala 2000: 128-145.

²⁷ Mi categoría de protocolos de tierra adentro se inspira en la descripción de los *treaty protocols* que propone Daniel Richter para el período colonial norteamericano (Richter 2001: 135-150).

a) Las presentaciones

Tierra adentro, esa extensión inconmensurable y desconocida que los ideólogos del siglo XIX describirían como un “desierto”²⁸, no estaba despoblada ni carecía de dueños. Quienes se internaban en ella sin ser invitados, sin guías nativos ni vínculos previos con la sociedad aborigen cuyo territorio hollaban, eran considerados intrusos potencialmente riesgosos y, dada la insalvable distancia social existente, se exponían a las formas más drásticas de la reciprocidad negativa. Es decir, la apropiación egoísta obtenida por subterfugios o mediante la fuerza, que se traduce en regateo, estafa, robo, cautiverio e incluso en asesinato²⁹.

Las presentaciones tienen por lo tanto la finalidad de crear o reactualizar la relación social gracias a la cual quedará suprimida la reciprocidad negativa, dando seguridades al viajero de que su vida y sus bienes serán protegidos durante el trayecto. José Santiago de Cerro y Zamudio lo tenía muy claro cuando, en 1803, antes de salir de Buenos Aires, solicitó al virrey que lo recomendara “al cacique más inmediato de nuestra frontera con objeto de que lo acompañe hasta el río Diamante” y cuando, al año siguiente, decidido a ingresar a Mamelmapu desde el territorio pehuenche pidió al gobernador intendente de Concepción que congregara en la plaza de los Angeles a los caciques pehuenches amigos para hacerles presente su persona e informarles “que debo internarme por sus tierras a reconocer los pasos por donde los Guilliches sus enemigos introducen a la plaza de Valdivia los ganados vacunos”³⁰.

²⁸ Sobre la resignificación decimonónica de los territorios indígenas pampeanos y patagónicos como “desierto” véanse Navarro Floria 2002b, Gutiérrez 2003 y Roulet y Navarro Floria 2005.

²⁹ Sigo aquí la definición de reciprocidad negativa dada por Sahlins, quien subraya que en sociedades regidas por el parentesco y organizadas por la reciprocidad, la distancia social –es decir, la distancia de parentesco– es también una distancia moral: “los que vienen de lejos son peligrosos y no merecen ningún tipo de consideraciones morales” ya que el “no pariente” lleva implícito la negación de la comunidad (o del tribalismo); a menudo es un sinónimo de ‘enemigo’ o ‘extraño’ y las normas de conducta que se aplican son relativas y situacionales, dependiendo de quién sea el ‘otro’” (Sahlins 1983: 209, 215, 218).

³⁰ Oficio del consulado al virrey del Pino. Buenos Aires, 7.6.1803, en AGN IX, 39-5-5 y carta de Cerro y Zamudio al gobernador Luis de Alava. Concepción, 12.1.1804, en AGN IX, 30-7-4. El virrey escribió en efecto un pasaporte para Cerro y Zamudio solicitando “al cacique amigo a quien entregare esta carta que atienda y auxilie [al comisionado]”, prometiéndole que “a proporción del esmero que ponga en desempeñar este encargo [...] será el que experimente en la retribución de él” (pasaporte dado por el virrey del Pino a Cerro y Zamudio. Buenos Aires, 14.6.1803, en AGN IX, 39-5-5). Como vimos, los blandengues que debían escoltarlo se negaron a ingresar tierra adentro y Cerro y Zamudio tuvo que volver por la línea de fronteras.

Si bien Cerro y Zamudio desistió finalmente de viajar a los Angeles, esa junta sirvió para presentar a Justo Molina como comisionado del gobernador Alava ante los pehuenches. Lo interesante del caso es que Molina ya era “muy conocido y amistado con los principales de ellos”, es decir que la relación social con los indios de la cordillera preexistía, pero sin la sanción que brindaban el mandato del gobernador y las ceremonias apropiadas no bastaba para habilitarle el paso³¹.

En ocasión de las presentaciones, el protocolo nativo exigía en primer lugar que estuvieran en persona las máximas autoridades fronterizas, es decir no sólo el comandante del fuerte local sino el comandante general de frontera y no sólo los caciques de segundo rango sino el cacique gobernador, así como los intermediarios oficiales en los contactos interétnicos. Los pehuenches se lo hicieron notar a Luis de la Cruz cuando llegó al fuerte de Ballenar con apenas un teniente de dragones, “oficial más a propósito que se encontró en aquella plaza”. A través de su portavoz, le hicieron decir “que faltando en el congreso su gobernador Manquel, nada podían resolver ni hablar en la materia”. Al día siguiente, luego de la llegada de éste, pusieron “el reparo de no ver la persona del gobernador intendente, o del comandante de los Angeles en la junta, y la del comisario o lengua general, *intérpretes necesarios por costumbre para parlamentar*, y que por ese defecto *más bien esperarían a que viniesen que quebrantar un antiguo uso*” (Cruz 1969a: 51, 56 y 57; la cursiva es mía). Los hábitos forjados en el *middle ground* se invocan aquí como vieja tradición que no admite excepciones. De la Cruz tuvo que explicar que aquellos individuos, lamentando no “tener el gusto de ver a sus Peguenches amigos”, estaban en esos días parlamentando con los huilliches en el fuerte del Nacimiento. Incluso con esta disculpa, debió esmerar sus argumentos para convencerlos de llevar adelante la parla. Dado que en el mes de noviembre se había realizado una junta en Los Angeles con el comandante de aquel fuerte, “este congreso –razonó el alcalde- no debía reputarse como junta parlamentaria, sino *como una ceremonia solemne para que me recibiesen en sus manos* los que me debían acompañar hasta Buenos Aires” (Cruz 1969a: 58; la cursiva es mía). El alcalde pretendía que la presentación formal había tenido lugar meses antes, contando con los actores apropiados según la tradición diplomática nativa y que sólo

³¹ Carta del gobernador Alava al Consulado de Buenos Aires. Concepción, 21.3.1804, en AGN IX, 30-7-4.

la ceremonia de entrega había quedado pendiente para cuando se verificara la partida, lo que ya no requería de todo el elenco presente en la junta previa.

En segundo lugar, el protocolo indígena exigía que durante la presentación se hiciera explícito el motivo del viaje. Nadie podía ingresar tierra adentro porque sí, de paseo. Era necesario tener una buena razón para cruzar la frontera, una razón que aparejara beneficios para los dueños del territorio. La enunciación de los motivos del viaje era una cuestión delicada ya que, como vimos, los expedicionarios manejaban una doble agenda: de cara a los indios afirmaban que no pretendían sino abrir el camino más corto a Buenos Aires mientras que de hecho contemplaban reconocer los sitios propicios para adelantar la frontera³². La finalidad manifiesta del viaje se hacía entonces explícita no sólo verbalmente sino también por escrito, mediante los pasaportes que los viajeros llevaban para leer a los caciques en cada etapa del trayecto. Estos documentos permitían a los indios reconocer al viajero como enviado de las autoridades con mandato oficial para realizar negociaciones, acreditación de la que carecían los renegados y conchavadores que solían ingresar ilegalmente a sus tierras. Al salir de Buenos Aires, Justo Molina recibió de Sobremonte “pasaporte y carta para el señor Gobernador Intendente [de Concepción]”, además de lo cual realizó gestiones ante Carripilum mandando a su hijo con el mensaje -oral- de que iba, en nombre del Capitán General de Chile, a “darle un abrazo, y *mi diligencia de hacer unas firmes paces entre ellos*”³³. Tanto en su viaje de ida como a la vuelta, Cerro y Zamudio y su escolta pehuenche viajaban con pasaportes³⁴. Por su parte, Luis de la Cruz exhibía un documento firmado por el gobernador de Concepción en el que hacía saber “a los gobernadores y caciques del tránsito” desde Antuco a Buenos Aires que la expedición iba a “hacer un nuevo reconocimiento del camino más directo a la expresada capital, que es el único objeto de este viaje, sin que sea la intención del Soberano hacerles ningún perjuicio o daño [...] que antes bien, se solicitan y quieren su amistad, trato y comunicación” (Cruz 1969a: 50-51). Esta familiaridad de los nativos con el texto escrito explica la temprana aparición de secretarios de los caciques en las tolderías (Cf. Roulet 2005 y 2009).

³² Las instrucciones particulares que recibiera Luis de la Cruz del gobernador Luis de Alava precisaban con todas las letras que debía estimar “las ventajas que de [nuestra internación] puedan resultar al comercio y a la entera reducción y posesión de estos grandes espacios”, objetivo que evidentemente se ocultaba a los indios (Cruz 1969a: 48, 51; la cursiva es mía).

³³ Diario de Justo Molina, AGN IX, 19-7-4; las cursivas son mías.

³⁴ El pasaporte emitido por Faustino Ansay aclara que los miembros de la comitiva pehuenche traen “papeles [...] de sus aliados los caciques” que demuestran que son “sujetos amantes a la patria y buenos vasallos” (Pasaporte redactado en Mendoza el 22.8.1804, en AGN IX, 39-5-5).

En tercer lugar, las presentaciones incluían la ceremonia consistente en la entrega en manos propias, “como lo acostumbran cuando recomiendan a sus correos”. El ritual implica que los viajeros deben ser escoltados por indígenas encargados de ir “acompañando, guiando, recomendando y sirviendo de auxilio” a los cristianos, cumpliendo por añadidura funciones de vigilancia para asegurarse de que la expedición marchara por donde ellos decidían y no por otro lado (Cruz 1969a: 215)³⁵. Sin esa indispensable escolta eran pocas las chances de llegar vivos a destino. Aún así, Justo Molina aseguró a Luis de la Cruz “que tuvo miedo, y aun lo tenían los tres indios que lo acompañaban [...] y no hubiérase internado jamás por estas tierras si en estas fronteras no se hubiera encontrado con indios de Carripilum, y principalmente con Llancon, quien conocía a Molina en nuestras fronteras y le prometió llevarlo sin novedad, ocultando siempre nuestros proyectos”³⁶.

La escolta se formaba con caciques y mocetones que se ofrecían a hacer el largo viaje. Luis de la Cruz nos explica lo difícil que le resultó armar la suya con caciques de renombre que impusieran respeto a los ranqueles. Una vez convencidos los indios de sumarse a la expedición y “ratificándose todos en sus promesas”, se procedía al “rito que acostumbran”: la máxima autoridad presente (en este caso, el teniente de dragones comisionado por el gobernador Alava) tomó la mano de Luis de la Cruz y la dio a los caciques, “con el cargo de entregarla del mismo modo al señor virrey, y ellos me entregaron las de sus diputados, para que a mi regreso se los devolviese de la misma suerte en presencia del señor gobernador intendente, a quien me presentarían”, si bien “la primera entrega que harían de mi persona sería en el fuerte al comandante” (Cruz 1969a: 52, 62)³⁷.

La ceremonia descrita por Luis de la Cruz ilustra de modo vívido la transferencia de potestades que opera el inminente cruce de la frontera: hasta ese momento, el alcalde se ampara en la autoridad del oficial a cargo del fuerte, que representa al jefe de frontera, al gobernador de Concepción y al Capitán General del Chile. Pero una vez que ha sido literalmente puesto en manos de los caciques que habrán de escoltarlo, ha cruzado simbólicamente un umbral y se halla bajo la

³⁵ Luis de la Cruz describe esta función de vigilancia con una anécdota elocuente: “son tan recelosos [estos indios] que, yendo el agrimensor en Auquinco a ver un escarpado de piedras toscas de cantar [...] le fueron a decir que ¿si iba a buscar oro? Que ¿qué hacía? y que se retirase” (Cruz 1969a: 168).

³⁶ Contestación de Luis de la Cruz al dictamen de la Comisión del Consulado, en Buenos Aires, 18.12.1806, en Llavallol y Molino Torres 1972: 74.

³⁷ Idéntica ceremonia se realizó más tarde con el cacique Carrilón, que ofreció a su hijo Llancamilla como acompañante, y con el cacique Millatur y su sobrino Mariñan (De la Cruz 1969a: 66, 119).

responsabilidad de aquéllos, que deben velar por él como un padre lo haría por sus hijos. Aunque, como veremos, el alcalde no sólo evita esta delicada metáfora que lo colocaría en posición de inferioridad, sino que procura revertirla.

Por último, las presentaciones debían ir acompañadas de regalos para la escolta indígena y los caciques presentes en la parla. Tras la ceremonia de las manos, los caciques “pidieron permiso [...] para retirarse a comer, asegurando volverían al siguiente día a despedirse y a recibir los agasajos que en [la junta de] los Angeles se les ofertó les darían para esta ocasión”. Al día siguiente, en efecto, cada cacique recibiría “chupa, sombrero, añil, tabaco, chaquiras y bastón, [con lo que] se concluyó la junta, tributando cada uno de los obsequiados finos agradecimientos, con expresiones de la mayor gratitud” (Cruz 1969a: 62, 63). Estos agasajos no deben verse como una mera retribución por los servicios que se esperan de ellos sino como el signo material de la relación social que se pretende establecer, fundada en un delicado equilibrio de reciprocidades: procurando colocarse simbólicamente en lo alto de una relación jerárquica frente a los indios (de los que en la práctica dependerían enteramente para moverse tierra adentro), los españoles deben mostrarse generosos. Porque los regalos no sólo “hacen amigos” sino generan deuda, obligan a quien los recibe, suscitan las lealtades que debe movilizar quien aspira al liderazgo, fortalecen el vínculo social. En sociedades donde impera una moral del parentesco, el hombre rico debe ser dadivoso hacia quien menos tiene para cosechar fidelidades y prestigio. La tacañería es incompatible con estas jefaturas que exigen del líder un desprendimiento total, análogo al del padre hacia sus hijos. Al ponderar la opulencia de la sociedad colonial frente a la escasez de bienes y consiguiente pobreza de los indios, como solían hacerlo los españoles con la ingenua esperanza de suscitar su deseo de emulación, no hacían sino colocarse discursivamente en una posición jerárquica que exigía de ellos, según los códigos indígenas, una ilimitada generosidad (Sahlins 1983: 226-231)³⁸.

Considerando la importancia crucial de las presentaciones podemos hacer una lectura más rica del insistente pedido de pasaportes que solían formular los caciques en los parlamentos: el ranquel Quechureu, por ejemplo, expresaría a Luis

³⁸ Esta lógica nos permite reinterpretar el discurso de despedida de Carripilum, pidiendo a Luis de la Cruz que advirtiera al virrey “que me tenga lástima, que soy pobre, que tengo hijos, y que me haga algún obsequio, que de todo necesito y sabré corresponder sus finezas” (Cruz 1969a: 374): si el orgulloso cacique presume de pobre y de padre que debe proveer a sus hijos es sólo para recordar al español su obligación de generosidad.

de la Cruz “que él no podía parecer en estas fronteras sin hacer ver que era amigo y que había prometido la paz y camino; y así que le debía dar una constancia de ello para salir a su comercio con franqueza. Le prometí que le daría *un papel que acreditase su amistad*” (Cruz 1969a: 272-273; la cursiva es mía). Estos jefes analfabetos habían comprendido que tales salvoconductos, en los que mágicamente quedaban enunciados sus nombres y la finalidad de sus desplazamientos, cumplían ante los españoles la misma función que sus ceremonias de presentación³⁹.

Las desventuras de Cerro y Zamudio y de Sourryère de Souillac y Hernández nos muestran qué sucedía a quienes omitían tales rituales. Cuando el primero, apurado por cruzar a las pampas antes de la salida de Justo Molina, decidió no asistir a la junta de los Angeles y dirigirse directamente a las tolderías pehuenches de Malargüe, se encontró con que el cacique Pañichiñé lo retenía, “expresándome que para pasar a Buenos Aires por sus tierras había de venir a hablar con Vuestra Excelencia [el Capitán General de Chile], sin haber podido recabar de él la razón de esta repulsa. Esta es la causa que me ha obligado a venir a esta Capital [Santiago] y tomar esta ruta para Buenos Aires”⁴⁰. No es que Pañichiñé desconociera a Cerro y Zamudio ni que el propósito de su viaje fuera un misterio⁴¹. Sucedió, evidentemente, que en su precipitación había prescindido de las formalidades de uso y el cacique le recordaba las necesarias reglas de etiqueta.

Idéntico contratiempo conocieron Esteban Hernández y Sourryère de Souillac al llegar a los toldos del cacique Colipi. No sólo habían salido de Talca sin cumplir con las ceremonias prescritas, sino que en vez de llegar como humildes forasteros pretendieron comportarse como amos y señores exigiendo caballos a los indios, “que no debían [darlos] sino con paga”. Sourryère atribuyó los contratiempos suscitados con los pehuenches a la “mala conducta” del teniente Hernández, quien “por autoridad riñó hasta con los naturales de estos toldos”, revelando su

³⁹ Por la misma razón, los caciques insistían en poseer pasaportes individuales. Recibidos los que el virrey Sobremonte había preparado para los concurrentes al parlamento del río Diamante, el comandante Teles Meneses reclamó que “faltan los pasaportes del cacique Carilef, por venir incluso en el de Guarquillan, y del cacique Millatur por también estar incluso con el de Millaguin, y por olvido no anoté los dos capitanejos Quinchau hijo de Carilef [y] Mariñam hijo de Cominan” (oficio de Teles Meneses a Sobremonte desde San Rafael, 27.6.1805, en AGN IX, 3-5-2).

⁴⁰ Oficio de Cerro y Zamudio a Luis Muñoz de Guzmán. Santiago, 9.5.1804.

⁴¹ El año anterior el chileno había pasado dos meses enteros en los toldos de Malargüe, había celebrado una parla formal en la que prometió volver por sus tierras logrando incluso el compromiso de algunos caciques de que viajarían con él a Buenos Aires y había sido escoltado por mocetones pehuenches a Talca (Informe de Cerro y Zamudio sobre la junta realizada con los pehuenches en los toldos de Pañichiñé del 4 al 14 de agosto de 1803, sin fecha. AGN IX, 30-7-4).

desconocimiento de los inexcusables protocolos de tierra adentro. Colipi se negó a autorizarles el paso y los obligó a parlamentar. Varias veces, Sourryère se ofreció a quedar en rehén hasta que el virrey lo rescatara. Al cabo de dos días de inquietud y “después de las ceremonias acostumbradas, que son las dádivas [...] nos dieron el paso libre: y a más de esto nos dieron cuatro carneros para los que suponían oficiales, un novillo para la escolta, 80 caballos para toda la comitiva, *gratis*, y dos caciques con otros dos indios para que nos acompañasen hasta el fuerte de San Rafael del Diamante”. Como ya mencionamos, obsequios y autorización de paso no eran otorgados sin condiciones: Colipi exigiría “una certificación para el juez real, subdelegado de Talca” –léase, un pasaporte- y quitaría a los expedicionarios toda libertad de movimientos, siendo guiados en adelante por los propios pehuenches (Sourryère de Souillac 1972a: 501, 508).

b) La escolta familiar

Los indios nunca viajan solos. No sólo por razones de seguridad en los largos trayectos, donde el número impone respeto y permite subvenir a las necesidades de la marcha mediante cazas colectivas, sino porque la propia composición del grupo en desplazamiento es reveladora de la índole del viaje. Una partida de cazadores o guerreros estará integrada por hombres jóvenes fuertemente armados, dirigidos por uno o dos caciques. Una partida comercial estará formada por un corto número de caciques, sus mocetones (generalmente hijos y sobrinos) y algunas de sus esposas. La presencia de mujeres es un indicador fiable acerca de las intenciones pacíficas del grupo, tanto porque simbólicamente se las asocia con la paz y la alianza como porque, gracias a sus competencias lingüísticas y a sus contactos en ambos mundos, se sitúan en una posición privilegiada para la mediación interétnica (Barr 2007; Roulet 2008 y 2009). Una partida diplomática se compondrá de caciques renombrados, con una reducida escolta formada por sus familiares directos, entre los cuales no suelen faltar mujeres. Esto se advierte en la escolta de Luis de la Cruz: Puelmanc llevaba consigo a dos de sus hijos y dos mocetones, Manquelipe a su hijo y el cacique gobernador Manquel a su esposa doña Carco y a dos mocetones. Una vez en Mamilmapu, Puelmanc pasaría por lo de sus cuñados, de donde quería “llevar dos cabezas de mis parientes, un hijo que tengo por esas tierras, y otros mocetones para no entrar solo a lo del señor virrey” (Cruz 1969a: 281). Cuando

Carripilum se decidió a acompañar a Luis de la Cruz a Buenos Aires, emprendió viaje con su mujer, un hijo casado, su nuera y otras dos mujeres, un hijo soltero, un yerno y dos mocetones (Cruz 1969a: 291). Del mismo modo, armada por los propios pehuenches, la escolta de Santiago Cerro y Zamudio estaba compuesta de caciques y cacicas estrechamente emparentados: Caripan y María Josefa eran primos entre sí y tíos de Juan Neculante y de María del Carmen Quintuipan. Lo mismo se observa entre los caciques puelches que guiaron al teniente Esteban Hernández hacia la frontera puntana: aunque desconocemos el parentesco exacto entre Vicente Goyco y Guanquenecul podemos suponerlo cercano. Ambos se desplazaban con sus mujeres y mocetones (Hernández 1972: 26).

Así pues, cuando marchan en son de paz, los indios viajan en familia. Un mediador que quiera hacer ostensibles sus intenciones pacíficas procurará por lo tanto moverse con sus parientes cercanos. Es lo que parecen haber comprendido intuitivamente José Barros y Justo Molina: el primero llevó a sus dos hijos, un socio y dos peones mientras que el segundo menciona a dos hijos y un sobrino. Al menos uno de esos hijos lo acompañaría en su segundo viaje, cuando fue como práctico o baqueano de Luis de la Cruz (Cruz 1969a: 161, 170, 290, 337). Y aquí vale la pena detenerse un instante para atar algunos cabos sueltos. Notamos más arriba que, en su diario, Justo Molina insistía en afirmar que Carripilum lo llamaba “hermano” y que en varias ocasiones lo “había mandado llamar con los Pehuenches de la cordillera”. Notamos también que cuando Luis de la Cruz llegó a los toldos de Carripilum y conferenció con el cacique, éste lo consideró como “el primer español que pisaba sus tierras”, pues miraba a Justo Molina “*como indio, hijo suyo*” (Cruz 1969a: 259; la cursiva es mía). Aunque los datos son tenues, todos apuntan al carácter mestizo de Molina, si no con certeza en lo biológico –aunque es más que probable que lo fuera-, indudablemente en lo cultural. Pero la referencia de Luis de la Cruz al miedo que habían tenido Justo Molina y “los tres *indios* que lo acompañaban” –cuando el propio Molina nos dice que viajaba con sus dos hijos y un sobrino- nos indican claramente que la mujer de Molina, madre de esos hijos que el alcalde considera indios, era indígena. Y, probablemente, que pertenecía a un linaje emparentado con el de Carripilum, lo que explicaría el interés del ranquel por conocer personalmente a Molina, los términos de parentesco que usa hacia él y el hecho de que el viajero no dudara en mandar a su primogénito a sus toldos. Llevada por alguien de su misma sangre, la embajada de Molina tenía más chances de seducir al desconfiado

cacique. Supongo que el caso de José Barros debía ser análogo. Si bien no sabemos casi nada de él, los comisionados del Consulado de Buenos Aires lo designan como capitán de amigos⁴², lo que indica una estrecha convivencia con los indios que generalmente se traducía en alianzas matrimoniales. Es entonces muy probable que Barros también viajara con hijos mestizos.

La comitiva familiar no sustituía a la indispensable escolta indígena: por más vínculos que tuviera con las sociedades nativas, ningún viajero podía penetrar tierra adentro sin guías indios. Privado de la compañía de Manquel y sus mocetones, Justo Molina tuvo que seguir viaje a Buenos Aires por el camino de postas y desde la frontera cordobesa escribiría a Carripilum “que mi ánimo fue el irme por sus tierras, pero [...] no lo pude verificar por faltar de práctico”. A su regreso por las pampas, Molina saldría de Buenos Aires con una escolta ranquel constituida con gran esfuerzo, que se fue renovando en cada etapa de su viaje: el hijo de Quintrepi lo acompañaría hasta la guardia del Salto, donde su padre ya tenía esperando dos mocetones, que lo sustituyeron para conducir a Molina a los toldos; en adelante lo guiaron los indios de Carripilum “con quien andaba desde el Sauce”. Al entregarlos al cacique, éste le dio un mocetón que además de indicarle el camino lo fue informando sobre los riesgos de la ruta.

En cambio, a excepción de su segundo viaje a Buenos Aires en 1804 con los caciques y caticas pehuenches, Cerro y Zamudio no identifica a sus compañeros de viaje, dando la impresión de haber cruzado la cordillera una y otra vez absolutamente solo. Sabemos sin embargo que no fue así: en su primer viaje de Buenos Aires a Talca había sido inicialmente escoltado por dos blandengues y recibido luego, en el fuerte mendocino de San Carlos, dos soldados y un cabo que lo llevaron a las tolderías de Malargüe. Desde allí, los caciques pehuenches le facilitaron una comitiva de varios mocetones hasta Talca⁴³. Una vez en Mendoza, mandó a las tolderías “dos mozos que a mi costa fueron, y el soldado que de auxilio me dio el señor comandante” a llamar a los pehuenches que habían prometido escoltarlo a Buenos Aires⁴⁴. Pero estas compañías eran cambiantes y circunstanciales. Sin hermanos, esposa o hijos que marcharan con él, Cerro y

⁴² Informe de los comisionados de caminos y navegación, Julián del Molino Torres y Jaime Llavallol, sobre los diarios de Justo Molina y José Barros. Buenos Aires, 13.10.1805, en AGN IX, 39-5-5.

⁴³ Carta de Cerro y Zamudio al Consulado de Buenos Aires, Valle de las Animas, 25.8.1803 e Interrogatorio a Ansay, Mendoza, 22.8.1804, en AGN IX, 39-5-5; de Manuel Girón de Montenegro al Capitán General de Chile Luis Muñoz de Guzmán, Talca, 20.12.1803, en AGN IX, 30-7-4.

⁴⁴ Interrogatorio de Cerro y Zamudio a Teles Meneses en Mendoza, 22.8.1804, en AGN IX, 39-5-5.

Zamudio aparecía como un hombre suelto, sin ataduras, sin compromisos ni lazos sociales que lo vincularan a un grupo humano. Un hombre sospechoso, impredecible, capaz de iniciativas tan insensatas como pedir en Chile una tropa de cincuenta dragones, o en Buenos Aires otra de ciento cincuenta blandengues para entrar en las pampas, buscando compensar con el número y el armamento la vulnerabilidad que acarrearaba la falta de anclajes sociales.

Como finalmente prevaleció la cordura, la expedición llevaría un convoy de sólo veinte soldados, algunos de los cuales viajaron con sus compañeras, aunque ningún documento oficial las mencione como miembros de la partida. Cuando llegaban al río Grande en Malargüe, de regreso de Chile, Sourryère de Souillac relata que “se desmayó la mujer del blandengue Pedro Alderete, por cuyo motivo cayó en el río y dos soldados del mismo cuerpo la libertaron” (Sourryère de Souillac 1972a: 502). Pero ésta parece haber sido una excepción: ningún otro viajero da indicios de haber consentido mujeres blancas en su comitiva. La ausencia de mujeres es, para los indígenas, motivo evidente de inquietud ya que se interpreta como indicador de intenciones hostiles⁴⁵.

Observamos que el alcalde de Concepción no viajó con su esposa ni con familiar alguno. Pero, astutamente, al formar su escolta indígena recurrió a la metáfora del parentesco para transformar simbólicamente a los pehuenches que lo guiaban y protegían en sus hijos. Al cabo de un mes de viaje, algunos de los caciques que inicialmente debían acompañarlo se echaron atrás, en particular el gobernador Manquel, su hermano Laylo y el hijo de éste, Cheuquellanca. Deseoso de contar con “un compañero de la casa de Manquel, por tener el nombre de gobernador y que sin duda sería reparable para los caciques intermedios que faltasen sus recomendaciones”, Luis de la Cruz mandó llamar a sus escoltas pidiéndoles “que viniesen a acompañarme en el mate, porque estaba triste, acordándome de mi mujer e hijos”. Sensibles a la nostalgia del viajero, “al punto

⁴⁵ Luis de la Cruz relata un encuentro con un grupo de indios y el susto recíproco que se llevaron. Primero, los pehuenches que caminaban adelante volvieron precipitadamente, gritando que “había muchísima gente y caballada, y que mis catrirupos [indios bomberos] los habían tomado en medio y no salían”. Pronto se disipó el equívoco, pues se trataba de “gente de Mamilmapu que venía de camino con sus haciendas para las cordilleras de nuestros amigos pehuenches”, en un grupo encabezado por “Quemellan, soltero, Mariñan, casado y con dos entenados, y Entrequen con mujer y dos hijos”. Estos indios explicaron que al ver a los exploradores pehuenches y reconocer a un español entre ellos, pensaron que se trataba de un “malón de peguenches con españoles” y salieron huyendo con sus mejores caballos, “y con el susto no veían, ni atendían a las voces de Puelmanc que les gritaba ‘amigos, amigos somos’” (Cruz 1969a: 195-198).

vinieron”. Entonces, en una larga charla, el alcalde les dijo que estaba satisfecho de su compañía, “que os he recibido como hijos”, pero si algo lamentaba era que en vez de los cinco pehuenches que pensaba llevar, sólo veía cuatro. “No tengo pues completo mi deseo, uno me falta”. El simbolismo de la cifra tenía que ver con que los hijos de Luis de la Cruz eran cinco: “Si se consigue [mi deseo] llevaré en el número de mis cinco amigos y compañeros uno igual al de mis hijos, que todos los días miraré en vosotros [...] pues la familiaridad engendra un amor parecido al de la sangre” (Cruz 1969a: 171-173). De este modo, no sólo consiguió ablandar el corazón de Manquel, quien terminó sumándose a la comitiva con su esposa, sino que acabó viajando, como buen pehuenche, con sus “hijos”. En estos pequeños detalles se advierten las cualidades de un diplomático de raza, hábil en la mediación.

c) El anuncio de la llegada

Hechas las presentaciones y formada la comitiva, el viaje podía empezar. Pero antes de acercarse a una toldearía, antes de penetrar en tierras de otro grupo, era indispensable enviar emisarios que anunciaran la llegada y permitieran a los caciques anfitriones preparar la adecuada recepción de los visitantes. Desde San Carlos, previendo viajar a los toldos de Malargüe, Cerro y Zamudio había cumplido con esta parte del protocolo: “Y por unos indios que se regresaban a su tierra de la de Mendoza, le mandé aviso al cacique Pañichiñé [...] y a los pocos días me mandó encontrar con dos mocetones y cabalgaduras para mí y los soldados”. Pero no era cosa de apurarse en llegar: “a los dos días me mandó otro chasque, a que le diese un día más de espera para recibirme con todos los caciques y mocetones de esta costa”. Y luego de haber parlamentado con todos ellos anunciándoles su intención de llevarlos a Buenos Aires ante el virrey, los pehuenches tuvieron cuidado en advertirle “que les avise a los caciques de estas fronteras [de Córdoba] de que van a pasar por sus tierras por orden de Vuestra Excelencia”⁴⁶.

El anuncio de la llegada debía ir acompañado de obsequios que dieran fe de las intenciones amistosas del viajero. Al cruzar el Chadileubú, Luis de la Cruz tenía clara conciencia de haber dejado atrás el territorio pehuenche y de ingresar en el ranquel: “adelante no podemos andar sin pedir venia a los caciques y

⁴⁶ Carta de Cerro y Zamudio al Consulado de Buenos Aires, Valle de las Animas, 25.8.1803, AGN IX, 39-5-5.

gobernadores”, dijo a sus escoltas pehuenches. En efecto, semanas antes el indio Callbutripan le había aconsejado que “en llegando a Chadileubú adelantase un mensaje a Carripilum comunicándole mi ida, a fin de que no pensase que iba a malón”. Moviéndose en territorio ajeno, el alcalde cuidaba con esmero cada uno de sus pasos, por su propia seguridad y la de sus acompañantes pehuenches, a quienes aleccionaba: “Ya os he dicho cuánto importa y que nos es preciso adelantar noticias a estos habitantes de nuestra llegada a sus tierras. No demos motivo de resentimientos, sino de gratitud”. Para solicitar la autorización de Carripilum mandó a Justo Molina y al pehuenche Puelmanc con un mensaje de paz y “un regalo, que le asegurará la certeza de mis ofertas”⁴⁷.

Como no todos los cristianos tenían iguales miramientos, los caciques no se cansaban de educarlos a fin de que cumplieran las reglas de etiqueta de la diplomacia nativa. Al llegar a la guardia de Salto, aguardaban a Justo Molina dos mocetones del cacique Guinchepil [Quintrepi], “que los había mandado a aquel sitio para que me esperasen con el destino de saludarme y *que le mandase adelante a mi hijo el mayor y a su hijo de él* que andaba en mi compañía”, quedándose ellos para servirle de baqueanos. Lo que soslayadamente proponía Quintrepi era un intercambio de rehenes para prevenir toda sorpresa: sus dos mocetones quedarían con Molina y el hijo de éste esperaría a su padre en los toldos. Molina despachó a ambos jóvenes “con recado de que luego me tendría en su casa, dándole los agradecimientos de su atención”. La demora había permitido a Quintrepi prepararse para cumplir con su deber de hospitalidad: “Este cacique me obsequió mucho, y lo mismo experimentó mi hijo los días que allí estuvo antes de mi llegada”⁴⁸.

Una aparición intempestiva constituye pues un doble motivo de desagrado para quien la recibe: el anfitrión no sabe quién es su huésped ni con qué intenciones viene y queda humillado por no haber podido disponer una digna recepción. De ahí que los caciques importantes tuvieran especial cuidado en anunciar con suficiente antelación sus intenciones de visita, como lo muestran las prevenciones del cacique Güilipan Pichapi, hijo del poderoso Pichapi, “Gobernador de las Naciones Muluches, Osorno, Imperial, Valdivianos y costa de aquellos mares”: en mayo de 1805 se presentó en San Rafael un chasque de varios caciques pehuenches avisando que

⁴⁷ Cruz 1969a: 103, 238, 214-215; el texto de la carta a Carripilum: 240; el regalo era una prenda de vestir: 259.

⁴⁸ Diario de Justo Molina, AGN IX, 19-7-4. La cursiva es mía.

aquel cacique estaba en camino hacia las tolderías de Malargüe para conocer a Caripán y al comandante Teles Meneses “por la buena fama de sus nombres, que en su nación se había divulgado”. Apenas transcurrido un mes del parlamento del río Diamante, desde los remotos territorios al sur de los ríos Cautín y Toltén, Güilipan Pichapi mandaba decir que bajaba a la nueva frontera mendocina “por las buenas noticias que en sus tierras habían corrido de la celebración del parlamento” y advertía que estaría acompañado por varios caciques, pidiendo “*que lo recibiésemos con las mismas ceremonias las que se practicaron en el parlamento* en atención a ser este cacique poderoso”. Los chasques de los caciques de Malargüe solicitaban en lo inmediato “les mandase cinco cargas de vino para obsequiar a la llegada a sus toldos este cacique”. Didáctico, el sacerdote pehuenche añadía que “le avisaban a don Miguel Tellis *para que no lo hallasen desprevenido*”⁴⁹.

La abundante nieve retrasaría unos meses la visita de Guilipan Pichapi, pero entretanto siguieron llegando mensajeros al fuerte en construcción, instruyendo cada vez al comandante sobre la conducta que esperaban de él y haciendo particularmente explícito el sentido que daban a la metáfora del padre: “el cacique Carripan mandó suplicar al señor comandante que le hiciera el favor de mandarle un poco de vino para festejar al nuevo huésped [...] y así no permitiese dejarlo avergonzado, pues era padre de todos, que el Rey se los había puesto para que los favoreciese, y otros regalos más que pedía”. El cacique gobernador Pichicolemilla también pedía a Miguel Teles “como a su padre, para que se aprontase de todas las cosas precisas y necesarias [...] proponiéndoles los regalos que le podía hacer, que son unas chupas, unos frenos, un par de espuelas, etc.”. En todos los tonos, los pehuenches expresan cuál es el significado y la utilidad que para ellos tiene la alianza con los españoles, ricos en bienes de los que ellos carecen. El gobernador Pichicolemilla insiste argumentando que

había de ser pobre el Rey que no lo dejase de regalarlo para que [Guilipan Pichapi] supiese y conociese la verdadera alianza que ellos tenían con los españoles [...] y suplica al señor comandante don Miguel [...] que no le dejase de mandar la petición para no quedar avergonzado y corrido de su recibimiento⁵⁰.

⁴⁹ Oficio de Teles Meneses a Sobremonte. San Rafael, 11.5.1805, y oficio de fray Francisco Inalicán a Sobremonte, 12.5.1805, en AGN IX, 30-7-6. La cursiva es mía. Sobre la tierra de origen de Güilipan Pichapi, cf. oficio de Teles Meneses a Sobremonte. San Carlos, 16.9.1805, en AGN IX, 3-5-2.

⁵⁰ Oficio de fray Francisco Inalicán a Sobremonte. San Rafael, 10.7.1805, en AGN IX, 3-5-2.

Si una visita no anunciada es una desagradable intrusión y un posible motivo de vergüenza, el tránsito de un viajero –indio o cristiano- a proximidad del territorio de un cacique sin ir a saludarlo constituye una segura ofensa⁵¹. En ruta hacia la frontera mendocina, Güllipan Pichapi no había pasado por las tolderías de los caciques Epuñan, Llanquemilla y Calviqueu, pehuenches del Neuquén, “por cuyo motivo se resintieron [...] dispuestos a atacar a estos a su regreso y [...] estaban tenaces en vengar el desaire”⁵². A pesar de sus prevenciones, Luis de la Cruz tampoco pudo evitar que algunos caciques se molestaran por no haberles mandado aviso de su llegada. A poco de ingresar al territorio ranquel, mientras esperaba el visto bueno de Carripilum para seguir hacia sus tolderías, se le presentó el cacique Naupayán diciéndole “que ignoraba qué españoles eran los que estaban en este sitio, que si había novedad”, quejándose de que Justo Molina y Puelmanc habían pasado rumbo a lo de Carripilum “sin hacer juicio de él”. El ofendido cacique exigía que fuese uno de los pehuenches de la escolta del chileno “a darle razón de quién era, a qué venía y para dónde caminaba” (Cruz 1969a: 246-247).

El enojo de Naupayán tenía un componente de prestigio –la humillación de que lo ignoraran- y un claro componente material. El cacique reprochaba en particular a Justo Molina haber pasado de largo sin saludarlo siendo que había recibido el año anterior “mil favores” y que había prometido “regalos para granjearle obsequios que entonces se le hizo” (Cruz 1969a: 248, 249)⁵³. Cada instancia de encuentro interétnico resulta ser así un pretexto para el intercambio de dones: el viajero hace regalos en las presentaciones, manda obsequios cuando avisa que está por llegar y los dará en cantidad aún mayor al aceptar la hospitalidad de sus anfitriones. De ahí que esta exigencia de regalos para autorizar el paso haya sido

⁵¹ El jesuita Menéndez había hecho la misma observación entre los puelches del Nahuelhuapi: “Tienen los indios por agravio que entre alguno en sus tierras sin su permiso”. Por ese motivo, los indios de los Llanos habían impedido en 1737 el paso del obispo de Concepción hacia Valdivia (Fonck 1900: 382-383).

⁵² El comandante de frontera despachó a un capitanejo pehuenche con una carta pidiendo que se excusara a los Muluches, “que como forasteros ignoraban sus alojamientos [...], advirtiéndole que se le diese paso franco a Güllipan y sus compañeros, como vasallos del Rey Nuestro Señor y lo auxiliasen como amigo” (oficio de Teles Meneses a Sobremonte. San Rafael, 19.1.1806. AGN IX, 11-4-5). A pedido de Ulipan Pichapi también viajó una escolta de cuatro soldados armados hasta el Neuquén (oficio de Teles Meneses al virrey. San Carlos, 4.10.1805, en AGN IX, 3-5-2).

⁵³ Justo Molina no menciona en su diario encuentro alguno con Naupayán, lo que puede interpretarse o bien como una doble afrenta al cacique, a quien habría ignorado también por escrito, o bien como una falsa afirmación de Naupayán. Esto último suena poco probable, dado que había testigos presentes y que en ningún momento Molina desmintió a Naupayán. En todo caso, nos induce a tomar precauciones adicionales en la lectura del diario de Molina, que omite muchos detalles reveladores.

frecuentemente interpretada como una suerte de derecho de peaje⁵⁴. Estas ofrendas anticipadas tienen la virtud de comprometer a quien las recibe a cumplir con su deber de hospitalidad. Traduciendo su status político en términos comprensibles para sus interlocutores pehuenches, Luis de la Cruz recordaba al cacique Carrilón esta obligación moral: “si estos obsequios se les hacía por causa de que eran caciques de respeto, yo también era uno de los Guillmenes de Concepción, por cuya circunstancia debían prestarme sus atenciones” (Cruz 1969a: 64). Así es como, pese a los malos modales de los españoles que se introducían en sus tierras, Colipi ofreció a los sorprendidos Sourryère de Souillac y Hernández, después de la obligada parla, “cuatro carneros para los que suponían oficiales, un novillo para la escolta, 80 caballos para toda la comitiva, *gratis*” (Sourryère de Souillac 1972a: 501, cursiva del autor). Justo Molina dice haber sido generosamente agasajado en lo de Quintrepi y, si damos crédito a la airada protesta de Naupayán, también lo había sido al pasar por sus tierras, mientras que Luis de la Cruz refiere varias veces haber sido invitado a comer por los caciques y agasajado por las indias con *camaricos* u obsequios de corderos, semillas comestibles y fuentes de carne asada⁵⁵. La entrega de alimentos, forma primera de la hospitalidad, funciona como mecanismo de arranque de la sociabilidad “y la retribución social correspondiente, después de un intervalo apropiado, es la retribución de la hospitalidad o de la ayuda” (Sahlins 1974: 235-237). La deuda que se instala entre ambos momentos refuerza el lazo social. Los regalos recíprocos no la saldan, anulándola, sino por el contrario establecen una doble relación de dependencia mutua, generando vínculos particulares que implican deberes y derechos correlativos ya que “aceptar un don es más que aceptar una cosa: es aceptar que quien da ejerce derechos sobre quien recibe” (Godelier 1996: 63, 64). Contrariamente a lo que piensan los españoles, no es la promesa verbal o escrita la que “ata”, sino el don.

d) Las ceremonias de recibimiento o salutación

⁵⁴ Véase por ejemplo el relato de Mansilla sobre sus encuentros con un tal Peñaloza, que alegaba “derecho a exigir se le pague el piso y el agua” y con el indio Wenchenao, que le reclamó camisa, pañuelo y calzoncillo para dejarlo pasar (Mansilla 1966, I: 132, 187).

⁵⁵ En la copia manuscrita del diario de Luis de la Cruz (AGI Chile 179) figura una nota al pie correspondiente a la jornada del 6 de junio que aclara que el *camarico* es un “obsequio o regalo que hacen los indios”.

La llegada a la toldería es todo un acontecimiento que se produce en un marco protocolar y ceremonial estrictamente reglamentado. Gracias a los avisos previos, el cacique anfitrión ha tenido tiempo para reunir a su gente y organizar un despliegue de riquezas y de poder destinado a impresionar a los viajeros. A lo largo del camino, estos han podido observar la abundancia de rebaños de que hacen gala los indios. “Me han asegurado –comenta Luis de la Cruz- es costumbre de estos habitantes hacer manifestación de sus haciendas a los forasteros, para que formen de ellos concepto de ricos” (Cruz 1969a: 253).

Uno tras otro, solos o en grupo, capitanejos y mocetones se van sumando a la comitiva en marcha, enviados por el dueño de casa para dar la bienvenida a los visitantes, con órdenes precisas de no separarse de ellos. Más que la de guías y escoltas, su función es la de jefes de ceremonial. Reconociendo a uno de ellos como “segunda persona” de Carripilum, de “toda su confianza y estimación”, Luis de la Cruz le obsequia ropas y añil y le pide que vista esas prendas cuanto antes, “anunciando que te he recibido bien y te he apreciado como mensajero de tu gobernador”. Con peculiar sentido de la diplomacia, el alcalde chileno añade que es necesario deliberar con sus acompañantes pehuenches para, de acuerdo con ellos, preparar “la ceremonia que ellos quieren usar, según sus costumbres que yo ignoro”, a las que “yo no faltaría por más proporciones que me franqueasen” (Cruz 1969a: 256-257). La sensibilidad de Luis de la Cruz a los aspectos rituales de las relaciones interétnicas es poco común. La mayor parte de nuestras fuentes sobrevuela rápidamente estas cuestiones, resumiéndolas en frases del tipo “y hechas las ceremonias que usan según sus ritos” o “con todas aquellas ceremonias que acostumbran”⁵⁶, que suelen dejar nuestra curiosidad sobre ascuas.

Acercándose a los toldos, los visitantes son recibidos por un impresionante gentío. Pañichiñé aguardaba a Cerro y Zamudio con los caciques Millaguin, Caripán y Colimilla, sus capitanejos “y demás gente, se juntarían doscientos”⁵⁷. Cuando lo visitó Molina, Quintrepi “tenía ya sus mocetones citados para la junta, y aún varios de ellos en su toldo, esperándome. Le supliqué de nuevo juntase toda su gente, y al día siguiente tendría allí hasta trescientos indios, entre ellos varios caciques de los

⁵⁶ Diario de Justo Molina, refiriéndose a su llegada a los toldos de Carripilum, en AGN IX, 19-7-4; oficio de Teles Meneses al virrey informando sobre el parlamento con Ulipan Pichapi. San Carlos, 16.9.1805, en AGN IX, 3-5-2.

⁵⁷ Carta de Cerro y Zamudio al Consulado de Buenos Aires. Valle de las Animas, 25.8.1803, en AGN IX, 39-5-5.

que tiene bajo de su mando”. Luis de la Cruz también mereció un recibimiento espectacular. A medida que avanzaba hacia los toldos se le iban acercando indios para saludarlo, trayéndole *camaricos*. Un hijo de Carripilum apareció “vestido de un fraque encarnado de paño de primera”. Más adelante, seis indios apostados como vigías se hicieron humo entre los árboles al verlos. Era la señal para que avanzaran “cerca de cien indios, de los que se separaron cuatro, y los demás a todo correr de sus caballos, dando balidos empezaron a rodearnos, cortándonos la marcha, hasta habernos circundado cuatro veces”, ceremonia a la que el alcalde respondió disparando cuatro tiros de pistola (Cruz 1969a: 258-259). Idéntico ritual había protagonizado Justo Molina al encontrarse con Quintrepi, “y a su usanza monté a caballo con él y los míos y empecé a carrera de caballo a rodear todos los indios repetidas veces hasta que cansados los caballos paré en medio de la fila de indios, y en señal de alegría tiré un tiro de fusil, [...] retornando ellos con mucho chivateo”. Estas demostraciones rituales están documentadas desde tiempo antes y seguirían impresionando a los cristianos hasta vísperas de la campaña de Julio A. Roca⁵⁸.

Por fin, huésped y anfitrión se encuentran frente a frente sobre sus cabalgaduras⁵⁹. El cacique, montado en un espléndido animal, luce –si las tiene– algunas ropas españolas. La misma exhibición hacen los miembros indígenas de la escolta que las posean. En caso de no tenerlas, la ocasión es propicia para inaugurar el encuentro obsequiándolas: “los indios de mi comitiva –dice Justo Molina– estaban vestidos con las chupas que el Señor Virrey les dio en Buenos Aires; saqué una chupa nácar con su franja, un sombrero y un pañuelo y le regalé a Quinchepi, lo que luego se puso”. El saludo indígena suele consistir en dos abrazos, pero no excluye la fórmula más distante del apretón de manos⁶⁰.

⁵⁸ Evidentemente impactado, el comandante Francisco Esquivel Aldao había dado cuenta de ellas en el diario que redactó de su expedición al Neuquén en 1788: al juntarse en Ranquelán con los pehuenches neuquinos, “vestidos como ya dije con coletos y ceñidas las cotas se formaban a su modo dando muchas carreras, ya en círculos, ya en rectas y transversales, haciendo ademanes de amenaza para la parte donde se hallaban los enemigos, y obligando a los nuestros a disparar algunos tiros, cuyo estampido acompañaban con gritos, aparentando que con esto infundían valor a los suyos” (Esquivel Aldao 1931: 322-323). Lo mismo volvía a anotar pocos años después en similares circunstancias: “El regocijo de todos, la algazara, escaramuzas, carreras, figuras de movimientos, acompañado por nosotros con tiros y toques de caja, demostraba un famoso festín, digno de verse” (Carta de Esquivel Aldao al comandante Amigorena desde Tricaomalal, 19.5.1792, en AHM 66/77). Véase también la descripción que hace Lucio V. Mansilla de su llegada a los toldos de Leubucó en 1870 (Mansilla 1966, I: 194-196).

⁵⁹ Carripilum explicará este protocolo a Luis de la Cruz en ocasión de recibir ambos al cacique Quilan (Cruz 1969a: 299).

⁶⁰ Sobre el atavío de los caciques, cf. Cruz 1969a: 259; diario de Justo Molina (AGN IX, 19-7-4); Luis de la Cruz saluda a Carripilum y a Quilan dándoles la mano (Cruz 1969a: 259, 299).

Inmediatamente se intercambian palabras de bienvenida en las que el dueño de casa y el visitante expresan públicamente con elaborada oratoria la alegría y el honor que tienen en conocerse. Cada uno hace ostentación de su rango y de los títulos que invoca para con el otro: mientras Carripilum, con “arrogancia majestuosa” deja sentada su condición de dueño de las tierras que pisa Luis de la Cruz, éste se presenta como embajador de jefes importantes y que “por esta razón, más que por otros respetos, me hacía acreedor de sus honras” (Cruz 1969a: 259-260). Tras saludar a Molina, Quintrepi lo presenta a sus indios como “su amigo, que era el Guinca de los Pehuenches de la cordillera de Antuco, que andaba en sus tierras con mensaje del Rey a solicitar la paz entre ellos”: la ceremonia pública del saludo tiene por finalidad explicar a todos los asistentes quiénes son los visitantes y en qué condición están presentes. Mientras duran los discursos, la multitud observa sin perder detalle los reveladores gestos de los extraños. Cada pormenor será transmitido en particular a las indias ancianas, a quienes se supone dotadas del poder de anticipar si los forasteros resultarán inofensivos o si, por el contrario, vienen trayendo el *gualicho* o *huecubo* (cf. Roulet 2008: 16)⁶¹.

Por lo general, luego de este primer encuentro público, el anfitrión acompaña a los viajeros al lugar que les tiene reservado como alojamiento, un terreno bien dotado de agua, leña y pastos. Mientras la tropa levanta el campamento y pone a buen resguardo las cargas, se enciende el fuego, se lanza una rueda de mate, se carnean animales para la comida y se inician las primeras conversaciones privadas, más informales. Las reglas de cortesía indígenas obligan a inquirir cómo han sido las alternativas de la marcha, si los viajeros gozan de buena salud, si ha habido contratiempos o se han perdido caballos en el camino. En medio de la conversación se prepara el terreno para las parlas generales, introduciendo los temas que serán tratados en presencia de toda la toldería. Carripilum aprovecha la ocasión para contar a Luis de la Cruz “varios sueños que antes tuvo de la llegada de un español, a quien no podía menos que recibir con obsequio, que viajaba a Buenos Aires y volvía con felicidad, con sólo la pérdida del bastón que se lo robaban” (Cruz 1969a:

⁶¹ Seguramente advertido por sus guías pehuenches sobre la peligrosidad de esas mujeres, Luis de la Cruz procuró impedir a Carripilum que hablara con ellas: “Para quitarle que pudiese tratar con los suyos, y especialmente con sus viejas, cuya autoridad es respetable entre ellos, al muy poco tiempo lo fui a visitar” (Cruz 1969a: 262). Luis de la Cruz explica que “Guecub significa un ente que causa cuanto daño pueda discurrirse. Lo toman por el veneno a veces, y generalmente el que es favorecido del Guecub no puede ser vencido ni padecer maleficios” (nota manuscrita correspondiente a la jornada del 6.6.1806 en AGI Chile 179).

261). Cargados de premoniciones, los sueños y los presagios de las brujas son considerados información determinante para decidir la conducta a seguir con los visitantes. Si los augurios son buenos, el día siguiente será consagrado a discutir públicamente sobre los asuntos que han motivado el viaje. Entretanto, para predisponer favorablemente los corazones, el reparto de obsequios ya ha comenzado y llegará a su apogeo luego de las discusiones formales.

e) Las parlas

Temprano el segundo día, cuando los viajeros han descansado y el jefe anfitrión ha logrado reunir a todos sus caciques, capitanejos, mocetones y chusma, se junta todo el mundo para el intercambio oficial de palabras. Este encuentro, que los textos coloniales suelen designar como “parla”, se ajustaba al protocolo de lo que los nativos llamaban *trahun* o *coyag*⁶². En la primera etapa de su periplo, Luis de la Cruz usó incluso el término indígena para invitar a los pehuenches y es interesante notar en su convocatoria el cuidado que puso en respetar los usos nativos: “y así quiero y les suplico me asignen un lugar, que venga a estar en medio del círculo que forman sus habitaciones (esto es, si la costumbre no exige el que tales funciones se celebren en lo del cabeza principal) [...] y concluido nuestro trahun yo me regresaré (Cruz 1969a: 98).

Del principio al fin, la reunión se desarrolla siguiendo las pautas nativas: los asistentes se ubican en círculo, respetando las jerarquías de rango y de edad. A veces, los personajes principales toman lugar en asientos bajo una enramada levantada para la ocasión. Mujeres y niños se sitúan en el círculo exterior. Cierran la

⁶² La historiadora chilena Luz María Méndez Beltrán hace una distinción entre las “juntas” –reuniones de uno o más grupos de indios ante algunas autoridades coloniales en el ámbito de la frontera para tratar de asuntos de carácter local, a veces a solicitud de los caciques-, las “parlas” –encuentros realizados en territorio indígena para conversar oficialmente con un grupo reducido de caciques- y los “parlamentos”, grandes ceremonias en las que participaban las más altas autoridades administrativas, militares y eclesiásticas del reino junto a la mayoría de los caciques, capitanejos y mocetones de las distintas reducciones indígenas (Méndez Beltrán 1982: 111-116). En la práctica, vemos que esos términos muchas veces se superponen. Luis de la Cruz se refiere al “congreso” celebrado en los Angeles con los pehuenches como “junta parlamentaria” o como “junta y parla” (Cruz 1969a: 58). Cerro y Zamudio dice haber hecho a los pehuenches de Malargüe “su media parla” (Carta de Cerro y Zamudio al Consulado de Buenos Aires desde el valle de las Animas, 25.8.1803, en AGN IX, 39-5-5); Justo Molina usa indistintamente los términos “parla” y “junta”. En mapudungun el término *coyag* se vincula semánticamente con la oratoria (*coyageln*, arengar; *coyagtun*, parlamentar; *coyagtuve*, orador elocuente), por lo que “parla” sería su traducción más apropiada, mientras que *trahun* o *chrau* se ajusta mejor al concepto de “junta”: *chrau*, consejo, *chrauln*, estar unido, *chrauln*, reunir, *chraulun*, juntarse (Erize 1989, 6: 20, 38).

ronda los *winkas* y toma la palabra el cacique anfitrión para presentar a los forasteros a toda la concurrencia⁶³. Recién entonces pueden hablar los blancos, esforzándose por dar a su discurso la belleza formal y los énfasis que caracterizan a la elaborada oratoria indígena. Luis de la Cruz quedaría impresionado por el don de palabra que poseía Carripilum y se nota, en las réplicas que procuró darle, su afán de estar a la altura del desafío⁶⁴. Si las condiciones lo permitían, la alocución tomaba la forma de una estudiada puesta en escena para impresionar a los indios:

Ya tenía de antemano prevenido al dragón Baeza, que cada vez que se nombrase a nuestro monarca se disparasen seis tiros [...] y apenas salían los tiros cuando Carripilum hacía su seña para que continuasen sus vasallos con balidos (Cruz 1969a: 275).

La representación incluye algunas mímicas, que facilitan la comprensión del mensaje: “Y poniendo los dedos de la mano juntos –mostraba Justo Molina a Quintrepi y sus indios- [les dije] que a este tenor nos habíamos de portar [españoles e indios]”. La parla, valga recalcarlo, se hace en mapudungun aun en aquellos casos en que los caciques comprenden el castellano. Los documentos eluden a menudo este hecho y disimulan por ende la imprescindible tarea de los intérpretes, dando la ilusión de un diálogo fluido en el que no existirían problemas de traducción ni malentendidos posibles. Terminado el discurso del huésped, el cacique principal retoma la palabra para dar su opinión y luego, siguiendo su turno, cada uno de los caciques expresa su consentimiento o su desaprobación. No basta con la decisión del cacique principal: todos los *lonkos* o cabezas tienen que pronunciarse. Justo Molina aclara esta imperiosa necesidad de distinguir el nivel colectivo del individual: “Les expresé *en general* que era mandado en el nombre del Rey a solicitar la paz entre ellos [...]. Esta plática les repetí *en particular* a cada uno, según siempre lo usan, y todos admitieron la propuesta”. Después de haber hecho junta en los toldos de Pañichiñé y obtenida la palabra de los asistentes de que “gustaban el que se transitase el camino”, Cerro y Zamudio aclara “a todos les cumplimenté en sus mismas casas”⁶⁵. Luis de la Cruz también pidió que luego de Carripilum se

⁶³ Cf. la descripción de la parla en la toldería de Carripilum, en Cruz 1969a: 273.

⁶⁴ Durante las conversaciones preliminares, De la Cruz diría del cacique ranquel: “Hizo esta relación con tanta autoridad y desembarazo que jamás la noté en las parlas de indios a las que me hallé presente”. La fama de orador de Carripilum ya había llegado a sus oídos: “Yo tenía noticia de tu buen discurso –le diría-, pero nunca pensé fuese tanto como ahora conozco” (Cruz 1969a: 265, 270).

⁶⁵ Informe de Cerro y Zamudio sobre la junta en los toldos de Pañichiñé, agosto de 1803, en AGN IX, 30-7-4.

manifestaran los caciques Quechureu y Naupayan, haciendo sus promesas “cada uno de por sí [...] o digan en términos claros su sentir”, sumando a este compromiso oral, individual y público, la solicitud de que Carripilum viajara a Buenos Aires a ratificar sus promesas ante el virrey⁶⁶. No siempre la aceptación era unánime: la democracia indígena admitía el disenso. Rememorando el parlamento que había tenido en 1816 con los pehuenches en la frontera mendocina, el general José de San Martín relataría que, al terminar su arenga el intérprete –que no era otro que el padre Francisco Inalicán-, se hizo un gran silencio, roto por el cacique más anciano, quien preguntó a la concurrencia si aceptaba las proposiciones de los cristianos.

Esta discusión fue muy interesante: todos hablaron por su turno, pero sin interrumpirse y sin que se manifestase en ninguno de ellos la menor impaciencia, exponiendo su opinión con una admirable concisión y tranquilidad; puestos de acuerdo sobre la contestación que debían dar se dirigió al general el cacique más anciano y le dijo: todos los Peguenches a excepción de tres caciques que nosotros sabremos contener, aceptamos tus propuestas. Entonces cada uno de ellos en fe de su promesa abrazó al general a la excepción de los tres caciques que no habían convenido (Vignati 1953: 5).

Con esta aceptación formal se daba por concluido el que, para los hispano-criollos, era el momento más importante del encuentro. Si tratado escrito había, como sucedía en algunos parlamentos, su contenido reflejaría casi exclusivamente este aspecto puntual del acto diplomático, y muy en particular los discursos y las demandas de los blancos. Para los indígenas, en cambio, el instante culminante de la reunión, en el que se podría apreciar la sinceridad de las palabras con la estricta vara del imperativo de generosidad, estaba aún por venir.

f) La distribución de regalos

Como en cada una de las etapas previas, el encuentro diplomático es ocasión de un calculado ejercicio de generosidad por parte de los españoles, quienes tras las parlas deben distribuir más y mejores bienes. Ya desde antes, todos los viajeros repartían regalos: José Barros había dejado en los toldos de Chañabilu las ocho cargas que llevaban sus mulas. Cerro y Zamudio no menciona los artículos que ofreció pero en cada uno de sus viajes pidió dinero “afin de apearme de las especies

⁶⁶ Diario de Justo Molina, 19.6.1805, en AGN IX, 19-7-4 (las cursivas son mías); Cruz 1969a: 276.

y cosas que han de servir de gratificaciones a los indios del tránsito” y vimos que al celebrar la parla con los indios de la toldería de Pañichiñé había hecho circular alcohol en abundancia. Justo Molina, limitado en sus medios por las modestas sumas con que había sido auxiliado, debió recurrir a sus propios bienes y a promesas diferidas de agasajos para obsequiar convenientemente a los caciques⁶⁷.

Quien nos brinda la información más detallada acerca de esta práctica es nuevamente don Luis de la Cruz. En cuanto sus hombres depositaron las cargas en el suelo, el alcalde mandó a Carripilum un pequeño anticipo de los obsequios que le tenía reservados, una caja de dulce y una porción de bizcochos. El ranquel le daría al instante una lección de moral económica no capitalista: “Todo lo repartió entre su gente, probándolo y haciéndoles ver los favores que le dispensaba”. Lejos de guardar los dones para sí, Carripilum cumplía con la obligación de generosidad propia de su condición de jefe, obteniendo, a cambio de estos obsequios, prestigio y renombre. Si el *winka* se mostraba avaro, no sólo perjudicaba su propia reputación sino que humillaba a quien le había abierto las puertas de su casa. Anticipándose a la situación, Carripilum hizo explícitas sus expectativas pidiendo al chileno que fuera generoso con su gente “en la primera ocasión que los veía, porque sus vasallos tendrían a mal su benevolencia si no quedaban contentos”. Hecho el reparto, los indios debían quedar “satisfechos de mi humanidad y de su integridad”. El asunto era tan delicado que, para evitar errores, Luis de la Cruz decidió decirle con toda franqueza cuántos regalos traía: “Me dijo que era poco y que sólo dos caciques había en el resto del camino. Le prometí que yo proporcionaré los agasajos para contentar a todos” (Cruz 1969a: 261-262).

La evaluación que hace Carripilum sobre la cortedad de los dones no es una fórmula convencional para incitarlo a dar más ni, como piensa Luis de la Cruz, un indicio del “interés tan grande” que gobernaba sus acciones. En dos trabajos acerca de una junta general convocada a fines de 1830 por los caciques boroganos de las

⁶⁷ Barros en Fernández 1982: 10; oficio de Cerro y Zamudio al gobernador Alava, Concepción, 13.1.1804, en AGN IX, 19-7-4; Justo Molina había tenido que vender las espuelas de plata de sus hijos para pagar el viaje de Mendoza a Buenos Aires. Luego, al emprender la vuelta, compró en Salto catorce mulas y llegado a los toldos de Quintrepi adquirió entre los indios otras once, algunos caballos y varias vacas que “pagó con aguardiente, cuentas, sombreros y yerba” (Carta de Manuel Martínez, comandante del fuerte de Rojas, al virrey Sobremonte. Rojas, 20.5.1805, en AGN IX, 1-5-1). Las vacas serían carneadas para que comieran los indios al concluir el parlamento en los toldos de Quintrepi. Molina obsequiaría a este cacique chupa, sombrero y pañuelo; a Carripilum espuelas de plata, chupa, sombreros para sus dos hijos y un mocetón; a otro cacique de la misma reducción chupas, sombreros y pañuelos y al cacique Manquel, con quien dejó a sus hijos, sombrero y chupa (Diario de Justo Molina en AGN IX, 19-7-4).

pampas para invitar a los ranqueles de Llanquetrú a sumarse a la alianza con el gobernador Juan Manuel de Rosas, Martha Bechis ha analizado la vergonzante situación que vivieron los jefes boroganos al no recibir del gobernador los regalos esperados: “los hemos visto amargos y verdes, algunos pálidos sin hablar palabras, de abochornados [...] de modo que salimos todos de la Junta General aturdidos de amarguras, de ver tan abochornados los que trabajamos a favor de las paces y de la verdadera alianza”⁶⁸. Para evitar una situación semejante, Carripilum manda decir a los caciques ranqueles que viven en el camino a Melincué “que por haberseme acabado los agasajos en tantas tierras que había pasado, no les mandaba suplicar juntasen sus gentes” (Cruz 1969a: 283). Sin regalos, no hay de qué hablar.

Es que los obsequios no son un efecto secundario de la relación amistosa que acaba de establecerse ni una exigencia motivada por la insaciable codicia indígena. Los dones son la materialización misma de las promesas de paz y amistad intercambiadas, el signo visible de la relación social que acaba de crearse, puesto que encarnan tanto a las personas como al vínculo que éstas mantienen entre sí (Godelier 1996: 145). Como lo expresa el teniente coronel Miranda, edecán de Rosas que participó en dicha crítica junta general, “aquí las conversaciones no componen amistad y alianza, según acostumbran los caciques y mocetones, sino los regalos, con muchos cariños y cortesías”⁶⁹. Bechis señala que “en estas sociedades ágrafas y sin Estado, la única marca de estatus que no se puede falsificar es el reconocimiento del otro hacia uno. Este reconocimiento social está materializado en el regalo” y su omisión “no sólo avergüenza al que no da, sino también al que debería recibir y no recibe” En este sentido, los regalos cumplen para los indígenas la misma función que el texto escrito de un tratado para los blancos: son objetos (prendas de vestir, bastones de mando, espuelas de plata) que dan visibilidad concreta a la alianza concluida y que permiten reconocer a sus protagonistas. Bechis los designa con razón “bienes ceremoniales” que funcionan como “vehículos para el intercambio de cortesías y buena voluntad” (Bechis 1996: 10, 3).

Con la misma lógica, antes de seguir viaje a Buenos Aires con Luis de la Cruz, Carripilum mandaría a los dos caciques que había en el camino, “en señas de la amistad” que De la Cruz ofrecía, un mocetón con los pocos agasajos que aún le

⁶⁸ Carta de los caciques Caniuquir y Rondeao al gobernador Rosas, escrita por Pablo Millalicán en Chiloé el 16.12.1830, citada por Bechis 1996 y 2000.

⁶⁹ Carta del teniente coronel Miranda a Rosas, escrita por Pablo Millalicán el 16.12.1830, en Bechis 1996.

quedaban al chileno –dos chupas, un sombrero, un mazo de *llancatus* o cuentas de vidrio y un poco de añil-, anunciándoles que a su regreso de la capital “tendríamos juntas en cada reducción, en las que trataríamos con la formalidad precisa –léase, con los indispensables obsequios- de un asunto que tanto les importaba” (Cruz 1969a: 283)⁷⁰. Así como los cristianos escriben los artículos del tratado en un papel para memorizar los compromisos y dar fe de los acuerdos, los indígenas registran las promesas hechas y recibidas en el número y la calidad de los regalos que circulan en las juntas. Carripilum explicaría que la rusticidad de los indios “sólo se vence con la franqueza [entiéndase, liberalidad], pues como carecemos de cosas buenas, tenemos una vida de perro y sus propiedades. El perro ama a quien le da y le es también grato y fiel” (Cruz 1969a: 263-264). Retomando a Bechis, “quien no ‘se entrega’ en el regalo, se está rehusando al compromiso y, en este contexto, su reserva tiene necesariamente que obedecer a algo sospechoso”. No se trata meramente de bienes que pasan momentáneamente de mano en mano sino de relaciones sociales que se construyen para durar: “para el nativo, un ciclo de reciprocidad –dar, recibir y retribuir- obligaba a seguir la relación que se había constituido. Para el blanco, retribuir constituía el final de un ciclo, la conclusión de un acto diplomático” (Bechis 1996: 10; Bechis 2000: 3).

En la medida en que la amistad y las paces son dones permanentes –siempre y cuando la otra parte cumpla sus compromisos- los indios consideran que la generosidad de los cristianos hacia ellos no se agota en las distribuciones de regalos que tienen lugar durante parlamentos, juntas y parlas sino que debe manifestarse en cada ocasión de encuentro y a lo largo del trayecto que recorren juntos. A diferencia del parentesco por filiación, que está inscrito en la sangre de una vez para siempre y es independiente de las voluntades, la amistad y la alianza son relaciones contingentes y mudables que deben ser realimentadas con dones. No bastan las promesas verbales ni menos los signos en un papel, como lo hubieran deseado los contadores de real hacienda: los dones deben renovarse para que el vínculo perdure⁷¹. Cruzado el paso del río Malargüe por donde lo conducían los indios de

⁷⁰ Para evitar que uno de los caciques se ofendiera, como a De la Cruz no le quedaba sino un sombrero Carripilum dio el suyo, “y les mandó en mi nombre el obsequio”. Soberbia lección de diplomacia y moral indígena del cacique ranquel, que con tanta arrogancia como razón mandaría decir al virrey que “no hay otro nombre como el mío” (Cruz 1969a: 287-288, 374).

⁷¹ En efecto, tres meses después de celebrado el parlamento del río Diamante, fray Inalicán daba cuenta de las visitas al fuerte en construcción de varios caciques, capitanejos y mocetones y concluía pidiendo que se señalara “una renta individual para poderlos recibir y despacharlos contentos, porque

Colipi, Sourryère de Souillac anota que llegados al arroyito de Butachacay “el cacique que nos acompañaba no quiso pasar más adelante, diciendo que no se le pagaba, no se le regalaba, y no tenía obligación para ello” (Sourryère de Souillac 1972a: 504). Observamos entonces que, en este contexto interétnico, el imperativo indígena de generosidad es productor y reproductor de relaciones sociales. Pero la diferencia cultural hace que sea mal comprendido por los hispano-criollos, quienes lo traducen invariablemente como pedigüeñería, interés y codicia.

Además de su función de bienes ceremoniales, los obsequios sirven para reforzar roles y jerarquías al interior de la sociedad nativa. Cada vez que llega a una *toldería*, Luis de la Cruz regala a las mujeres agujas, añil, abalorios, chaquiras “y otras frioleras de las que apetecen” y que en buena medida entran en el proceso de producción de textiles, especialidad femenina por antonomasia (Cruz 1969a: 253, 263, 278, 306, 308, 309; Palermo 1994). Las que más reciben son las ancianas, por quienes Carripilum siente una temerosa reverencia, “fundándose en el mayor mérito de ellas y saber hacer daño para quitarle la vida” (Cruz 1969a: 278). Los capitanejos son obsequiados con chaquiras, añil, *llancatus* o cuentas de vidrio, tabaco y cintas mientras que los artículos más caros –sombrosos, chupas, pañuelos, bastones con puño de plata, *tupus* y espuelas del mismo metal- se reservan para los caciques, a quienes también se entregan bienes destinados a la redistribución, como quesos, panes dulces y bizcochos (Cruz 1969a: 130, 246, 249, 251, 257, 261, 263, 277, 306 y 322). Entre estos artículos, el bastón tiene gran valor simbólico, ya que representa el reconocimiento por los españoles de la autoridad política del cacique, su condición de interlocutor privilegiado en las negociaciones interétnicas y de garante del cumplimiento de los compromisos. Luis de la Cruz dirá a Naupayán al entregarle uno en nombre del rey, que “con él denotas la jurisdicción que tienes sobre tus vasallos, a quienes como padre debes aconsejar la buena amistad y fidelidad que deben guardar con nosotros, y que no deben tomar las armas en las manos, sino con vuestro consentimiento y el de nuestros jefes” (Cruz 1969a: 277-278)⁷². Justo Molina respetaba la misma jerarquía entregando sombreros, chupas y pañuelos a los caciques y utilizando géneros como el aguardiente, las cuentas de vidrio y la yerba

ninguno de ellos quiere volverse sin que se le regale, aunque de mi sueldo invierta parte en regalarlos, es preciso tener separado de cuenta del rey yerba y tabaco para darles” (oficio de fray Inalcán al virrey Sobremonte. San Rafael, 10.7.1805, en AGN IX, 3-5-2).

⁷² Similar discurso hará Luis de la Cruz al cacique Quilan al entregarle su bastón, objeto percibido como de gran poder mágico, que podía ser peligroso para quien lo recibía (Cruz 1969a: 306).

para el comercio y presumiblemente también para la redistribución a los demás miembros de la *toldería*. Valga señalar que en estos encuentros no todos los bienes pasan de mano en mano en forma de obsequios: al lado de los *agasajos* y *camaricos* hay relaciones puramente comerciales que los contemporáneos describen como operaciones de permuta, lo que nos permite distinguir la esfera de la reciprocidad regida por el *don* que se supone desinteresado de la esfera del intercambio mercantil en la que impera el afán de ganancia, tema que nos limitamos a mencionar aquí, sin desarrollarlo con la extensión que merece⁷³.

Un detalle que llama profundamente la atención en el diario de Luis de la Cruz es la ausencia de alcohol entre los *agasajos* que distribuye a los indios. Es cierto que tampoco Cerro y Zamudio, Barros o Molina mencionan el haber dado bebidas a los indios, pero sabemos por otras fuentes que lo habían hecho. En el caso del alcalde de Concepción, parece tratarse de una política deliberada de su parte, para evitar las borracheras y consiguientes peleas. Las únicas menciones al consumo de alcohol se dan justo antes de la salida de la expedición, al concluir la junta en el fuerte de Ballenar, y un día antes de llegar a Melincué, desde donde un miliciano amigo de Carripilum se acercó a la comitiva trayéndole pan y aguardiente. El comentario del alcalde chileno sugiere que este aporte de alcohol era una novedad que rompía con la tranquilidad y cordura mantenidas durante el viaje: “al poco rato se empezó a sentir el efecto del aguardiente, pues se armó una gritería entre todos los caciques y algunos indios, que pensé no dejase de tener algunas resultas”. Para evitar riñas entre *pehuenches* y *ranqueles*, el alcalde de Concepción aconsejó a Manquel que no se apartara de él: “con eso te privas también de beber”. E introdujo una interesante distinción entre los hábitos de consumo de los indios cordilleranos, acostumbrados al vino, y los de las pampas, bebedores de aguardiente: “Tú estás criado en Chile, donde el aguardiente es veneno [...] Así te suplico y te ruego a ti y a mis demás *peguenches* que no sean pronto en tomar; que llegando a algún lugar seguro donde puedan ponerse con separación, ya entonces beberán vino o lo que quieran” (Cruz 1969a: 356, 357)⁷⁴.

⁷³ Cruz 1969a: 81, “salí al encuentro de los indios [...] procurando comprarles caballos”; 102, “vino Treca a ofrecerme sus haciendas, por si acaso necesitaba carnes para el mantenimiento de mi comitiva [...] se interesó por una mula de las que traía en mi tropa, ofreciéndome por ella una yegua de carga, buena y gorda”; 122, “permutaron dos caballos por dos frenos y dos corderos por un mazo de tabaco”; 199, indias que traen plumas de avestruz para vender; etc.

⁷⁴ De la Cruz dice que la noche del primer día que se encontró con los *pehuenches* en el fuerte de Ballenar, estos la pasaron en embriaguez (1969a: 57). Luego de conversar con el cacique Carrilón y

Una última observación con respecto a los agasajos: si los dones son la materialización de una relación social, la encarnación de una alianza bilateral, lógicamente deben ser recíprocos. Sin embargo, la ausencia casi completa de referencias a regalos de los indios hacia los blancos –como no fueran alimenticios - da la impresión de un desequilibrio que favorecería a la parte indígena, fomentando la idea que se hacían algunos contemporáneos, repetida por numerosos historiadores, de que los blancos otorgaban dádivas sin contrapartida. El silencio de las fuentes obedece, a mi juicio, a una tendencia quizás inconsciente a no registrar sino lo que se da y a omitir lo que se recibe. Así, vemos que Molina enumera lo que regaló a cada cacique, pero se limita a decir que Quinchepi lo “obsequió mucho y lo mismo experimentó mi hijo”, sin aclarar qué clase de obsequios había recibido⁷⁵, mientras que Cerro y Zamudio dice que Pañichiñé le había mandado cabalgaduras y Sourryère de Souillac se sorprende por el don de carneros, novillo y caballos que les hizo Colipi luego del parlamento. En cuanto a Luis de la Cruz, parece que, en su deseo de impresionar a pehuenches y ranqueles como un español distinto de los que ellos solían frecuentar, se había fijado como conducta -además de no distribuir alcohol- el no recibir regalos sino excepcionalmente⁷⁶. Esto lo sugiere una anécdota sucedida en Mamuelmapu, cuando el cacique Puelmanc de su escolta le presentó a su cuñado ranquel Quinchañancú quien, “por desear mi amistad y hacerme ver su fidelidad” traía un caballo de regalo. Agradeciendo la intención, de la Cruz hizo amago de rechazar el obsequio, por “no gravarlos sino aliviarlos y favorecerlos”, pero Puelmanc le rogó que no los desairara: “No me dejes salir corrido y avergonzado de tu toldo, ¿qué dirán los que me vean despreciado? Será favor el que haces en recibirlo, *que ya yo sé que no recibes*” (Cruz 1969a: 328-329. La cursiva es mía)⁷⁷.

su hijo, los obsequió “con víveres y vino” (idem: 65), pero no parece haber distribuido más alcohol en adelante. Al principio de su viaje, menciona haberse encontrado con los caciques Manquel, Calbuqueu y Manquelipi, a quienes interrogó “por su demora y bebida que entre los españoles tuvieron, cada uno me contó lo que se beberían de vino, y que al último compraron tres cargas y se las bebieron en los coygues, antes de llegar al Chacay” (idem: 96). Si borrachera hubo, el alcalde no había tenido responsabilidad alguna en la distribución de alcohol.

⁷⁵ En la primera etapa de su viaje, tras permanecer enfermo dos meses en los toldos del cacique Butacolimilla, Molina dice que al resolverse a partir a Mendoza el cacique le ofreció cabalgaduras para él, sus dos hijos y su sobrino, “aviándome de mantención también” (Diario de Justo Molina, AGN IX, 19-7-4).

⁷⁶ En la jornada del 9 de junio de 1806, Luis de la Cruz cuenta que regaló a Carripilum el mejor caballo que traía, “para que tuviese experiencia de los bríos chilenos”. Al día siguiente, el ranquel lo visitó trayéndole de obsequio “un caballito muy chico, de los que llaman mampatos o llauchas”, claro indicio del imperativo de reciprocidad que había generado el primer regalo (Cruz 1969a: 286, 287).

⁷⁷ El chileno había dejado constancia de la misma reticencia frente al obsequio de Carripilum: “se lo recibí, porque sus instancias fueron grandes” (Cruz 1969a: 287).

Así pues, si apenas hay mención de regalos en el largo diario de Luis de la Cruz no es porque los indios no los hicieran, sino porque él no los aceptaba. Que los dones y contradones eran la norma nos lo sugieren, además de la lógica, otras evidencias. El jesuita Menéndez menciona constantemente los obsequios que recibió de los indios de la región del Nahuelhuapi en sus tres viajes de la década de 1790, en particular de carneros. En uno de esos encuentros, al despedirse regalando a los principales hachas, chaquiras, harina y bizcochos, los indios dijeron “que nosotros los habíamos regalado, que era razón que ellos nos regalasen. Luego fueron echando pellejos de guanacos en un montón y el capitán cona de Manúuvunay me dio uno grande de corzo, y otro dieron al capitán, y el cacique le dijo, que los otros los repartiase a su gente” (Fonck 1900: 387-388). Algo similar le tocó vivir al general San Martín luego de su parlamento con los pehuenches en septiembre de 1816. Al concluir la parla, la distribución de agasajos y la borrachera que duró tres días –generoso, San Martín había hecho repartir 120 barriles de aguardiente y 300 de vino, amén de “gran número de frenos, espuelas, vestidos antiguos [...], sombreros y pañuelos ordinarios, cuentas de vidrio, frutas secas, etc.”- “cada cacique presentó al general un poncho, obra de sus mujeres, que algunos de ellos no carecían de mérito, sobre todo por la viveza y permanencia de sus colores” (Vignati 1953: 3-5). Uno de ellos, de magnífica factura, se puede observar en el Museo Histórico Nacional de Buenos Aires y, según los expertos en arte textil, tanto su colorido en distintos tonos de azul sobre fondo blanco como sus motivos reflejan la jerarquía de quien lo porta (Paz s.f.: 146-150)⁷⁸. Podemos inferir que es un bien ceremonial que cumple la función de dar al individuo que lo viste visibilidad y reconocimiento social como aliado de los pehuenches, al modo de las chupas, sombreros, bastones y pasaportes que repartían los españoles a los indios amigos.

g) La incorporación del Otro mediante un parentesco real o simbólico

El objetivo de los protocolos y rituales de la diplomacia indígena era hacer del extraño un prójimo con el que quedarán establecidos deberes y derechos recíprocos. En sociedades estructuradas por el parentesco, esto se lograba creando vínculos reales –por ejemplo a través de los matrimonios mixtos- o ficticios que

⁷⁸ Según Meinrado Hux, el comandante Amigorena “murió envuelto en dos ponchos azules tejidos por la cacica María Josefa Roco” (Hux 1993: 25, citando a Sosa Morales 1965: 119).

permitían integrar a los forasteros en las categorías familiares de “hermano”, “hijo”, “padre”, “abuelo”, “cuñado” o “suegro”, cada una de las cuales implicaba una serie específica de derechos y obligaciones. De este modo, los acuerdos verbales y los intercambios de presentes alcanzaban una sanción definitiva. Así, el cacique Manquel había viajado tiempo antes con su esposa Carco al sur del río Limay para conocer al huilliche Cagnicolo, con quien trató y “se emparentó”, quizás mediante un matrimonio si bien De la Cruz no da más detalles (Cruz 1969a: 129). Del cacique Quilan, el indio “más alzado de estas tierras”, tan hostil a los españoles que nunca había salido a encontrarlos en las Salinas, el mismo Carripilum dice a Luis de la Cruz que pese a ser intratable, “está casado en mi casa, y yo te ayudaré”: más que su jerarquía política de gobernador ranquel, es el vínculo afinal establecido con Quilan el que brinda a Carripilum una segura influencia sobre el hombre que se ha llevado una mujer de su casa (Cruz 1969a: 282). Pero, salvo para los capitanes de amigos, los cautivos, cautivas y renegados blancos que viven en las tolderías, la opción del matrimonio interétnico no era la alternativa privilegiada para consolidar el “enlace y nudos que se han hecho” entre cristianos e indios, según la alegoría de Carripilum (Cruz 1969a: 276). Tampoco lo era la adopción, otra vía usual de integrar a cautivos y renegados como miembros de pleno derecho en las familias nativas⁷⁹.

Se trataba entonces por lo general de parentescos metafóricos. El término que más espontáneamente eligen los indígenas para emparentarse simbólicamente con los cristianos es el de “hermano” o *peñi*, que trae implícito el trato de igual a igual. Ya mencionamos que lo usaban los pehuenches de Malargüe en la década de 1780 en sus tratados con los mendocinos, pero que gradualmente –y en la medida en que además de palabras, estos estuvieron dispuestos a brindar protección militar y agasajos a sus amigos pehuenches- se fue imponiendo la imagen del padre, que unos y otros entendían de diversa manera. Nos referimos también a las argucias de que se valió Luis de la Cruz para transformar a sus baqueanos y protectores pehuenches en “hijos”. La pugna por imponer una u otra denominación tenía un alto contenido político y también matices culturales dados por las diferencias generacionales. En sociedades que brindan tanta importancia a la sabiduría que dan los años, resulta inconcebible reconocer en la posición de “padre” a un joven

⁷⁹ En otro trabajo analizo el modo en que el coronel Baigorria, refugiado unitario en las tolderías ranqueles entre 1831 y 1852, fue incorporado por estos mediante la adopción y más tarde el matrimonio, y el modo en que usó alternativamente su condición de “hijo”, “hermano”, “yerno”, “compadre” y “tocayo” (cf. Roulet 2003).

inexperimentado. En el parlamento que Teles Meneses celebró con el cacique muluche Gülipan Pichapi, éste le transmitió los abrazos de su padre Pichapi, quien le mandaba decir “que si yo era más viejo que su padre, él sería mi hijo, y que si yo era más mozo, él sería mi padre”⁸⁰.

Pero los ranqueles, tenaces defensores de su autonomía política al punto de evitar cuidadosamente todo tipo de reconocimiento de una autoridad externa que pretendiese colocarse por encima de las propias, eran más reticentes a adoptar la metáfora del padre en su sentido habitual. Vimos más atrás que, mientras Justo Molina se jactaba de que Carripilum lo trataba de “hermano”, el propio cacique diría a Luis de la Cruz que su práctico e intérprete era “indio, hijo suyo”, invirtiendo el uso consagrado de la imagen. Del alcalde chileno, el cacique ranquel afirma que “es mi igual”, al tiempo que explica que no había ido antes a visitar al virrey del Pino porque éste “me mandaba llamar como virrey, [y] yo no quise ir como cabeza principal de estas tierras, independiente de su jurisdicción”: soberano, dueño de sus territorios, Carripilum se siente en una jerarquía por lo menos análoga a la del virrey y no acepta que éste le dé órdenes (Cruz 1969a: 259, 279, 264). “Si los Toquiuelos – autoridades políticas de la frontera de Chile- no hubieran mandado a una persona de su posición –dice Carripilum a Luis de la Cruz-, desde luego no hubiera permitido que pasase, ni le pisase sus terrenos, pues el dueño podía disponer a su satisfacción de lo suyo” (Cruz 1969a: 259). Aunque en ningún momento el alcalde chileno usa el término “hermano” en su transcripción del discurso de Carripilum, queda clarísimo que éste lo trata constantemente como alguien de su mismo nivel. De la Cruz aprovechará la admiración del ranquel ante su “comitiva de gente, con tanta carguería” que denota “que los superiores que lo mandan, tendrán mucha autoridad, y que el señor a quien sirve podrá dispensarme fortunas que no esperaba”, para explicarle la pirámide de jerarquías políticas coloniales, en cuya cúspide se ubica el rey:

Así, puedes admirarte de la multitud de soldados, de vasallos, de gobernadores, de capitanes generales, de virreyes y otros personajes, que gobiernan reinos, ciudades, plazas, partidos, etc., que todos lo sirven y de sus reales cajas tienen crecidas

⁸⁰ Oficio de Teles Meneses al virrey Sobremonte desde San Carlos, 16.9.1805, en AGN IX, 3-5-2.

rentas. ¡Ese sí que es caudal inagotable! ¡Cada uno de estos jefes manda a millares de personas poderosas! (Cruz 1969a: 264-266)⁸¹.

Luis de la Cruz presenta al rey como “padre poderoso” que pretende aliviarlos en sus miserias y promete, “de parte de mi rey, cuanto os podría franquear un padre” (Cruz 1969a: 266, 268). Si Carripilum acepta con escasa convicción la metáfora es para reclamar inmediatamente los agasajos que espera de la generosidad de tal padre, dejando claro que, de tener que optar entre los consejos de ese rey distante y la aprobación de los suyos, el fiel de su conducta seguiría guiándose por esta última:

Me ofreceré como hijo, para que me aconseje, y obedecerle; y seré de aquí adelante soldado fiel de ese rey grande, que nos mira, siendo tan poderoso, como padre, solicitándonos para hacernos bien. Por ahora nada más te digo, que regaléis a mi gente, para que nunca me acusen de que me entregué sin beneplácito de ellos (Cruz 1969a: 270).

Si, cada uno a su modo, Justo Molina y Luis de la Cruz se valieron de los parentescos simbólicos para consolidar las relaciones sociales que creaban durante sus viajes en tierra de indios, no encontramos en cambio ninguna referencia a este tipo de vínculos en los diarios de José Barros, Esteban Hernández y Sourryère de Souillac, ni en la correspondencia de José Santiago de Cerro y Zamudio, hombres sueltos, sin lazos ni anclajes sólidos en la sociedad aborígen.

h) El cumplimiento de las promesas

Por más que se desplazaran con muchas “carguerías”, los viajeros no tenían por lo general medios materiales suficientes para satisfacer las expectativas indígenas. La hospitalidad, los servicios y los compromisos de amistad de los indios se conquistaban entonces mediante promesas –generalmente de bienes, pero también de favores y de buen trato- que se iban haciendo a lo largo del viaje. En la

⁸¹ Teniendo en cuenta la imagen que había procurado dar de la autoridad real, es de imaginar el impacto que causaría en Luis de la Cruz y en sus acompañantes pehuenches y ranqueles el estado de acefalía y profunda anarquía que constatarían al llegar a Melincué días después de la invasión de Buenos Aires por los ingleses. La pirámide se había derrumbado como un castillo de naipes y, retrospectivamente, todas estas explicaciones sonarían en los oídos de Carripilum como exageraciones sin fundamento.

misma lengua mapudungun, la promesa es indisociable del regalo⁸². El español que había obtenido un solemne juramento de paz y de libre comercio en las *tolderías* no siempre era consciente que, si sus ofertas no se materializaban en los objetos y conductas esperados, las palabras empeñadas por los caciques terminarían muy pronto disolviéndose en el aire, sin comprometer a nadie.

Al llegar a lo de Manquel al cabo de poco más de diez semanas de viaje por las pampas, Justo Molina no tenía gran cosa que ofrecer para agradecer la hospitalidad del cacique *pehuenche*, por lo que le dijo que encargaría al Gobernador Intendente “que haga la estimación con que siempre ha acostumbrado distinguir a tan fieles amigos”, de modo que sus deudas fueran pagadas por el gobierno de Concepción. Si damos crédito al testimonio del ranquel Naupayán, al visitarlo en sus toldos Molina le habría prometido a él y a sus mocetones “darnos cuanto se le previno”, regalos futuros que ofrecía “para granjearle obsequios que entonces le hizo”, y el cacique estaba resentido de verlo pasar por sus tierras sin cumplir sus promesas (Cruz 1969a: 248-249). Luis de la Cruz, por su parte, aseguró en el fuerte de Ballenar al cacique *pehuenche* Manquelipi que le regalaría doce caballos para la vuelta si lo acompañaba a Buenos Aires, “para que después los poseyese como obsequio de un amigo”. Lo vimos también comprometiéndose a realizar juntas en las *tolderías* de los caciques que vivían sobre el camino a Melincué, a quienes no había podido agasajar en el viaje de ida, y lo encontramos asegurando al cuñado de Puelmanc, decidido a regalarle un caballo, “que se lo pagaría con algún obsequio que apreciaran”. Consciente de sus limitaciones, el alcalde chileno diría, ya acercándose al final de su viaje, que si algunos indios de Carripilum se querían volver podían hacerlo, “pues yo no puedo prometerles cosa que de mi mano no dependa, ni tengo más que darles que lo que ya les he dado”. El imprevisto revés que significó para él la caída de Buenos Aires en manos inglesas le impidió satisfacer –al menos en lo inmediato– los compromisos asumidos durante su viaje. Aunque el virrey Sobremonte aseguró al yerno de Carripilum que “le mandaría regalos que lo asegurasen de cuanto le había dicho y de la amistad con que debía mirarnos en adelante”, mandó comprar los artículos que Luis de la Cruz le había

⁸² Juan Manuel de Rosas (1995: 160, 197) traduce “prometer” como *eludaqueln* o *elupin*, y la raíz *elun* como “dar, comunicar algo a otro”. Esta raíz se encuentra en una serie de palabras que tienen en común la idea de don o de pago: *elucullin*, pagar; *elupiuquen*, fiar el secreto; *elutun*, volver a dar o restituir; *elunpa*, herencia. Erize da *elucùnun* como prometer; *eludùngun*, encargar, dar mandato; *elumongueln*, dar vida; *elumpin*, prometer herencia; *elunche*, generoso; *elunen*, regalo, donación; *eluntùcun*, dar anticipadamente y *elupiuquen*, querer, amar (Erize 1990, 6: 49).

indicado como regalos “más apreciables” para el cacique ranquel y obsequió a su emisario con “camisa, calzoncillos y calzones, para vestirse a nuestro uso”, es de creer que esos bienes no compensarían la mala impresión que causarían en Carripilum las palabras incumplidas (Cruz 1969a: 62, 283, 329, 340, 379, 380).

Las promesas no eran sólo de bienes materiales. Molina había anunciado en los toldos de Quintrepi “que las tierras de españoles estaban francas para que entrasen a ellas y saliesen cuando quisiesen, y que la misma franqueza deberían ellos darnos con las suyas”; a Carripilum le aseguró que aconsejaría a los pehuenches que no robasen las haciendas de los ranquelinos y que transmitiría su queja al intendente de Concepción para que los reprehendiese. En cuanto a Luis de la Cruz, había afirmado a Carripilum que así como solicitaba su autorización para el libre paso de españoles de Buenos Aires y Chile por sus tierras con fines comerciales “*así también se os permitirá el que vos podáis entrar y salir con igual franqueza y seguro a los dos reinos, a vuestros comercios y a otras diligencias que gustéis, sin que podáis recelar el menor perjuicio sino antes ser auxiliados y bien tratados por nuestros jefes y superiores*” (Cruz 1969a: 274. La cursiva es mía).

Quizás debamos ver un eco de esa promesa de comercio recíproco en la insólita presencia un año más tarde de tres chasques de Carripilum y Millán en el fuerte de Melincué “cuyos caciques los mandaron a que [...] les diera licencia para que ellos y sus indiadas pudiesen pasar al Rosario, los Arroyos y otros varios destinos, afin de comprar haciendas de campo”. La “extraña solicitud de los indios”, reiterada poco después por Carripilum que “se quedaba aprontando para venir con su indiada”, dejó perplejo al comandante de Melincué, que sólo atinó a retenerlos en la frontera obsequiándoles yerba y tabaco mientras buscaba ganado para venderles. Si alguna duda le quedaba al viejo cacique ranquel acerca de la validez de la palabra empeñada por Luis de la Cruz en Mamilmapu, la respuesta del comandante de Melincué la habría despejado: los caciques podían acercarse a la guardia, “que aquí les haría venir algunos hombres hacendados para que hiciesen sus tratos y cambios, pero por lo que toca a dejarlos internar, no tenía orden para ello”⁸³.

Con demasiada frecuencia, como vemos, las promesas solemnes hechas a los indios quedaban incumplidas y el ciclo de reciprocidades que debían alimentar se veía abruptamente truncado. La impresión que causaban tales desengaños en el

⁸³ Notas del comandante de frontera Joaquín Antonio de Mosquera al virrey desde Buenos Aires, 14.10.1807 y 10.12.1807, en AGN IX, 1-7-6.

ánimo de quienes los sufrían era fuente de imborrables recelos, como lo explicó Carripilum a Luis de la Cruz:

Los jefes [de los cristianos] para tratar con nosotros se valen de sujetos, que o prometen más que los superiores o no dicen lo que se nos promete. Por consiguiente, ellos también no dirán lo que nosotros aseguramos, y de aquí nace nuestra desconfianza con la experiencia que tenemos, de que en nuestros conchavos y tratos, rara vez no somos engañados por los comerciantes (Cruz 1969a: 269).

Más prontos en prometer que en cumplir, los *winkas* eran vistos como falsos e insinceros, cualidades opuestas a las que los indios reclamaban para sí y que en su lengua se expresaban con la metáfora de la unidad de palabra y corazón: “Allí [en Buenos Aires] ratificaré cuanto te he dicho y prometa más adelante, pues *un corazón tengo y una palabra*”, aseguraría Carripilum a Luis de la Cruz, insistiendo al despedirse: “Yo no tengo sino una sola palabra, y lo que una vez digo y prometo lo sé cumplir” (Cruz 1969a: 270, 374. La cursiva es mía)⁸⁴. Los términos en que se expresa el ranquel hacen resonar, como en eco, los que recogiera el año anterior el comandante Teles Meneses de boca del cacique Caripán, al día siguiente de celebrarse el tratado del río Diamante:

Tengamos un solo corazón grande [...]. Todos estamos a la mira cómo se hace la tierra, cómo nos miran, cómo nos cuidan, cómo nos defienden de nuestros enemigos. Si vemos que bien te va y que si Teles siempre bueno corazón, si habla bien por nosotros, toda la tierra es una. Yo ya una palabra [di] al Señor Virrey que bueno corazón tiene. El buenas razones me ha dado, no me engaña...⁸⁵.

No diría lo mismo Carripilum mientras desandaba el camino de Melincué a sus toldos con las manos vacías, humillado, convencido por experiencia propia y sin necesidad de los augurios de sus brujas ni de los sarcasmos de caciques “alzados” como Quilan, de que el corazón de un *winka* era tan múltiple y escurridizo como sus lisonjeras y fingidas palabras. Para él, cuya conducta se inspira en la moral del

⁸⁴ Para los indios de la cordillera y las pampas, el corazón (*piuque*, en mapudugun) era considerado asiento del coraje y de la sinceridad (cf. Erize 1992, II: 16).

⁸⁵ Razón individual de la conferencia que tuvo el cacique pehuenche Carilef con el cacique Caripan de la nación pehuenche, campamento del río Diamante, 2.4.1805, en AGN IX, 3-5-2. Nótese que en este contexto el sentido de la expresión “buen corazón” no es el que nosotros le damos de “bondad” sino el de “sinceridad”.

parentesco, “quien rompe un contrato rompe las relaciones [...] cuando no provoca, en realidad, acciones subrepticias” (Sahlins 1974: 244).

¿Huéspedes o intrusos?

Al cabo de este análisis de los protocolos de tierra adentro podemos concluir que las prácticas diplomáticas que tenían lugar en territorio indígena se ajustaban a los usos y rituales de la rica tradición nativa de manejo de las relaciones exteriores, fundada en la ética del parentesco y de la reciprocidad. La negociación política sólo era posible si previamente se creaba un vínculo social que hacía del forastero, al menos metafóricamente, un pariente, titular de derechos y de obligaciones predefinidos por una moral cuyo imperativo fundamental era la generosidad del padre hacia los hijos, del rico hacia el pobre, del líder hacia sus seguidores. Estas prácticas diplomáticas incorporan desde ya elementos culturales *winkas*, el más obvio de los cuales es el uso de la escritura –en los pasaportes, en las cartas avisando la llegada o en la transcripción de los acuerdos alcanzados en las parlas-, destacándose también los bienes de origen europeo como sombreros, chupas, pañuelos, agujas, cuentas de vidrio, alcohol, bizcochos, dulces y productos coloniales como la yerba, el azúcar y el tabaco, incluyendo también demostraciones impresionantes como los disparos de armas de fuego y los vivas al rey durante el rito de salutación y al final de las parlas. Pero podemos afirmar que estos elementos occidentales se inscriben en un marco cultural típicamente indígena, dándole una coloración exótica sin cambiar su índole.

Constatamos asimismo que, como lo anticipaba José Manuel Zavala (2000: 127) al definir al parlamento como “lugar privilegiado para el contacto y la comunicación transculturales”, las parlas en tierra de indios, –rara vez se habla en esta época de parlamentos aunque sí lo hará décadas después Lucio V. Mansilla⁸⁶- y los compromisos orales que en ellas se asumen no son sino un breve momento de trueque de palabras en un largo *continuum* de canje de cortesías, obsequios y promesas. Estos intercambios son diferentemente valorados por los protagonistas, ya que lo que para los cristianos es la razón de ser de su expedición no implica para

⁸⁶ En el capítulo 2 de su *Excursión a los indios ranqueles*, Mansilla describe las características de un parlamento en tierra de cristianos y dice que “en tierra de indios el ritual es diferente”, como efectivamente lo anotará al dar cuenta del parlamento en los toldos de Mariano Rosas (Mansilla 1966, 1: 73, 195-237).

los indios sino un cruce de buenos propósitos sin valor vinculante cuando no están precedidos, acompañados y coronados del necesario ciclo de dones y contradones.

Demostramos por último que, para llevar a buen puerto una negociación diplomática tierra adentro era fundamental tener un fino conocimiento de los rituales de contacto indígenas o, en su defecto, manejarse con buenos mediadores culturales y hacer gala de prudencia y apertura para ir aprendiendo las reglas de etiqueta sobre la marcha, sin ofender ni predisponer negativamente a los anfitriones nativos. En este sentido, nuestros viajeros resultaron poseer habilidades muy dispares. Poco o nada sabemos de las aptitudes para el diálogo intercultural de José Barros, quien probablemente estaba bien vinculado en la sociedad pehuenche y no manifestó haber tenido inconvenientes en su breve viaje de exploración por los pasos de Ancoa, Achigüeno y Alicó. Justo Molina, forzado por la enfermedad y la falta de guías a moverse con gran cautela en los trece meses que duró su periplo de Alicó a Buenos Aires y vuelta por Antuco, había armado su escolta familiar con sagacidad, mandó avisos, previó los imprescindibles obsequios y usó su tiempo con parsimonia, deteniéndose en los toldos para dar resuello a los animales, realizar juntas y tejer relaciones personales. Estas conductas lo revelan como un inteligente mediador, con un pie en cada mundo y una identidad mestiza, lo que sin embargo –o justamente por eso mismo- no le evitó suscitar la desconfianza de indios y blancos por igual. En su primer encuentro con Carripilum, sabedor de la reticencia que tenían los indígenas a dar informaciones sobre sus rutas, había negado que su misión consistiera en abrir camino por sus tierras, desmintiendo la información verídica que éste alegaba. Cuando regresó al año siguiente con Luis de la Cruz, el cacique ranquel estaba furioso contra él porque un cristiano le había asegurado que el objetivo de Molina no había sido otro que “hacerse práctico y descubrir nuestras fuerzas para volver a maloquearnos con los pehuenches”, con quienes trataba y andaba (Cruz 1969a: 270). De la Cruz no lo critica abiertamente, pero parece incluirlo en el conjunto de españoles de baja ralea que engañan a los indios, les prometen lo que no pueden cumplir y hacen quedar mal a las autoridades coloniales. Si en el primer tramo de su viaje el alcalde chileno trata con los indios siempre por intermedio de Molina, del dragón Baeza y del capitán de amigos Leandro Jara, a quien considera “flojo y sornero” y de una condescendencia “ajena a la hombría de bien”, requiere los servicios del primero sobre todo como baqueano o práctico, sin

brindarle entera confianza (Cruz 1969a: 206)⁸⁷. Es significativo que, desde que se sumó a la comitiva el lenguaraz Montoya, sólo mencione a este último como intérprete en las parlas.

En cuanto al geógrafo Sourryère de Souillac y al teniente de blandengues Esteban Hernández, los hemos visto actuar en territorio indígena con tanta torpeza como arrogancia, nacidas del desconocimiento de las prácticas locales, de la falta de contacto con baqueanos y lenguaraces del lugar y probablemente de una actitud de desdén y autoritarismo en las relaciones con los indígenas propia de la tradición fronteriza bonaerense, que contrasta con la búsqueda de acomodamientos y consensos que se advierte en el Chile dieciochesco y en el ámbito mendocino desde la gestión de José Francisco de Amigorena⁸⁸. Hernández y Sourryère parecían creer que los orgullosos pehuenches estaban ahí para servirlos, pero la realidad los desengañaría muy pronto. La prepotencia de los expedicionarios bonaerenses los haría aparecer como intrusos, indignos de la hospitalidad pehuenche.

El caso de José Santiago de Cerro y Zamudio es particular, ya que a pesar de su manejo del idioma, de los contactos y amistades que logró crear en las tolderías de Malargüe y de una intrepidez y empecinamiento que le ganaron la confianza del Consulado y sin duda le valdrían el respeto de más de un cacique, su falta de ataduras geográficas y sociales, su carácter intempestivo y colérico, su precipitación y soberbia le hicieron violar varias veces los protocolos nativos y las convenciones de su propia sociedad. Pañichiñé le marcó los límites obligándolo a retroceder hasta Santiago para volver con las debidas acreditaciones. El disgusto de Caripán y María Josefa por su mala conducta y desavenencias con Esteban Hernández llegaría a los oídos del virrey, quien le reprochó su “inconsideración y orgullo”, amenazándolo con

⁸⁷ En varias ocasiones, De la Cruz refleja críticas –que suele poner en boca de los pehuenches- al camino propuesto por Molina y no menciona sus capacidades como intérprete.

⁸⁸ Esteban Hernández nombra en su diario a los lenguaraces Rosales y Dionisio Morales y al baqueano Lorenzo Gijón, que no eran oriundos de la frontera mendocina. No tenemos datos sobre Rosales. Morales fue uno de los intérpretes que actuaron durante el parlamento del río Diamante en 1805 y quizás fuera el mismo “español de estas fronteras” -cordobesas- que dijo a Carripilum que Justo Molina quería hacerse baqueano de sus tierras para entrar luego a maloquearlas con los pehuenches (Cruz 1969a: 270, 293 y 294). Lorenzo Gijón, que indicó al teniente de blandengues el camino que debía seguirse desde el fuerte de San José de Bebedero hasta el río Diamante, era baqueano del fuerte puntano de San Lorenzo (cf. Interrogatorio de Esteban Hernández a Lorenzo Gijón en el fuerte de San Lorenzo, 10.2.1805, AGN IX, 30-7-6). Sourryère de Souillac se movía con su propio baqueano, José Santos Rodríguez, indio “oriundo del pago de la Magdalena, jurisdicción de la capital de Buenos Aires, y lenguaraz de la ciudad de Mendoza”, donde vivía por lo visto desde varios años atrás (Sourryère de Souillac 1972b: 524). En la medida en que no evitó las torpezas diplomáticas del geógrafo, este indio al servicio de los mendocinos no debía tener fuertes vínculos con la sociedad pehuenche.

hacerle sentir todo el peso de la autoridad⁸⁹. Teles Meneses recordarí­a el interés personal de Cerro, “sus mentidas relaciones y soñadas esperanzas” que habrí­an oscurecido y complicado innecesariamente el proyecto de camino entre Chile y Buenos Aires⁹⁰. Sus sueños de conquistador quedaron en agua de borrajas, perdiéndose en el olvido como su huella en los archivos.

Luis de la Cruz se nos aparece entonces como un viajero excepcional en todos los sentidos: educado, atento a observar, comprender y respetar escrupulosamente las costumbres indí­genas, generoso y previsor, cauteloso ante los rumores, moderado en su conducta, consiguió gracias a su buen trato hacerse digno de la hospitalidad indí­gena y convencer de escoltarlo hasta la frontera bonaerense al cacique gobernador de los pehuenches de Antuco, Manquel, y al inasible gobernador ranquel, Carripilum, que décadas de enfrentamientos oponí­an entre sí. Su estilo conciliador es afín al del virrey Sobremonte y al del comandante Miguel Teles Meneses. Sin embargo, las invasiones inglesas provocarí­an un descalabro definitivo en el orden colonial rioplatense y una renovaci3n de las autoridades polí­ticas y militares que afectarí­a tambi3n el ámbito de la frontera sur. El coronel William Carr Beresford no podí­a sospechar que su desembarco en Quilmes darí­a por tierra no sólo con la autoridad del virrey Sobremonte sino tambi3n con la última iniciativa colonial de trato pacífico con los pueblos indí­genas de la frontera sur.

⁸⁹ Oficio de Sobremonte a Cerro y Zamudio. Buenos aires, 8.2.1805, en AGN IX, 30-7-6.

⁹⁰ Informe de Teles Meneses al gobernador intendente de Córdoba sobre el camino de Mendoza a Talca. Mendoza, 25.9.1809, en AHC, Gobierno, Caja 31.

Tercera Parte

**Etnicidades, identidad y estigmas
en el filtro de la mirada colonial**

Capítulo 5

De la etnia al individuo: la construcción de las identidades en el relato de los últimos viajeros coloniales

Los temas abordados en la segunda parte nos han permitido reconstruir el contexto histórico en el que se desarrollaron los intentos de abrir un camino entre Chile y Buenos Aires por territorios indígenas en la primera década del siglo XIX. Hemos podido resaltar el proyecto colonial subyacente de expansión territorial a expensas de las naciones originarias y las diferentes propuestas de relación con estas últimas formuladas a fin de lograr aquel objetivo. Hemos advertido asimismo que los pueblos nativos del vasto espacio que cruzaban los viajeros estaban perfectamente informados de los planes que se tramaban en secreto para reducirlos o desalojarlos y que, lejos de consentir pasivamente al destino que otros les preparaban, se organizaron para resistir a ese inconfesado designio. Su determinación permitió restablecer los mecanismos de coexistencia pacífica que prevalecían en el *middle ground* de la frontera mendocina e imponer a los viajeros el respeto a sus protocolos diplomáticos como condición para dejarlos circular, bajo estrecha vigilancia, por sus tierras. Señalamos por último que, al minar la autoridad del virrey Sobremonte y la vulnerable estructura militar colonial, las invasiones inglesas significaron un quiebre no sólo en la institucionalidad político-militar del virreinato del Río de la Plata sino en la imagen que se habían formado los pueblos indígenas de la frontera sur acerca de sus vecinos blancos, que hasta entonces veían como poderosos, prósperos y disciplinados. Haciendo realidad el viejo fantasma español de desembarco y ocupación en el extremo sur de América, la agresión británica ponía en evidencia la importancia estratégica, para los hispano-criollos, de cultivar las buenas relaciones con esas naciones “bárbaras” que en caso de descontento podrían dar cobijo y apoyo armado a los invasores.

Ahora que conocemos las circunstancias y que nos hemos familiarizado con los protagonistas de estos encuentros coloniales, podemos abordar el complejo tema de las identidades étnicas detectadas en sus escritos teniendo clara conciencia del triple filtro que opera en la producción de estos testimonios. En efecto, los ojos de los viajeros no son neutros. Su mirada hacia el mundo indígena está condicionada por

su origen geográfico y social, por sus capacidades individuales para la observación etnográfica y por la identidad y fiabilidad de sus informantes nativos¹.

El primer filtro es resultado de la procedencia geográfica de cada observador. Quien ha crecido en la frontera chilena de la segunda mitad del siglo XVIII está familiarizado con la realidad de un trato de nación a nación hacia los pueblos indígenas del sur del Bío Bío y con las instituciones surgidas de ese tipo de contacto. El modelo chileno de relaciones interétnicas en el ámbito fronterizo reconoce la alteridad y, aunque a regañadientes, el carácter soberano de la contraparte indígena. Los pivotes de ese modelo son instituciones que cumplen indispensables funciones de mediación política y cultural y que suponen el respeto de los ritos de la diplomacia indígena: los parlamentos y juntas, los tratados celebrados con los representantes de los cuatro Butalmapus, personajes mediadores como los capitanes de amigos, los caciques gobernadores y los embajadores indígenas residentes en Santiago, establecimientos permanentes como el colegio para hijos de caciques de Chillán y temporarios como los destacamentos de soldados destinados a la protección de los aliados nativos. Quien ha forjado su carácter en la frontera bonaerense, en cambio, ha sido influido por la opinión dominante de que los indios “son seguramente salvajes, incapaces de sujetarse a convenio ni tratado alguno por carecer de ley, de jerárquica [sic], de subordinación, de cultura, y porque se manejan sólo por la única razón de la conveniencia”, que no tienen ninguna firmeza en las paces que solicitan, que poseen una inclinación natural al robo y la violencia y que la mejor política a seguir con ellos es “tirar a extinguirlos”².

Si, tardíamente y con escaso entusiasmo, en Buenos Aires se terminó por adoptar una política de tratados con los indios del sur, nunca llegó a cuajar un *middle ground* de prácticas y creencias compartidas, un mundo de sentidos mutuamente comprensibles en el que la coexistencia cultural fuera una posibilidad imaginable³. Al sur de la ciudad-puerto son más frecuentes en el siglo XVIII las

¹ Cabe añadir dos filtros más que, no por evidentes, deben dejar de ser explicitados: el de la lengua en que se registran los testimonios, que presupone un doble proceso de traducción –del mapudungun al castellano y del ámbito de la oralidad al de la escritura–, y el de mi propia mirada, que interviene en la interpretación de la información subjetivamente seleccionada como pertinente.

² Dictámenes de Juan José de Sardeñ y de Diego Trillo en el Expediente obrado en el Superior gobierno de Buenos Aires sobre haberse denegado las paces a los Indios Aucases. Buenos Aires, 28.7.1789 y 4.6.1789, en AGI Buenos Aires 60 (copia en MET J.25).

³ La historia de las relaciones hispano-indígenas en la frontera bonaerense en el período colonial desde una perspectiva etnohistórica está aún por escribirse. Para este período, contamos con los

“salidas contra los indios” que las tratativas de paz. No hubo capitanes de amigos que vivieran en territorio indígena cumpliendo un papel mediador en sus conflictos sino unos pocos lenguaraces de frontera que rara vez obtenían nombramiento oficial. Se trataba generalmente de ex-cautivos como Blas Pedrosa, quien combinaba su función de baqueano e intérprete con la de pulpero, aprovechando sus conocimientos lingüísticos y sus relaciones personales para ocupar el primer puesto en la cadena de contactos comerciales de los caciques que bajaban a la capital⁴. Cadena que rápidamente remontaba hasta el virrey: desde la década de 1790, caciques, chinas e indios que llegaban a las guardias de Luján, Chascomús o Monte se dirigían a la ciudad-puerto para hablar con la máxima autoridad rioplatense sin pasar por el comandante de frontera, lo que tenía como consecuencia indirecta minimizar su papel como interlocutor privilegiado de los líderes indígenas.

No hubo tampoco multitudinarios parlamentos en las guardias bonaerenses. Las negociaciones diplomáticas solían realizarse con reducidos grupos de caciques durante las expediciones a las Salinas Grandes. Estas caravanas regulares en tiempos de paz fueron, en tanto espacio de encuentro intercultural, el equivalente bonaerense de los grandes parlamentos que jalonaron la historia fronteriza chilena en ese período. Ocasión de tratativas diplomáticas y alianzas militares, de activo comercio, de rescate de cautivos y de huida de desertores, las expediciones a Salinas constituyen acontecimientos mayores que puntúan las relaciones interétnicas sin tener la pompa y el despliegue ceremonial de los parlamentos chilenos. Pese al diálogo, la desconfianza prevalece, los estereotipos resultan tenaces y los vínculos son fríos y distantes. El contraste entre la mirada hacia el mundo indígena del chileno Luis de la Cruz y la del español rioplatense Pedro A. García se origina en buena medida en la pertenencia de cada uno a tradiciones fronterizas disímiles.

trabajos clásicos de autores como Biedma (1975 [1924 y 1931]), Sánchez Zinny (1939), Marfany (1938, 1940a y b, 1944, Walther (1947) y los dos primeros tomos de la obra colectiva editada por el Comando General del Ejército (1973), todos ellos de neto enfoque militar, así como el libro de Tabossi (1989) que propone un tratamiento regional del conflicto hispano-indígena centrado en la guardia de Luján. La renovación historiográfica producida a partir de la década de 1980 en el estudio de las sociedades indígenas y de las relaciones de frontera en el ámbito pampeano privilegió el análisis del siglo XIX. Varios trabajos abordan temas puntuales del período colonial (véase el capítulo 1), pero carecemos aún de una visión de síntesis actualizada. En su defecto, me limito aquí a enunciar una serie de elementos de comparación entre la situación chilena y la bonaerense, cada uno de los cuales merecería un desarrollo más completo que no cabe en los límites de este estudio.

⁴ Cf. la petición de Blas Pedrosa al virrey Arredondo. Buenos Aires, 15.11.1792, en AGN IX, 24-1-8. Sobre la vida de este mediador, véase Mandrini 2006: 45-72.

A la diferencia de perspectivas que resulta del origen geográfico de cada observador hay que sumar la de su procedencia social, teniendo en cuenta que no siempre la mayor distancia social se traducirá en mayor distancia emocional. Todos los viajeros que estudiamos aquí manejaban fluidamente la escritura. A excepción del geógrafo Sourryère de Souillac, habían hecho una carrera militar y debían tener por ende cierta noción de la disciplina y de las jerarquías, pero no todos estaban investidos de análoga autoridad al penetrar tierra adentro. La noción que poseía un Luis de la Cruz de su propia importancia le hacía observar atentamente la estructura de poder de las sociedades indígenas, procurando distinguir y honrar a los caciques principales, buscándolos como interlocutores principales y obsequiando a cada quien según el lugar y la función que ocupaba en la sociedad. El hecho de haber consagrado la mayor parte de su vida al estudio, como dice de sí mismo, le daba mejores herramientas conceptuales para la observación etnográfica. En cambio, aunque tan ilustrado como el alcalde de Concepción, el geógrafo francés manifestaba una profunda indiferencia por el mundo nativo, circulaba sin verlo, sin entender por qué le cerraban el paso o le quitaban la libertad de movimientos. Hombres del llano como Molina y Cerro y Zamudio, por su parte, se movían en los márgenes alternando con indios de todos los niveles y procurando fabricarse una aureola de autoridad que les brindara cierta inmunidad diplomática. Así, el primero pretendía cumplir con una supuesta misión pacificadora encargada por el virrey y el segundo “hacía” caciques y disputaba prerrogativas con las otras dos cabezas de su expedición a Talca. La sensibilidad de ambos a la cuestión de las identidades era instrumental, en la medida en que les permitía identificar quiénes eran los amigos y enemigos de sus amigos para mejor maniobrar políticamente entre ellos.

Esto nos introduce al segundo filtro, que tiene que ver con las capacidades individuales de cada viajero para la observación del Otro, su curiosidad o falta de interés, su voluntad de indagar y de comprender y su disposición a transcribir luego el resultado de las largas conversaciones con sus informantes. En este sentido, nuestras fuentes son muy desparejas. Sin excepción, los viajeros atendieron mucho más a la descripción geográfica que al análisis etnográfico, privilegiando la enumeración de recursos y el reconocimiento de los lugares más propicios para adelantar guardias y crear nuevos pueblos. Pero, mientras que Hernández y Sourryère no aportan casi ninguna información aprovechable para rastrear el modo

en que percibían las identidades étnicas, Luis de la Cruz recolecta y registra datos de todo tipo con una minucia rayana en la obsesión. Entre ambos extremos, Barros, Molina y Cerro y Zamudio anotan sus observaciones casi a desgano, obligados por el mandato recibido.

El tercer filtro es externo y no suele ser tenido en cuenta, pese a su importancia fundamental: aunque hablen en primera persona narrando sus andanzas como si la mera intuición los hubiera guiado en sus descubrimientos, ninguno de estos viajeros penetró en territorio indígena solo. Todos ellos contaron con guías que los orientaron, les transmitieron el nombre de cada aguada, río y paradero y les indicaron las distancias y dificultades que quedaban por vencer. Tanto como de sus propias observaciones, fue de esos acompañantes indios que obtuvieron las informaciones que nos brindan acerca de territorialidades, identidades étnicas, actividades económicas y jefaturas indígenas. Como es obvio, los datos proporcionados por estos informantes nativos están teñidos de la subjetividad inherente al propio origen étnico y, como veremos, a las historias de vida de éstos.

José Santiago de Cerro y Zamudio se movió con guías pehuenches de Malargüe que no sólo tenían pésimas relaciones con los puelches o pampas de la frontera mendocina y una larga historia de conflicto con los ranqueles, sino que habían vivido entre 1795 y 1797 una cruenta guerra contra los pehuenches de Balbarco, cuyas cicatrices aún eran perceptibles. Estos pehuenches de Balbarco son los mismos que guiaron a José Barros en su breve exploración de los boquetes cordilleranos de Ancoa, Achihueno y Alicó quienes, significativamente, omitirían toda alusión a sus vecinos pehuenches de las regiones contiguas. Por su parte, Justo Molina y Luis de la Cruz se desplazaron con una escolta de caciques de Antuco, el más meridional de los grupos etiquetados por nuestras fuentes como pehuenches, cuyas relaciones con los de Malargüe parecen ser distantes y muy ocasionales, aunque unos y otros comparten una común aversión hacia huilliches y ranqueles. El diálogo de ambos viajeros con estos últimos en Mamilmapu les brindaría otro punto de vista, gracias al cual lograremos una mejor comprensión de la historia de la conformación étnica de esos pueblos. En cuanto al teniente Hernández, si de Buenos Aires al campamento de Teles Meneses sobre el Diamante había podido familiarizarse con los guías pehuenches Caripan, María Josefa Roco, María del Carmen y Neculante, su regreso lo haría con dos caciques principales puelches.

Sourryère, a su vez, preferiría como interlocutor a un intérprete oriundo del pago de la Magdalena, pero su nula curiosidad no ha dejado muchas huellas de la información que éste le diera. Por último, el comandante Teles Meneses tendría el privilegio de conversar con caciques de muy distintas procedencias, ya que no sólo alternaba regularmente con los pehuenches de Malargüe, con los pehuenches fronterizos del cacique Carilef y con los puelches de Goyco y Guelecal asentados cerca del fuerte de San Carlos, sino que recibió muy pronto visitas de caciques de diversas naciones distantes. Hay que tener en cuenta entonces que los datos que nos brindan los viajeros, en particular sobre los grupos que no veían por sí mismos, provienen en su totalidad de los dichos de sus informantes, que nombran y califican a los demás de acuerdo con sus propias categorías.

Una vez hecha esta importante salvedad acerca de los filtros presentes en nuestra documentación es necesario precisar nuestros conceptos teóricos, nuestra terminología y el modo en que vamos a trabajar. En primer lugar, retomando la propuesta de Lidia Nacuzzi de “descolonizar la nomenclatura aplicada a los grupos nativos” (Nacuzzi 2002a: 261), nos abstendremos de proponer clasificaciones y de extrapolar etnicidades en el tiempo y el espacio, procurando atenernos a la información etnográfica surgida del cuerpo documental que analizamos. La lectura de las fuentes nos ha permitido advertir que, en un nivel macro-social –es decir, frente al conjunto de lo que los viajeros veían como el mundo indígena de tierra adentro-, estos percibían entre los indios de la cordillera, del norte de la Patagonia y de las pampas más similitudes que diferencias. Al margen de cómo se llamaran a sí mismos o cómo fueran identificados por otros, los diversos grupos indígenas de esa vasta zona compartían a principios del siglo XIX un gran número de rasgos culturales: idioma, formas de habitación, vestido, organización social, económica y política, creencias y ritos, usos y costumbres tradicionales que englobaban bajo el término de *ad mapu*. Seguramente no siempre había sido así, pero más allá de unos pocos indicios vestimentarios o de algunas huellas de otras lenguas en la toponimia, la situación que advierten los viajeros es de una manifiesta homogeneidad cultural que informa acerca de la historia reciente del poblamiento de la región. Este será el primer nivel de análisis que abordaremos.

Hilando más fino, notaremos que los exploradores y sus informantes utilizan un conjunto de etnónimos –y de calificativos asociados a ellos- que denotan, por

parte de quienes los atribuyen, la adscripción de los sujetos nombrados a determinados conjuntos sociales percibidos como pueblos o naciones indígenas. Dada la homogeneidad cultural que mencionamos más arriba, tales adscripciones no se fundan en diferenciaciones de orden lingüístico o cultural sino en lealtades políticas que en buena medida, pero no exclusivamente, se expresan siguiendo las diversas modalidades del parentesco (filiación biológica o simbólica, germanidad y afinidad)⁵. Consideramos como pueblos o naciones a los “grupos étnicos o *etnias* que están [...] unidos por vínculos raciales, lingüísticos, culturales o nacionales que los distinguen de otros grupos similares y a través de los cuales sus miembros adquieren conciencia de compartir una identidad común”⁶. Más allá de la indeterminación acerca de los vínculos internos que estructuran al grupo étnico, esta definición del antropólogo Rodolfo Stavenhagen pone el énfasis en su funcionalidad como diferenciadores respecto de otros grupos similares y como sustento de una identidad colectiva.

Diferencia e identidad colectiva son dos elementos centrales en la clásica definición de grupos étnicos propuesta por Frederick Barth, quien ve en ellos formas de organización social cuyos miembros se autoatribuyen –o reciben de otros– una identidad fundamental que es considerada étnica en la medida en que se la presume determinada por su origen y su medio. Se trata siempre de una clasificación relacional que sirve para ubicarse uno mismo y situar a los demás con la finalidad de interactuar unos con otros. Para Barth, la existencia de los grupos étnicos depende de la permanencia de una frontera, al interior de la cual los rasgos pueden cambiar, las personas pueden moverse y el tipo de organización social puede transformarse. Lo esencial es que se mantenga la dicotomización entre miembros y no miembros, que operen pautas de adscripción y de exclusión. Los criterios de diferenciación étnica no son pues rasgos culturales objetivables sino factores socialmente pertinentes que determinan la pertenencia, organizan los comportamientos y regulan las relaciones sociales.

⁵ Siguiendo a Louis Dumont, desdoble los parentescos de cosanguineidad entre relaciones verticales de filiación (de padres a hijos) y horizontales de germanidad entre hermanos (Dumont 1997: 19, 20).

⁶ La definición de Stavenhagen sobreentiende un consenso tácito sobre la noción de grupo étnico o *etnia*, que más adelante el autor define como “colectividades que se identifican a sí mismas o son identificadas por otros [...] en términos culturales. Los elementos que más comúnmente se han usado para distinguir a tales grupos étnicos son el lenguaje, la religión, la tribu, la nacionalidad y la raza” (Stavenhagen 1990: 1-2).

El objetivo crucial de la investigación etnográfica, a ojos de Barth, no consiste por lo tanto en determinar los contenidos culturales de tal o cual grupo étnico sino en identificar los procesos que permiten, en situaciones de contacto intercultural, que se mantenga la frontera étnica que define al grupo, frontera que debe concebirse como social, aunque a veces pueda tener también una expresión territorial. Esta persistencia implica la presencia de criterios y marcas ostensibles de identificación tanto como de una mecánica y unas reglas de interacción en contextos interétnicos – comportamientos prescritos, comportamientos prohibidos- que permiten la reproducción de las diferencias culturales. Articulación y separación son dos conceptos clave en el análisis que propone Barth acerca de la prescripción de roles basada en criterios étnicos: como el sexo y el rango, la identidad étnica condicionaría y limitaría el tipo de roles que un individuo puede desempeñar en todas sus actividades (Barth 1976)⁷.

Esta afirmación de Barth y la analogía que formula con una variable biológica como el sexo introducen una cierta rigidez en su planteo inicial, que contemplaba la permeabilidad de las fronteras étnicas sin que la identidad grupal se diluyera. Según veremos, lo que es válido como generalización acerca de la identidad colectiva de un grupo, su adhesión a un sistema específico de valores y el hecho de endosar comportamientos que se consideran propios, no puede extrapolarse a las identidades individuales, las cuales en todo tiempo pueden perforar la oposición ellos/nosotros⁸. La identidad étnica colectiva, que preferimos llamar etnicidad⁹, condiciona y limita los roles que puede desempeñar un individuo, pero no los determina de por vida. Al abordar la variable demográfica, el propio Barth contempló de hecho la posibilidad de mutaciones en el material humano de los grupos a raíz de

⁷ Si bien considera que con Barth se logró un “punto de inflexión en el modo de pensar las identidades étnicas” a partir del cual éstas se conciben como “inevitablemente contrastivas, socialmente construidas y cambiantes en sus contenidos”, Claudia Briones (2007) sostiene que “las identificaciones son procesos anclados en una praxis social que no está predeterminada” y propone una crítica a los postulados del “constructivismo cliché” que ha instalado como sentido común la convicción de que las identidades son “construidas, contrastivas, situacionales, fragmentadas, fluidas, flexibles y disputadas”.

⁸ Briones señala acertadamente el carácter contingente de las identificaciones individuales, el fenómeno de la desadscripción y la multiplicidad de posiciones del sujeto, ante lo cual sostiene que “historizar las identidades pasa menos por mostrar cuán construidas son que por lograr dar cuenta de en qué tipo de contextos se activan o no ciertas marcas y qué disputas/tensiones esas marcas vehiculizan” (Briones 2007).

⁹ Retomamos aquí la definición que propone Díaz (1996: 16) de la etnicidad como “la capacidad del grupo para manifestarse a sí mismo y reconocerse diferente”. Véase también Cardoso de Olivera (1998: 38).

la emigración, la inmigración y la transformación en la identidad de los grupos y de los individuos, fenómeno que autores posteriores designaron como etnogénesis.

Mientras que la idea de una frontera étnica que persiste más allá de los cambios en los contenidos culturales e incluso en la dotación demográfica de un grupo resulta en una noción atemporal y en cierto modo esencialista de la etnicidad –sobre todo en la medida en que no hace referencia alguna al fenómeno colonial y a las manipulaciones que éste implica-, la noción de etnogénesis resalta el carácter histórico, el dinamismo y la formación mestiza de las identidades colectivas¹⁰.

Al aplicar este término al análisis del proceso de transformaciones que llevaron al surgimiento de nuevas identificaciones étnicas en el extremo sur de América, Guillaume Boccara tiene en cuenta la reflexión antropológica sobre las lógicas mestizas y el papel de los aparatos burocráticos estatales en la formulación de identidades. Entre estos aportes, Jean-Loup Amselle resalta que no construyen del mismo modo la identidad las “sociedades antiguas o exóticas” -en las cuales los *status* sociales serían de una gran plasticidad, permitiendo la formación de conjuntos sociales laxos, fluidos, que dejan un espacio a la novedad y a la invención- y “las sociedades modernas que fijan a tal punto la identidad que la hacen figurar sobre documentos infalsificables”. De ahí que, en situaciones coloniales, se observe una tendencia a rigidizar las atribuciones étnicas poniendo en marcha un proceso de producción de etnónimos y de estereotipos o estigmas que los acompañan, con la consecuencia de enunciar identidades en términos sustancialistas y psicológicos. Este proceso es el correlato de los esfuerzos por destruir y desarticular la trama de relaciones múltiples que unía entre sí a las sociedades precoloniales para volcarlas hacia el mercado mundial (Amselle 1990: 39).

Mientras que Barth analizaba el mantenimiento de las fronteras étnicas en interacciones generalmente pacíficas, aunque a menudo jerarquizadas –por lo que subrayó los fenómenos de articulación, complementariedad e interdependencia- varios trabajos antropológicos franceses de las décadas de 1980 y 1990 hacen hincapié en la guerra como institución central en la configuración étnica y la

¹⁰ Criticando las nociones esencialistas de la identidad, Jean-Loup Amselle subraya “el carácter profundamente dinámico de la pertenencia étnico-religiosa, así como la relatividad de los fenómenos de identificación” y señala que “cada sociedad, por más primitiva que sea, es productora de una etnología espontánea en la medida en que necesita de una alteridad desvalorizada para crear su propia identidad” (Amselle 1990: 37-38).

construcción identitaria¹¹. Con respecto a la sociedad *reche* de la Araucanía devenida en *mapuche* tras un largo proceso de etnogénesis, Guillaume Boccara afirma que se trataba de una “sociedad para la guerra” que no buscaba la destrucción del enemigo sino su absorción, respondiendo a una lógica mestiza de captación de la diferencia que hacía posible la propia transformación. “Motor de la máquina social indígena”, la guerra contribuía a la producción y reproducción material y simbólica de la sociedad porque permitía captar, digerir y diferenciar (Boccara 1999: 104-105; 1998: 109-128)¹². Dado que “las identidades colectivas no se basan en lo que sus miembros tienen en común [...] sino en lo poco que los distingue de los demás” (García de León 1998: 335), la función principal de la guerra, forma extrema de expresar la diferencia, consiste en producir y actualizar las fronteras étnicas que mantienen la dicotomía esencial entre el Nosotros y los Otros aunque fluctúen los contenidos culturales y la composición demográfica y genética de ambos conjuntos.

Pero la etnicidad se construye también a partir de ciertos elementos que implican permanencias de otra índole. Maurice Godelier, indagando acerca del enigma del don, emite como hipótesis que “no puede haber sociedad, y no puede haber una identidad que atraviese el tiempo y sirva de basamento tanto a los individuos como a los grupos que componen esa sociedad si no existen puntos fijos, realidades sustraídas [...] a los intercambios de dones o de mercancías”. Esas

¹¹ Cf. Boccara 1999, quien cita a Jean-Pierre Chaumeil 1985. “Echange d'énergie : guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne”, *Journal de la Société des Américanistes* 71 : 143-157; Anne-Christine Taylor 1985. “L'art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture jivaro”, *Journal de la Société des Américanistes* 71 : 159-173 ; Antoinette Molinié 1988. “Sanglantes et fertiles frontières. A propos des batailles rituelles andines”, *Journal de la Société des Américanistes* 74 : 48-70 ; Isabelle Combès y Thierry Saignes 1991. *Alter Ego : naissance de l'identité chiriguano*. Paris : Ed. de l'Ecole de hautes études en sciences sociales ; Isabelle Combès 1992. *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*. Paris : PUF ; Adriana Sterpin 1993. “La chasse aux scalps chez les Nivacle du Gran Chaco”, *Journal de la Société des Américanistes* 79 : 33-66 ; Eduardo Viveiros de Castro 1993. “Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage”, in Aurore Becquelin & Antoinette Molinié (eds.), *Mémoire de la tradition*. Nanterre: Société d'Ethnologie y Nicolas Journet 1995. *La paix des jardins. Structures sociales des Indiens Curripaco du haut Rio Negro (Colombie)*. Paris: Musée de l'Homme, Institut d'ethnologie.

¹² Boccara reintroduce así la centralidad de la guerra en las sociedades indígenas de la Araucanía, que la corriente historiográfica de los estudios fronterizos -con su énfasis en la compenetración progresiva entre indígenas y españoles mediante el mestizaje, el comercio y la evangelización y su propuesta de que la asimilación de los mapuches a la nación chilena no había sido producto de una imposición violenta sino de una aculturación gradual- había tendido a minimizar. Pero la guerra a la que se refiere Boccara, apoyándose en los trabajos de Leonardo León Solís, no se limita a la clásica imagen del enfrentamiento hispano-indígena sino que se manifiesta en gran medida como un incremento significativo de los conflictos intertribales, de la mano de una transformación de los antiguos guerreros *reche* en *maloqueros*, pastores y *conchavadores* (Boccara 1998: 275).

realidades que se conservan celosamente al interior de un grupo son “objetos preciosos, talismanes, saberes, ritos”, que “afirman en profundidad las *identidades y su continuidad* a través del tiempo”, así como afirman las diferencias de identidad entre los individuos y grupos que conforman una misma sociedad. El análisis de Godelier se concentra en la función de los objetos sagrados inalienables que distinguen a los grupos entre sí, marcan sus diferencias y las jerarquizan. La permanencia de esos objetos sagrados que condensan y simbolizan los mitos de origen de una sociedad permite el intercambio de los vivos con los muertos y con los dioses, el reencuentro con su ser, su identidad, su sustancia, “preservada del tiempo y conservada en el tiempo” (Godelier 1996: 16, 49, 166, 235. *Itálica del autor*).

En este punto, allí donde Godelier rastrea la fuente de la identidad grupal en la esfera de lo sagrado y del mito sustrayéndola del devenir temporal, los historiadores buscarán más bien la función de la memoria colectiva que perpetúa el legendario recuerdo de los ancestros. Tal memoria, transmitiéndose por aprendizaje de ancianos a jóvenes, autoriza la libertad narrativa y suele encarnarse en las sociedades ágrafas en especialistas de la tradición, bardos o sacerdotes cuya función esencial es mantener la cohesión del grupo (Le Goff 1988: 112-113). En estas sociedades, nos dice Jacques Le Goff,

la memoria colectiva parece ordenarse en torno a tres grandes intereses: la identidad colectiva del grupo que se funda sobre mitos, y más particularmente mitos de origen, el prestigio de las familias dominantes que se expresa mediante las genealogías y el saber técnico que se transmite a través de fórmulas prácticas fuertemente penetradas de magia religiosa (Le Goff 1988: 115).

Fuente de etnicidad, a mitad de camino entre el mito y la historia, la memoria colectiva es “lo que queda del pasado en la vivencia de los grupos, o lo que estos grupos hacen del pasado”¹³.

Retengamos entonces, al estudiar el nivel de las identidades colectivas o etnicidades, los conceptos de fronteras étnicas, de etnogénesis, etnización y

¹³ Nora, Pierre. 1978. “Présent”, en Le Goff, J. (éd.), *La Nouvelle Histoire*. Paris: Retz: 467-472. Citado por Le Goff 1988: 170. Valga notar el papel fundamental que sigue jugando la memoria en la perpetuación de las comunidades indígenas mapuches neuquinas, como lo señala la antropóloga Sabine Kradofer: “incluso si numerosos rasgos materiales de esta sociedad han cambiado, el recuerdo, la memoria y la referencia a la vida ‘de antes’ [de la Conquista del desierto] sirven de fundamento a las comunidades actuales” (Kradofer 2011: 276).

etnificación, la construcción de imágenes estereotipadas del Otro y del Sí-mismo, así como el importante papel de la guerra, de las realidades sustraídas al intercambio y de la memoria colectiva en la construcción identitaria. Todos ellos estarán presentes en las observaciones etnográficas de nuestros viajeros.

En un nivel microhistórico, por último, analizaremos el modo en que se formulan las identificaciones étnicas a nivel individual, teniendo en cuenta que “cada ser está dotado de una serie de identidades, o provisto de puntos de referencia más o menos estables, que activa sucesiva o simultáneamente según los contextos”, ya que “la identidad es una historia personal, ligada ella misma a capacidades variables de interiorización o de rechazo de las normas inculcadas”, que se define siempre a partir de relaciones múltiples (Gruzinski 1999: 47-48).

O, como lo explica bellamente el escritor libanés Amin Maalouf, todo individuo puede reivindicar una multitud de pertenencias diversas, cada una de las cuales lo vincula con cierto conjunto de seres humanos –con algunos compartirá una u otra de las lenguas que habla, con otros el linaje, las creencias, el lugar de nacimiento, el nombre, la generación o el modo de vida- pero no tiene sino una sola identidad, que resulta de la combinación única de pertenencias múltiples convergentes en un ser humano, oponiéndose a veces entre sí y obligándolo a disyuntivas que, según las circunstancias, pueden ser desgarradoras. “La identidad no se compartimenta, no se reparte por mitades ni por tercios ni por espacios cercados. No tengo varias identidades sino una sola, hecha de todos los elementos que le han dado forma, según dosis particulares que no son las mismas de una persona a otra”. Existe en todo momento -nos dice Maalouf-, “entre los elementos que constituyen la identidad de cada quien una cierta jerarquía, pero ésta no es inmutable, cambia con el tiempo y modifica en profundidad los comportamientos”. Las crispaciones aparecen, como es a menudo el caso en nuestras sociedades que exigen lealtades excluyentes, cuando se postula que una sola de esas pertenencias –la nación, la religión, la clase o la etnia- es superior a las demás y debe ser asumida como emblema de identificación. Lejos de esa simplificación empobrecedora, para Maalouf la identidad individual “es compleja, única, irremplazable y no se confunde con ninguna otra”. Cada ser humano es diferente y es por mera facilidad y pereza que los englobamos bajo el mismo vocablo y les atribuimos rasgos, estigmas y juicios de valor colectivos: “Es nuestra mirada la que encierra a menudo a los otros en sus más estrechas

pertenencias, y es también nuestra mirada la que puede liberarlos” ((Maalouf 1998: 8, 20, 28-29). Combinación única de pertenencias diversas, la identidad de un individuo no está dada al nacer, sino que se construye a lo largo de la existencia:

Lo que determina la pertenencia de una persona a un grupo dado es esencialmente la influencia de los demás; la influencia de los suyos –parientes, compatriotas, correligionarios- que buscan apropiárselo, y la influencia de los de enfrente, que procuran excluirlo. Cada uno de nosotros debe abrirse camino entre las vías hacia las cuales es empujado y las que se le prohíben [...]; ninguno es sí mismo desde un primer momento, ninguno se contenta con ‘tomar conciencia’ de lo que es, sino que se vuelve lo que es; no se contenta con ‘tomar conciencia’ de su identidad, sino que la adquiere paso a paso” (Maalouf 1998: 33).

Para no confundir los niveles de análisis, hablaremos entonces de *etnicidad* al referirnos a las identidades colectivas de grupos que se consideran étnicos por suponerseles un origen común, y preferiremos usar el concepto de *identidad* en el sentido que propone Maalouf, para designar la singular configuración de pertenencias que hace de un individuo quien es.

De Chile al Río de la Plata, un mundo indígena culturalmente homogéneo

La primera actitud de los viajeros frente al mundo indígena, antes de atender a la especificidad de cada grupo particular, es la de postular una uniformidad cultural a partir de la cual los aprendizajes –en particular lingüísticos- derivados de las experiencias de interacción que se hubieran tenido con uno de ellos tendrían validez en otros contextos. José Santiago de Cerro y Zamudio, nacido en Concepción y criado probablemente en Valdivia donde su padre era comandante del cuerpo de artillería, se ufanaba ante Sobremonte del “conocimiento inveterado que tengo de estas naciones de indios y sus territorios” y de que podía “entenderles el idioma”, por “haber militado entre ellos hasta ver alcanzado el empleo de ayudante mayor [del batallón de milicias] de la villa de Quillota”, sobre el río Aconcagua¹⁴. Si la experiencia de Cerro y Zamudio durante su infancia y juventud lo autorizaba a

¹⁴ Carta de Cerro y Zamudio a Sobremonte desde Santiago de Chile, 21.3.1804, en AGN IX, 39-5-5.

pretender conocimientos que podían extrapolarse de Valdivia a Quillota y de Concepción al Río de la Plata, es porque tanto en Chile como en Buenos Aires se apreciaba que las diferencias culturales entre unos grupos y otros eran mínimas. Así, el indio José Santos Rodríguez, baqueano del geógrafo Sourrière de Souillac y lenguaraz de la ciudad de Mendoza, era oriundo del pago bonaerense de la Magdalena¹⁵. Luis de la Cruz diría de la nación pehuenche que, “siendo igual en lenguaje con el de los guilliches, llanistas y demás tribus, parece que en el establecimiento sólo sería una, y mucho más siendo una la fisonomía de todos, una la corpulencia, etc.” y, comparando a ranqueles con pehuenches, afirmaría que “las costumbres de aquellos son las mismas que las de estos y sus ritos iguales” (Cruz 1969c: 437-438 y 1969a: 103).

Unidad en la lengua, en los rasgos físicos, en las creencias y prácticas religiosas a lo que se añadía, al este de los Andes, unidad en el tipo de vivienda y en el modo de vida:

En las pampas y cordilleras habitadas de indios, no se encuentra una casa, sino toldos de cuero de caballo; ni acostumbran sembrar de ninguna especie de granos, pues su manutención es sólo de carnes de todas especies. Los indios viven separados, cuando llegan a haber diez o doce toldos juntos¹⁶.

Según llevamos dicho, todos estos grupos dependían estrechamente del caballo y practicaban el pastoreo de ganados europeos –si bien con especializaciones regionales- así como la caza de animales salvajes, lo que los obligaba a un patrón de asentamiento disperso y a una itinerancia estacional en busca de nuevas pasturas para sus rebaños, desplazamiento que designaban como *guiñantu o huyñamtun*¹⁷.

Los peguenches [...] no tienen otro oficio que el de nómades o pastores. No tienen siembra alguna, ni se mantienen sino de carnes de caballo, vaca, oveja, guanaco,

¹⁵ AGN IX, 30-7-6, reproducido en *CODRHPRP* VIII A: 524.

¹⁶ Diario de Justo Molina. Concepción, 19.6.1805, AGN IX, 19-7-4.

¹⁷ Luis de la Cruz encuentra en territorio ranquel unos indios que, según sus guías pehuenches, “vendrían de Guiñantu, esto es para trasladarse a las cordilleras” (Cruz 1969a: 224). En otro lugar explica que cuando escasea el pasto se mudan a otro sitio, “cuya mutación llaman quinantu: esta costumbre hace que el que más hacienda tiene, menos dure en un lugar” (1969c: 449). Rosas da el vocablo *huyñamtun* como “acarrear, y lo toman por mudarse de habitación” (Rosas 1995: 209).

marra [liebre patagónica], avestruces, etc. y viven a modo de los salvajes (Cruz 1969b: 406)¹⁸.

Homogeneidad también en lo relativo al atuendo: los indios de la cordillera y las pampas se vestían con mantas cuadradas de lana, una envuelta alrededor de la cintura pasando entre las piernas, que llamaban *chamal*, y otra con una abertura para pasar la cabeza -el poncho-, mientras que las mujeres se envolvían una manta -el *quedeto*- alrededor del cuerpo, sujetándola sobre los hombros con alfileres y ciñéndose la cintura con un cinto adornado de chaquiras de colores. Completaban su atuendo con la *iquilla*, manta con que se cubrían los hombros como una capa, abrochándola sobre el pecho con un *tupu* de plata. En ambas regiones los indios se horadaban las orejas para usar aros de metal o de hilo. Los varones se recogían el pelo de atrás para adelante sobre la cabeza reteniéndolo con una faja que llamaban *trarilonco* y se pintaban el rostro con diferentes colores (Cruz 1969c: 443-445, 438, 439). Más allá de algunos detalles que respondían a modas locales (mayor inclinación por las pinturas faciales entre los ranqueles, costumbre de esas mujeres de depilarse las pestañas y de usar más adornos de chaquiras), Luis de la Cruz insiste en las similitudes que ha notado entre los grupos con los que alternó.

Esta homogeneidad de rasgos culturales contrasta con lo que tanto Cerro y Zamudio como de la Cruz afirman acerca de los indios patagónicos, a partir de datos recogidos de sus guías pehuenches. El cacique Caripán, oriundo de la reducción de Balbarco pero cautivado de niño por “los indios Guiliches que habitan al sur inmediatos a las Patagónicas” y vendido luego “a la nación puelcha”, contó al primero, rememorando sus andanzas juveniles cerca del lago Aluminé, que “hay una nación de unos indios de una estatura más que regular. Estos son muy dóciles, que su traje es a pie. Hacen varias siembras de trigo, habas, papas y maíz”¹⁹.

¹⁸ Lo mismo constata José Barros, que sólo recorrió territorio pehuenche: “y por lo que respecta a los indios Pehuenches [...] es constante y bien sabido que todos ellos son aplicados a criar ganados mayores y menores de todas especies, especialmente yeguas de que comen lo más del año pero no siembran cosa alguna y sólo quieren las tierras para los pastos y moran sobre ella. No tienen asiento fijo, ni casas, y son reducciones vagantes sin salir de las cordilleras ni llegar a las pampas. Me consta que los indios no trabajan, no sólo en minas, pero ni aún en cosa alguna...” (Diario de José Barros, 25.3.1804, en AGN IX, 19-7-4).

¹⁹ Informe de Cerro y Zamudio al Consulado de Buenos Aires sobre la junta realizada en los toldos de Pañichiñé del 5 al 14 de agosto de 1803. Sin fecha, AGN IX, 30-7-4. La vaga referencia a “las Patagónicas” parece aludir a la costa atlántica patagónica. Los puelches que “compraron” a Caripán quizás fueran los que una década antes viera el padre Francisco Menéndez cerca de la naciente del

Los atributos que Cerro y Zamudio asigna a estos patagónicos -altos, dóciles, pedestres y agricultores- contrastan con la imagen que nos dan los viajeros acerca de los pehuenches, altivos cazadores ecuestres, pero coinciden sólo parcialmente con los que nos brinda Luis de la Cruz sobre los “patagones” o “magallánicos” de quienes le había hablado el pehuenche Payllatur. Estos últimos eran pedestres, grandes corredores y más corpulentos que los pehuenches, no criaban ganados españoles ni sembraban cosa alguna, hacían toldos de piel de guanaco, cazaban con boleadoras y flechas, se vestían con *lloicas* -trajes de pieles de guanaco- pero, lejos de ser dóciles, “en sus malones son bravísimos y no se dan hasta morir o vencer” (Cruz 1969a: 87-88)²⁰. Temibles por la legendaria puntería de sus flechas, eran aliados del cacique huilliche Cagnicolo, quien los colocaba a retaguardia cuando asaltaba a los indios de Guerahueque, otro cacique huilliche. Encontramos en las reflexiones acerca de las ventajas del camino de Justo Molina escritas por un juez de comercio de Concepción una breve referencia a los patagones que coincide con la caracterización que de ellos nos brinda Luis de la Cruz. Si los ingleses fundaran un establecimiento en la boca del río Negro –opina Hurtado- podrían unirse con “los belicosos y fieros indios Patagones” y atacar “el centro de nuestras mismas posesiones”²¹.

Esta supuesta índole guerrera y la perseverancia en su condición de cazadores pedestres explican que los patagones fueran considerados, en términos propios del espíritu clasificador de las teorías naturalistas de la época, más primitivos que los pastores ecuestres de la cordillera y las pampas²². Luis de la Cruz diría al cacique Manquel que se haría digno de eterna memoria si conseguía negociar paces con “aquellos paisanos que residen en la costa u orillas del mar, en la Patagónica”, proporcionando a los españoles la amistad “con esos pobres indios, poco menos que salvajes, que carecen de comunicación racional” (Cruz 1969a: 127).

Limay en el Nahuelhapi, cazadores y pastores ecuestres que sembraban algunos granos lanzándolos al aire, y que tenían frecuentes contactos con indios patagónicos de gran estatura.

²⁰ Los “huilliches patagones” que conoció Menéndez junto al Nahuelhuapi en 1794 venían de Santa Cruz donde trataban con los cristianos, eran “de estatura más que regular y buena presencia”, muy numerosos en relación con los puelches y poseían abundantes caballos. De Chulilaquin, quien se suma a estos Patagones, dice que “es indio de mucha autoridad y poder entre esta gente, porque tiene muchos conas (soldados)” (Fonck 1900: 414-415, 417). De hecho, la supuesta belicosidad de estos patagones hizo desistir a Menéndez de su intención de viajar hacia el norte con los puelches.

²¹ Opinión de Pablo de Hurtado. Concepción, 21.7.1805, en AGN IX, 19-7-4.

²² Sobre las ideas que desde tiempos de Pigafetta se habían hecho los europeos acerca de los “gigantes patagones”, cf. Duvernay-Bolens 1995.

Recordemos que ni Cerro, ni Cruz ni Hurtado habían visto en su vida un indio patagón. Si sus escuetas referencias no mencionan el plano de la lengua, los demás atributos –en particular el no haber adoptado el caballo sino de modo muy marginal²³- marcan un claro contraste cultural con los pueblos de la cordillera y de las pampas, a quienes el alcalde de Concepción reconoce explícitamente el carácter de racionales. Pero así como los rasgos culturales compartidos no impiden los conflictos violentos que oponen a estos entre sí, sus diferencias con los patagones no son, de por sí, fuente de enemistades intertribales. Patagones y huilliches de Cagnicolo se unen ocasionalmente para guerrear contra los huilliches de Guerahueque, quien se lamentó de la situación ante sus propios enemigos pehuenches, “ponderando de que vivía en continua inquietud” (Cruz 1969a: 132).

Retengamos entonces, a nivel macrosocial, la constatación que hacen los viajeros en los primeros años del siglo XIX de una notable homogeneidad lingüística y cultural entre los grupos indígenas de la región situada entre el Biobío y Valdivia, al oeste de los Andes, y los indios de la cordillera y las pampas de la vertiente oriental, rasgos que contrastan con los que se atribuyen a los indios patagónicos. El mapudungun es la lengua dominante en el ámbito que recorren nuestros exploradores, si bien es probable que su hegemonía fuera en algunas zonas relativamente reciente²⁴. Una intensa actividad pastoril centrada en la domesticación del caballo, la elaboración de textiles de lana por las mujeres, el uso de largas lanzas de punta de hierro y un marcado gusto por la platería puesta de manifiesto en los frenos y estribos de sus monturas, así como en los pendientes, *tupus* y alhajas de sus mujeres, son algunos de los rasgos culturales que comparten los indios de la cordillera y las pampas con sus paisanos de la vertiente occidental de los Andes (Cruz 1969c: 444-445).

²³ Según el testimonio de Payllatur a Luis de la Cruz, los patagones usaban algún que otro caballo “para guinantucarse o mudarse de un lugar a otro” sólo con el objeto de “cargar sus casas, pero no para andar en ellos, porque ni lo acostumbran ni tienen avíos” (Cruz 1969a: 88).

²⁴ El cacique pehuenche Puelmanc, acompañante de Luis de la Cruz, dice al chileno que el río Chadileuvú “antes se llamaba Ocupal” (Cruz 1969a: 213), lo que nos hace pensar que el cambio de designación era reciente. En efecto, en 1779, el baqueano chileno Juan Antonio Guajardo informaba que “desde Ocupal, hasta que principian los Montes, donde ya se encuentran aguadas y habitaciones de indios, hay treinta leguas de atravesio” (Testimonio de Juan Antonio Guajardo. Mendoza, 24.3.1779, en AGN IX, 24-1-1). Una década más tarde, el indio puelche o pampa Ancair, de la frontera mendocina, avisaba que “del alto de la sierra de las Peñas divisaba unos humos grandes hacia Ocopal” (Oficio de Francisco Esquivel Aldao a José Francisco de Amigorena, 27-6-1789, en AHM 29/39). Supongo por lo tanto que Ocupal es el nombre que daban los indios puelches al río Chadileuvú en su propia lengua, antes de que se impusiera el uso del mapudungun en la región.

Las observaciones de los viajeros corroboran pues nuestras conclusiones del capítulo 2 acerca la presencia al este de los Andes y al norte de los ríos Limay y Negro, mucho antes de las guerras de la independencia, no sólo de un conjunto de elementos de origen araucano sino de grupos humanos portadores de esa cultura, numerosos y bien organizados, asentados en la cordillera y las pampas con carácter permanente desde por lo menos varias décadas atrás. Sus relaciones con los belicosos grupos patagónicos fluctúan entre la guerra y la alianza. La documentación producida durante estos viajes nos permite fechar algunas de esas migraciones y reconstruir los mecanismos mediante los cuales operaba en aquellos años el proceso de “araucanización de las pampas”.

La percepción de etnicidades y territorios por los viajeros

Estos indios que habitan a esta parte de la cordillera oriental son Peguenches, los más o todos entienden el idioma español, trabajan mucho en las lanas largas y como tienen ganados en tanta abundancia no alcanzan a sacarla [la lana] toda. Tienen tierras prodigiosas con las aguas por el haz de la tierra y no las ocupan en ninguna laya de siembras pues se valen de salir al Reino de Chile a comprar toda laya de minestras y salen a Mendoza a lo mismo²⁵.

Esta cita de Santiago de Cerro y Zamudio es de notar, porque son raras las veces en que el explorador describe a los indios con que alterna en sus jornadas. No encontraremos ninguna referencia étnica en el breve diario de su viaje de 1802 (Cerro y Zamudio 1972: 40-46). Cerro se simplifica la vida hablando de “indios” y de “caciques”, no dando sino rara vez nombres propios o etnónimos. En este informe al Consulado de Buenos Aires dice sin embargo que los pehuenches se subdividen en “la Reducción de Malalgue”, entre el Diamante y el Colorado o Codileufú, reuniendo no más de 400 indios, y la “Reducción de Balbarco” al sur del Colorado, frente a las

²⁵ Informe de Santiago de Cerro y Zamudio sobre la junta realizada con los pehuenches en los toldos de Pañichiné del 5 al 14 de agosto de 1803, en AGN IX, 30-7-4.

ciudades chilenas de Chillán y de Penco, que tienen algunas siembras de tabaco y menos ganados que los primeros²⁶.

Además de los pehuenches, aparecen en esta fuente, mencionados por el pehuenche Caripán, los “indios Guilliches que habitan al sur inmediatos a las Patagónicas” y la “nación puelcha” a la que había sido vendido luego de su captura por los primeros. Los diecinueve años que Caripán pasó entre ellos le permitieron descubrir “los lugares prodigiosos que hay al sur, y dónde se halla el río Negro”, y probablemente alternar en persona con los indios altos, dóciles y pedestres de los que habló a Cerro. Si les dio algún nombre, el chileno no lo registró.

Lo que sí dejó asentado es que los huilliches traficaban ganado vacuno hacia Valdivia y que se lo compraban a los pampas²⁷. ¿De qué huilliches y de qué pampas se trata? Cerro no los ha visto ni ha estado en sus tierras, pero queda claro que ubica a los primeros contiguos a los pehuenches y presumiblemente al sur y al este, ocupando “los ámbitos desconocidos desde las inmediaciones de esta nación [pehuenche] hasta Buenos Aires poseídos por *los indios bárbaros y feroces de Gulliches*, difícil de introducirse por ellos sin un evidente riesgo de muchas víctimas”. Estos últimos controlan los pasos cordilleranos hacia Valdivia, por donde introducen los ganados vacunos y demás haciendas que obtienen de su comunicación con “los indios Pampas fronterizos de Buenos Aires”²⁸. Si recordamos nuestro examen de las nomenclaturas étnicas en el capítulo 2, no debe extrañarnos que, informado por los pehuenches de Malargüe, Cerro denomine huilliches a los indígenas de la pampa central, porque ése era el nombre que solían darles tanto sus vecinos cordilleranos como los criollos de Chile, que suponen que los huilliches han ocupado los llanos orientales contiguos al territorio pehuenche.

²⁶ Aunque Cerro y Zamudio pretende haber pasado dos veces al sur del Colorado “para ir a registrar los caminos [de Ancoa y Alicó] que salen a la Ciudad de Chillán” -lo que en ningún otro documento menciona haber hecho- no queda claro que haya estado en Balbarco ni explorado esos pasos. Parece más bien que transcribe lo que le contaron sus informantes pehuenches. Habría que relativizar por lo tanto esa sorpresiva alusión a siembras de tabaco.

²⁷ No queda claro si los huilliches vendían su propio ganado o si eran meros intermediarios en el circuito comercial entre los pampas y el enclave español de Valdivia. En otro documento, Cerro comenta su intención de “descubrir el paso por donde los indios Pampas internan ganado a Valdivia” (representación dirigida al Capitán General Luis Muñoz de Guzmán desde Concepción, 17.1.1804, en AGN IX, 30-7-4).

²⁸ Carta de Cerro y Zamudio al gobernador intendente de Concepción Luis de Alava, hecha en Concepción el 12.1.1804, en AGN IX, 30-7-4. La cursiva es mía.

Pastores y comerciantes de ganado como los pehuenches, el rasgo que caracteriza a los huilliches es su enemistad con aquellos: “Los Pehuenches que habitan tras de esta cordillera oriental es positivamente sabida la amistad y subordinación que prestan a este gobierno, el odio, rencor y diametral oposición que tienen a los Gulliches”²⁹. Esa hostilidad no se confina al ámbito intertribal sino que se traslada a la percepción que de ellos tienen los españoles, aún antes de conocerlos.

La imagen negativa de los huilliches, a quienes Cerro califica de “bárbaros y feroces”, precede al contacto con ellos y es el reverso de la amistad y subordinación que atribuye a los pehuenches. La enemistad entre unos y otros deja de ser una cuestión interna al mundo indígena para impregnar de modo indeleble las percepciones coloniales e influir en el manejo de las relaciones interétnicas. Claro ejemplo de etnización, esta cita revela cómo maniobra la mentalidad colonial asignando atributos que, sacados del contexto de los conflictos intestinos y de las variables reacciones a la situación colonial, tienden a convertirse en rasgos étnicos, en duraderos estigmas: así como al rótulo de pehuenche se asocia una connotación positiva, el de huilliche tendrá una carga permanente de recelo y de desprecio.

No encontramos otros etnónimos en la correspondencia de Cerro y Zamudio, pero sí una referencia geográfica “al lugar nombrado Ranquilqchi, que está frente a la frontera de Córdoba”. Los indios de este lugar son los “caciques de paz” que firmaron tratados con el Comandante de Frontera Simón de Gorordo³⁰. Cerro parece introducir aquí una distinción entre estos fronterizos de Córdoba, a quienes pide que se dé aviso y se entreguen obsequios para facilitar su ulterior tránsito por esas tierras, y los “feroces huilliches”, que no nombra, limitándose a prevenir que va “a entrar a una nación no conocida que son los contrarios de estos Peguenches donde yo me hallo”³¹. Interpretamos entonces que, para el chileno, no todos los indios del ámbito pampeano al este del Chadileuvú responden al mismo apelativo ni

²⁹ Carta del cabildo de Concepción al virrey Sobremonte, 22-6-1805, en AGN IX, 19-7-4.

³⁰ Recordemos que las paces de 1796 negociadas en la frontera cordobesa fueron suscritas por los ranqueles Treglem y Carripilum. La documentación de la época señala que el cacique Treglem tenía sus tolderías al norte de las de Carripilum, cerca de la frontera sobre el Río Cuarto y que se lo consideraba amigo y respetuoso de las paces (cf. Carta del Consulado de Buenos Aires al virrey Sobremonte desde Buenos Aires, 20.12.1804, carta de Sobremonte a Cerro y Zamudio desde Buenos Aires, 5.1.1805 y carta de Sobremonte al comandante Simón de Gorordo desde Buenos Aires, 5.1.1805, en AGN IX, 30-7-6). Aunque Cerro y Zamudio no menciona a Treglem, todo indica que los “indios fronterizos de Córdoba” con quienes tratan los pehuenches son los de Treglem.

³¹ Carta de Cerro y Zamudio al Consulado, Valle de las Animas, 25.3.1803, en AGN IX, 39-5-5.

reaccionan del mismo modo ante el poder español: los fronterizos serían “de paz”, los de tierra adentro, feroces.

Esquemáticamente y aunque no tengamos elementos suficientes para precisar las fronteras territoriales entre los grupos, el mapa mental de Cerro y Zamudio tendría la siguiente forma, de norte a sur y de oeste a este:

Pehuenches de Malargüe	Fronterizos de Córdoba (¿sujetos al cacique Treglem?)	Pampas fronterizos de
Pehuenches de Balbarco	Huilliches	Buenos Aires
Huilliches Puelches	Huilliches de las Patagónicas	
“Indios que trajinan a pie”		

Aún más suscita que la información etnográfica provista por Cerro y Zamudio es la que nos brinda José Barros. Su breve recorrida al este de los Andes se concentró en la región comprendida entre el río Barrancas -donde encontró los toldos de los caciques pehuenches Chañavilu y Nahuelpan-, el Balbarco, las lagunas de Epulauquen y las nacientes del Ñuble. Es decir, circuló entre el sur de Malargüe y Balbarco, sin toparse sino con una toldería en la que contó unos treinta y seis mocetones. Estos indios, que lo acompañaron hasta el río Colorado y luego al boquete de Alicó, le dijeron que más al sur, por Tricaomalal, residían los caciques pehuenches Pithuvnthrun, Leuguman y Caripil, que no reunirían sino cincuenta

mocetones entre los tres. Pero el viajero no llegó hasta allí. Llama la atención que no mencione a los indios de Antuco, más meridionales. De los pehuenches se limitó a decir que criaban “ganados mayores y menores de todas especies, especialmente yeguas de que comen lo más del año”, desplazando sus tolderías “sin salir de las cordilleras ni llegar a las Pampas” y que no sembraban cosa alguna, lo que desmiente la afirmación de Cerro sobre las siembras de tabaco³².

Pese a lo árido de sus descripciones, el geógrafo Sourryère de Souillac aporta varios datos sobre el control territorial de los pehuenches. No hay un paso en el tramo de cordillera que le tocó explorar ni un camino al sur de Mendoza que no fuera conocido, utilizado y vigilado por ellos desde mucho tiempo atrás³³. El francés observa sin embargo que los pehuenches no son la única nación que mora en ese ámbito: cerca de las cabeceras de los ríos Teno y Lontué, a la altura del paso del Planchón, Sourryère describe unos terrenos usados como invernadas de ovinos:

Todos los años los llevan de esta provincia de Maule y ciudad de Chillán, más de sesenta mil cabezas para la capital de Santiago de Chile, Coquimbo, el Guasco, Copiapó y sus minerales, cuyo abasto lo produce en parte los indios pehuenches y chiquilanes, como también los puelches, los cuales se distinguen de estos por la lana, que la tienen más larga y muy fina³⁴.

En esas latitudes, los pehuenches comparten pues el control del territorio con chiquillanes y puelches. Los primeros reaparecen tras un silencio de tres décadas en las fuentes mendocinas, cuando ya los dábamos por extinguidos, pero su hábitat no se sitúa al este de los Andes sino presumiblemente en su falda occidental, a la altura de Chillán³⁵. En otro texto, al describir la provincia de Maule, Sourryère los vuelve a

³² Diario de José Barros. Linares, 25.3.1804, en AGN IX, 19-7-4.

³³ Yendo al Portezuelo del Saso, Sourryère dice que “la senda por donde se debe subir [...] es la que abrieron los pehuenches y los comerciantes de la provincia de Maule”; más adelante aclara que “el camino real que sale de la villa de Linares y llega hasta la ciudad de Mendoza [...] ha sido abierto por los pehuenches”; ya en las inmediaciones del fuerte de San Rafael advierte que “del paso antiguo de Romero para la cordillera no he andado, porque es un camino trillado de los pehuenches y demás naciones de aquellos parajes”. Un vecino de Talca le contaría que tiempo atrás, “le llegaron unos indios peguenches en el mayor rigor del invierno [...] que se habían dirigido por el boquete del río Atuel [...] porque jamás habían oído decir a sus antepasados de que hubiese nieve por esta entrada, boquete o camino, y también se lo habían asegurado varios ancianos de sus parcialidades” (Sourryère de Souillac 1972a: 499, 500, 514 y 1972b: 525).

³⁴ Sourryère de Souillac, Continuación del itinerario del camino carretil que comienza desde la ciudad de Buenos Aires hasta la ciudad de Santiago de Chile, s/f, en AGN IX, 30-7-6.

³⁵ Hay incluso indicios de que Chillán pudiera ser un apócope de chiquillán: en 1731 un Antonio Xara transmitía al corregidor del valle de Jaurúa noticias sobre la muerte dada por los indios Morcopan y Guelecal a “un indio de la gente del chiquillan, Cacique de la frontera amigo”. Y avisaba: “va el chillan

mencionar: “Maule [...] confina por el este con los indios pehuenches y chiquilanes” (Sourryère de Souillac 1972e: 531). En cambio, de los puelches, que nos presenta como grupo separado tanto de pehuenches como de chiquillanes, Sourryère no nos dice nada más. No es imposible que se esté refiriendo a los Goycos y otros puelches o pampas de la frontera mendocina, pero no podemos sino limitarnos a la conjetura.

Una y otra vez, Sourryère confirma la vocación pastoril de los pehuenches, en cuyos terrenos también se mantiene pastando “gran número de ganado vacuno, lanar y cabras, caballar y mular”, propiedad de los vecinos de Maule. Y, haciendo gala de la codiciosa mirada imperial propia de la estrategia de la “anticonquista” (Pratt 1997: 27), el francés describe la abundancia de recursos de los territorios cordilleranos, ricos en

cal, fierro, aguas minerales y con proporción para excelentes baños, alcaparrosa, muchas minas de oro, plata, cobre, etc., las que no se trabajan porque pertenecen a los indios pehuenches (Sourryère de Souillac 1972e: 532, 533).

Parco en detalles etnográficos, Sourryère menciona un último etnónimo en sus escritos. Si se habilitara el paso cordillerano entre Buenos Aires y Talca – argumenta- “se conseguiría también la reducción general de todos los indios pampas y demás naciones que se hallan en aquellas inmediaciones, que pasarían a poblar las más dilatadas pampas de Buenos Aires” (Sourryère de Souillac 1972f: 553).

Resumiendo: Sourryère, que se movió más al oeste que al este de los Andes y que no circuló al sur del río Maule ni llegó al Barrancas, identificó a pehuenches, chiquillanes y puelches en el ámbito cordillerano, y a pampas en las llanuras hacia Buenos Aires, pero no señaló los límites territoriales entre unos y otros ni dio indicaciones acerca de su demografía ni las relaciones que mantenían entre sí.

Pehuenches	Pampas
Chiquillanes	
Puelches	

a dar parte a vuestra merced de lo sucedido” y de cómo el cacique Guelecal “mató un indio de los de chillan” (carta de Antonio Xara, 17.1.1731, en AHM 13/9).

Poco interesado por el mundo indígena, el geógrafo francés nombró a algunos pehuenches en cuyos toldos se detuvo, entre los cuales se destaca doña María Josefa Roco (Sourryère de Souillac 1972a: 501-509). En cuanto al teniente Esteban Hernández, no refirió ningún etnónimo en el diario de su viaje del fuerte de San Rafael al de San Lorenzo.

Pese a su falta de formación académica, pero contando con las ventajas del conocimiento del idioma y de sus relaciones personales entre los indios, Justo Molina se mostró mucho mejor observador que el francés. Al norte del vasto territorio indígena, hacia la frontera de San Luis, “por las Pulgas” –paraje ubicado sobre el río Quinto-, ubicó a los puelches, próximos al camino real de postas entre Mendoza y Buenos Aires. Al sur del río Diamante, “división de las tierras de los indios y Mendoza” y hasta “el río de Lymayleubú” colocó a los pehuenches, que solían franquear este río a nado “para maloquear a los Huilliches”. Nuevamente, la hostilidad entre pehuenches y huilliches es el rasgo dominante. La violencia se ejercía en ambas direcciones: si en esta cita los primeros actuaban como agresores, más adelante Molina observó que había en la cordillera “varios castillos por naturaleza, en los que los Pehuenches se resguardan de sus enemigos los Huilliches”. Además de los que moraban al sur del Limay, otros huilliches aparecen en su relato: el cacique Quintrepi, “pampista” de Mamilmapu, le dijo “que no tenía otros enemigos que los Huilliches que habitaban al sur de las Salinas de Buenos Aires”.

Por fin, están los pampinos o pampistas de Mamilmapu, entre quienes se contaban los caciques Quintrepi y Carripilum. El etnónimo de ranqueles no aparece sino en los últimos párrafos de su diario cuando, con no fingida sorpresa, nota que

los indios que habitan en Mamilmapu no son Huilliches, como se supone y aún yo mismo creía; que son Pehuenches, Pampinos, descendientes de la cordillera, por cuyo motivo se nombran Ranquilinos, pues el lugar de donde eran se llamaba Ranquil, cuyo sitio viene a estar a las dereceras de Santa Bárbara³⁶.

³⁶ Diario de Justo Molina, AGN IX, 19.7.4. Santa Bárbara se ubica sobre la ribera norte del Biobío, a la altura del actual departamento de Ñorquín. En las campañas que el comandante Esquivel Aldao hiciera en 1788 y 1792 al sur del Neuquén, Ranquilan, Ranquelan, Ranquelon o Ranquel, al sur de Ñorquin, “paraje de buen agua y poca leña”, era el punto que fijaban los caciques pehuenches para reunir a todos los combatientes antes de penetrar en territorio huilliche. Era el “lugar de la junta general de los amigos para emprender la marcha”, el sitio donde se consultaba a los machis sobre el

Así pues, el mapa que nos propone Molina de los grupos indígenas de la cordillera y las pampas puede esquematizarse como sigue, teniendo como límite norte los ríos Diamante y Quinto, el Limay como frontera entre pehuenches y huilliches y el Chadileuvú como separación entre pehuenches y ranquelinos:

Pehuenches	Puelches
	Pampistas, Pehuenches Pampinos o Ranquilinos
Huilliches	

Teniendo en cuenta estos antecedentes, el testimonio de Luis de la Cruz es no sólo el más completo sino también el que más detalles aporta acerca de la historia del poblamiento de la región pampeana por grupos procedentes de la cordillera. Veamos primero qué percepción tuvo el alcalde de Concepción de las etnicidades al este de los Andes, a través de sus propias observaciones y de los testimonios de sus informantes indígenas.

De los pehuenches escribe que vivían en el sector oriental de la cordillera entre los 34 y los 37 grados de latitud sur, en tres partes separadas: los Malalquinos en Malargüe, los de Balbarco al sur del río Cobuleubú frente a Chillán y, al sur de estos, los de Antuco, de donde provenían sus escoltas (Cruz 1969c: 447, 167). No mucho tiempo atrás los pehuenches estaban presentes también al oeste de los

éxito de la campaña y el punto en el que, una vez concluida la expedición, se separaban los soldados chilenos que debían volver a Penco (Esquivel Aldao 1931: 322, 328, 333, 336). Según Amigorena, Ranquelon era el "lugar que ellos llaman su plaza de armas" (oficio al virrey desde Mendoza, 26.5.1792, en AHM 55/28). Los pehuenches de Ranquil serían por ende los más meridionales, los más *huilliches*, de los grupos reconocidos como pehuenches por las autoridades tardocoloniales.

Andes, pero el asentamiento gradual de población hispanocriolla en la región los había corrido hacia el este desde donde algunos habían seguido al norte del río Neuquén, alejándose de sus bosques de araucarias para radicarse en Malargüe³⁷.

Lo primero que percibió De la Cruz fue que las relaciones entre los tres conjuntos pehuenches y sus vecinos eran esencialmente hostiles:

conserva esta tribu la desunión con las otras; y de unos en otros días se asaltan, maloquean o roban, sin que las reprima ni contengan las paces que celebran en los parlamentos generales de Chile a que todos asisten (Cruz 1969c: 437).

Este era el caso con los ranquelinos de Mamilmapu, con quienes las tensiones subsistían pese a las paces firmadas en 1799 en la frontera mendocina. El gobernador Manquel tenía aún fresca la memoria de una masacre de más de doscientos pehuenches por los ranquelinos “sin que hubiese quedado uno que lo contase, sino los cuerpos en el campo como bestias, y los rastros de estos nacionales, para conocer que ellos habían sido los del destrozo...” (Cruz 1969a: 243-244). Tan intenso era el recelo que le provocaban los indios de Carripilum que, al llegar a Melincué, Manquel pidió la protección directa del comisionado

pues estos indios ranquelinos tendrán por aquí amistades y se embriagarán todos los días. *Han sido nuestros enemigos*, y la bebida refresca los agravios: pudiéramos tener algún pleito, y así te pido dos soldados para que estando enfermos [borrachos] me deis, afín de que los sujeten (Cruz 1969a: 357).

La enemistad antigua ha quedado inscrita en la memoria histórica de pehuenches y ranqueles, que se ven como entidades irreconciliables. Consciente de esos resentimientos, al entrevistarse con Carripilum Luis de la Cruz había formulado un pedido especial para favorecer a Manquel:

³⁷ De sus recorridas por las campiñas chilenas dice de la Cruz que “los planes del poniente de los Andes, cuyos valles los *ocupaban* [hacia 1790] los indios peguenches y se ignoraba su fecundidad, hoy se ven poblados de nosotros, de nuestros bienes y de nuestra agricultura” hasta “Antuco, toldería que *fue* de nuestros amigos montañeses” (Cruz 1969b: 401, 402. Los destacados son míos). El desplazamiento de los pehuenches parece haber sido producto de una orden de expulsión de fines de la década de 1760 que exasperó a muchos caciques, descontento que no se arregló cuando el gobernador desterró a Lima a algunos líderes pehuenches y cuando una parcialidad entera de esos indios, refugiada en Chillán, fue degollada por los cristianos. A partir de la década de 1790 el intendente de Concepción inició una política de colonización en el área cordillerana de Isla de la Laja, que terminó de desplazar a los pehuenches hacia el este de los Andes (Villalobos 1989: 128-132).

Este cacique y todos los demás peguenches que me acompañan debo recomendártelos, pues *son, como yo, extranjeros*, y los contemplo tristes, porque los he sentido muy callados entre la multitud de tus gentes. Cualquiera merced o cariño que les hagáis, lo hacéis a mi persona, y te lo agradeceré más. Si yo solicito nuestra unión y amistad, es de consiguiente la de ellos, pues son nuestros amigos (Cruz 1969a: 272. Los destacados son míos).

El gobernador ranquel accedió a cumplir las reglas de la hospitalidad, pero en cuanto dio la espalda a Manquel confió al chileno su verdadera opinión: “estos peguenches son unos lobos indomables [...] porque no tienen fidelidad con nadie”³⁸. Comentario breve pero denso de significados, en el cual Carripilum no sólo hace explícita la escala de valores propia de una ética guerrera en la que la lealtad se distingue como valor supremo y la traición aparece como la más abyecta de las conductas –ética que, pese a sus diferencias culturales, es común a españoles e indígenas- sino que aprovecha para evocar implícitamente la memoria histórica ranquel –en la cual el conflicto con los pehuenches es interpretado como resultado de la traición de estos últimos hacia sus hermanos de sangre- y hace a De la Cruz lo que podemos asumir como una velada advertencia: “Ojo, no te fíes nunca de los pehuenches. Si nos han traicionado a nosotros, ¿qué seguridades pueden darte a ti?”. En pocas palabras, Carripilum fusiona las dimensiones pasada, presente y futura de las relaciones entre pehuenches y ranquelinos y tiende un puente a su huésped chileno, dándole a entender que en términos de valores marciales existen más convergencias que diferencias entre españoles y ranqueles. La maniobra verbal de Carripilum apunta a socavar la confianza que el alcalde deposita en sus guías pehuenches. De paso, al marcar a estos como “lobos indomables”, el hábil cacique construye diferencias identitarias, separa y aísla rasgos que distinguirían a pehuenches de ranqueles dentro del vasto universo de lo que podía aparecerse indiferenciadamente al chileno como “los indios”. Enemigos, extranjeros, lobos infieles: los términos que nos restituye Luis de la Cruz indican a las claras que pehuenches y ranquelinos se detestan y desconfían unos de otros. La memoria de

³⁸ La breve metáfora atribuida a Carripilum plantea un evidente problema de traducción. ¿A qué animal se habrá referido el cacique ranquel? El lobo europeo comedor de ovejas y de desprevenidas abuelitas no existe en Sudamérica. Se me ocurren dos posibilidades: Carripilum podría haber hablado del *lamé* o lobo marino (Rosas 1995: 94; Erize 1990, 6: 65), en sempiterna lucha contra todos sus competidores masculinos, o bien se refirió más probablemente al *nürü* o zorro colorado, que en los cuentos mapuches es representado como un animal de carácter falso, ladino, embustero, desleal y traicionero (cf. Koessler-Ilg 1996: 73-77).

los pasados agravios pesa en la construcción que cada quien hace de la imagen de su antagonista. En un claro proceso de marcación, ambos se endilgan cualidades negativas a las que ni unos ni otros quieren ser asociados³⁹.

Pehuenches y ranquelinos ocupaban territorios claramente diferenciados. El río Chadileuvú “es el deslinde de [las] tierras [de los pehuenches] con los indios de Mamilmapu”, a quienes Luis de la Cruz, al igual que Justo Molina, designa también a veces como pampas o pampistas (Cruz 1969a: 214, 85, 87)⁴⁰. Estos se organizaban en “reducciones”, cada una de las cuales reconocía a uno o varios caciques principales, sin que ninguno tuviera absoluta supremacía sobre el conjunto. El pehuenche Payllacura, que había pasado su infancia en Mamilmapu, señala una división política entre los caciques del norte y los del sur del territorio pampeano:

él conoció a los caciques Cachimilla [Catremilla] [...], Payllaquan, Quludel, Carrichipay [Curritipay], Guitalas, Cayoan e Ingayleubú, que entre todos gobernarán doscientos mocetones. Que su jurisdicción, o el goce de sus tierras, llega hasta el río Chadileubú, pero viene por las Salinas, quedando al norte, libre, la del cacique Carripilun y de otros muchos de su reducción (Cruz 1969a: 86-87).

Esta subdivisión del ámbito pampeano en franjas territoriales longitudinales que iban de oeste a este coincidía con distintas rastrilladas que atravesaban la llanura hacia la frontera bonaerense. Viniendo de la cordillera y antes de cruzar el Chadileuvú, el sitio de Puelce es donde “se juntan los caminos de los guilliches y llanistas, pehuenches y malalquinos, que transitan para Buenos Aires y Mamilmapu”, aunque algunos preferían la ruta más meridional que bordeaba el Cobuleuvú o Colorado, ahorrándose el paso del Chadileuvú. Si se optaba en cambio por pasar los brazos de este río, a dos días de marcha hacia el este los caminos se separaban en el sitio de Meuco. La ruta más directa hacia Buenos Aires era la meridional, que cruzaba las tierras de los caciques Pilquillan, Quilan y Paillatur, saliendo a las Salinas Grandes y a Loncoaguaca o Cabeza de Buey. El camino que partía de Meuco hacia el norte llevaba en cambio a las tierras de Carripilum y seguía hacia Melincué y el norte de la frontera bonaerense. Tanto Carripilum como Quilan eran considerados

³⁹ Tomo el concepto de “marcación” de Diego Escolar, quien lo define como el acto de “recrear la diferencia en ‘otros’ a quienes se transfiere el estereotipo estigmatizador, lo cual supone tácitamente que el grupo original se despoja del estigma” (Escolar 2000: 266).

⁴⁰ Sin embargo, hay otros pampistas más al este que maloquean a los indios de Mamilmapu, provocando el éxodo de algunos de ellos hacia la cordillera (Cruz 1969a: 197).

“cabezas principales” cuya autorización resultaba imprescindible para circular por las pampas (Cruz 1969a: 196, 241, 217, 239, 243).

Aún más hostiles que las que sostenían con los ranquelinos eran las relaciones de los pehuenches con sus vecinos meridionales, “esos huilliches tan temidos [...] que faltaban a los tratados de paz que tenían entablados” y que aparecen en el relato del viajero estrechamente asociados con los llanistas de la vertiente occidental de la cordillera (Cruz 1969a: 92, 93). Luis de la Cruz aplica el primer gentilicio a tres conjuntos de indios que no constituían un mismo conglomerado étnico ni político. El grupo con el cual las interacciones eran más belicosas era el capitaneado por Guerahueque, contiguo al territorio pehuenche; al sur de éstos se ubicaba el que dirigía Cagnicolo, con el cual los vínculos eran más armoniosos, y por último el de los “patagónicos o magallánicos”, quienes aliados con Cagnicolo hacían la guerra a pie contra los huilliches de Guerahueque⁴¹. Algunos huilliches de Cagnicolo se vestían como los patagónicos, otros como los indios de Guerahueque y los pehuenches, “según la nación con que más versan” (Cruz 1969c: 447). Los escritos de Luis de la Cruz sugieren que el primer conjunto de huilliches formaba con los indios de los Llanos al oeste de los Andes una única entidad política, bajo la autoridad superior de Guerahueque. Su territorio se extendía entre “el estero de Curaguenague [o Cariguenague]-leubu”, que “nace de la cordillera nombrada Deguin” y el río Limay, mientras que el de los huilliches de Cagnicolo (o al menos su influencia política) principiaba al sur del Limay y también se prolongaba al oeste hasta el Pacífico (Cruz 1969a: 168)⁴². Según estas indicaciones, el grupo liderado por Guerahueque se localizaría al norte del río Limay en un ámbito que, en la descripción de Molina, quedaba incluido en territorio pehuenche.

Los huilliches de Guerahueque aparecen en el relato de Luis de la Cruz como una presencia amenazadora que acecha tanto a pehuenches como a cristianos. Al

⁴¹ De los huilliches de Cagnicolo y sus aliados magallánicos dice De la Cruz que son “un mismo cuerpo para defenderse” (Cruz 1969c: 447-448).

⁴² Sobre la unión entre huilliches y llanistas bajo el liderazgo de Guerahueque, observa De la Cruz que ambos “en la actualidad estaban mal con nosotros” por temor a que se repoblara Villa Rica y pregunta si no es Guerahueque quien “manda a los huilliches y sujeta a los llanistas” (Cruz 1969a: 111). Sobre la influencia política de Cagnicolo al oeste de los Andes, Manquel informa que éste vivía a tres días de viaje de Osorno y “daría noticia de todos los terrenos de su situación, hasta la costa de Chiloé, Osorno y Valdivia”. De la Cruz juzga de primera importancia una alianza con Cagnicolo “para conseguir el descubrimiento de las tierras Patagónicas, y caminos para Chiloé, Osorno y Valdivia, por estos montes” (ídem: 131, 175).

tiempo de su salida arreciaban los rumores sobre caciques huilliches que, hostiles al paso de españoles hacia Buenos Aires, estaban listos a salirles al paso “a atajar, o acabar con mi expedición” (Cruz 1969a: 63, 94, 82)⁴³. La memoria de los aliados pehuenches estaba saturada del recuerdo de asaltos que se dieron unos a otros, con muerte de valerosos guerreros y captura de mujeres, niños y ganados. En otra clara maniobra de marcación, el pehuenche Calbuqueu previene: “Los llanistas y guilliches no son de confiar, y los ciega la codicia y el rencor *que conservan con los españoles*”. El propio de la Cruz asume el estigma que pesa sobre ellos al afirmar que “los llanistas y guilliches eran infieles”, lo que tanto para sus oyentes entonces como para el lector contemporáneo contrasta de modo flagrante con la amistad y fidelidad que atribuye a los pehuenches (Cruz 1969a: 110, 111. El destacado es mío)⁴⁴.

Así pues, Luis de la Cruz identifica varios grupos étnicos en territorios bien delimitados, quienes parecen tener identidades y atributos contrastantes. Por un lado, sus aliados pehuenches en la vertiente oriental de la cordillera; más al sur, los diferentes “otros” que estos designan como huilliches: los de Guerahueque, los de Cagnicolo y los nativos de las costas patagónicas. Los primeros, estrechamente asociados con los indios de los Llanos de Chile -mencionados por los pehuenches como *lelfunches*-, extendían su influencia hacia el Pacífico. Los segundos, en estrecho contacto con los indios de Osorno, Chiloé y Valdivia por el oeste, y aliados por el este con los “patagónicos o magallánicos” de la costa atlántica⁴⁵. Sólo se salvan de la valoración negativa que pesa sobre el conjunto de los huilliches los indios de Cagnicolo, en la medida en que guerrear contra los de Guerahueque. Dos grupos patagónicos enemigos entre sí se ubican sobre la costa atlántica: el que había estado sujeto al cacique gobernador Napayanté, muerto en un malón por los pampistas de Quintrepi, y los *nomentuchus* del sur, que también les hacen la guerra,

⁴³ Recordemos que Guerahueque estaba entre los caciques huilliches que, en febrero de 1792, asaltaron los toldos del cacique pehuenche Currilipi, gobernador de “los Piñones” y aliado de los españoles de Chile y de Mendoza, dándole una muerte particularmente cruel (nota de José Francisco de Amigorena a los ministros de Real Hacienda de Mendoza, 16.2.1792, en AGN IX, 24-2-2). No es de extrañar que los pehuenches de Antuco tuvieran de él una imagen tan negativa años después.

⁴⁴ A lo largo del diario de Luis de la Cruz, Pedro de Angelis transcribe el original “llanistas” (habitantes de los Llanos de Chile) como “llamistas”. En las citas he corregido ese error.

⁴⁵ Algunos de estos huilliches vivían en bosques de araucarias y es probable que se consideraran a sí mismos pehuenches. Se autoidentificaban refiriéndose al paraje en que habían nacido ellos o sus padres (Ruca Choroy, Cunquitra, etc.). Del mismo modo, los lelfunches o moluches (deformación de nguluches, “gentes del oeste”), que el comisionado designa como llanistas, prefieren identificarse a partir de su lugar de origen (Boroa, Maquegua, Lonquimay).

aliados con los huilliches de Cagnicolo (Cruz 1969a: 87)⁴⁶. Por fin, en Mamilmapu y hacia la frontera bonaerense, los ranquelinos y pampistas y al sur del Neuquén, entre el lago Aluminé y la sierra de Catán Lil, los puelches del sur⁴⁷.

He aquí un esquema del panorama étnico según Luis de la Cruz:

Pehuenches de Malargüe	Puelches	Pampas o Pampistas
Pehuenches de Balbarco	Ranquelinos de Carripilum	
Pehuenches de Antuco	Ranquelinos de Quilan	
Huilliches de Guerahueque Puelches del S.	Huilliches al sur de Salinas Gdes.	
Huilliches de Cagnicolo	Nomentuchus	
Huilliches patagónicos o magallánicos		

⁴⁶ Erize traduce *nome* o *nometu* como “la otra banda” (Erize 1990, 6: 87). Los *nomentuchus* serían así probablemente los “indios de la otra banda” ¿del río Negro?, ¿del Colorado?

⁴⁷ De la Cruz usa el etnónimo *ranquelinos* o bien “gente de Mamilmapu”, sector arbolado de la llanura que se distingue del resto de la pampa. En su *Tratado importante*, identifica tres grupos asentados en la planicie: los de Mamilmapu, los *pampas* o *pampistas*, “que son los que viven al oriente de estos montes”, y los *huilliches*, “que son los que habitan al [sur] de las Salinas, hacia la costa”, en relaciones hostiles con los pampas (1969c: 447). La mención a los *puelches* del sur la hace el ranquel Payllaquin, sobrino de Carripilum, que de mocetón había vivido con su padre “en Pulpagüí, Catapulig, Catapulís” y otros lugares, conociendo las nacientes del Negro, que ubicaba en “la laguna Alomini, que es muy hermosa y tiene una isla en el centro” (Cruz 1969a: 297-298). Estos puelches del sur son quizás los mismos que conoció el padre Francisco Menéndez a orillas del Nahuelhuapi en la década de 1790, indios ecuestres que vivían en toldos de cuero de caballo y venado, manteniéndose de guanacos, avestruces y yeguas, “también tienen alguna quinoa, trigo y cebada” que siembran arrojando las semillas en las laderas de los arroyos, se visten con pieles, cazan con boleadoras, arco y flechas y “hablan la misma lengua de Chiloé, y algunas veces hablan otra, que no entendemos, pero me persuado que es la de los Calenches, que andan más al Sur” (Fonck 1900: 319). Luis de la Cruz hace una única referencia a los *puelches* a secas (presumiblemente del norte), quienes aliados con los malalquinos maloquearon a los pehuenches de Balbarco (Cruz 1969a: 135), lo que nos retrotrae a la guerra que opuso a ambas facciones pehuenches entre los años 1795 y 1797, en la que efectivamente los puelches fronterizos de Mendoza Guanquenecul y Bartolo Guelecal pelearon con los de Malargüe contra los de Balbarco (cf. carta de Amigorena al gobernador de Chile desde Mendoza, 12.3.1796, en AHM 56/1).

A lo largo del relato del alcalde de Concepción, esta profusión de nomenclaturas étnicas se simplifica en tres grandes conjuntos que son los que ocupan su atención y solicitan sus habilidades diplomáticas: pehuenches, ranquelinos y huilliches. A excepción de los patagónicos que, como ya se dijo, presentan rasgos culturales contrastantes, el contexto es de una gran homogeneidad cultural y fluidos contactos comerciales, familiares y protocolares que persisten pese al conflicto endémico que opone a esas sociedades entre sí⁴⁸.

Al complejo panorama étnico que nos brinda Luis de la Cruz podemos añadir las escuetas pero jugosas observaciones del comandante de frontera de Mendoza don Miguel Teles Meneses, quien redactó el tratado con los pehuenches de 1805. En ese texto aparecen identificados la “nación Peguenche”, ocupando los terrenos al sur del río Diamante, los Ranquelches, y la “nación Puelches o Pampas” asentada en la frontera de Mendoza bajo el liderazgo del cacique Bartolo Guelecal y los capitanejos Marcos, Josef y Vicente Goyco, que mantenían “enemistades inveteradas” con la familia pehuenche del cacique Pañichiné y su hermana María Josefa Roco⁴⁹. Poco tiempo más tarde, informando sobre el riesgo de un ataque de los “indios de abajo por no haber ellos sido contentos que avanzásemos nuestra frontera”, dice que una partida exploradora había visto algunos de estos “del otro lado del Cerro Nevado terreno de los Guiliches”⁵⁰. El ataque no se produjo, pero en cambio el fuerte de San Rafael comenzó a aparecer como foco de atracción para numerosas partidas de indios visitantes que venían de lejos a saludar al comandante y ofrecer su amistad, no sin sobresaltar a los aliados pehuenches: “se hallan aquí

⁴⁸ He desarrollado este punto más en detalle en Roulet 2011: 234-236.

⁴⁹ Cf. copia del tratado del 1.4.1805 en AGI Buenos Aires 92.

⁵⁰ Oficio de Teles Meneses a Sobremonte hecho en San Rafael el 9.5.1805, en AGN IX, 30-7-6. Como lo explicaría años más tarde Lucio V. Mansilla, en el área cordillerana las nociones de “arriba” y “abajo” se vinculan con puntos cardinales y cambian de un lado u otro de los Andes. “De esta costumbre cordobesa de llamarle abajo al naciente y arriba al poniente, viene la denominación de provincia de arriba y de abajo, la de arribeños y abajeños [...] Ir de Córdoba para el poniente o para el naciente es, en efecto, ir para arriba o para abajo, porque el nivel de la tierra es más elevado que el del mar a medida que se camina del litoral de nuestra patria para la cordillera” (Mansilla 1966, 1: 83). En Chile el sentido de los términos se invierte: “arriba” es el oeste, porque allí están los Andes, y “abajo” es el este. O sea que Teles temía una invasión procedente del este, y debemos suponer que los Guiliches a que se refiere son los indios de las pampas al oriente del Cerro Nevado (y del Chadileubú, que ningún criollo había cruzado todavía en esas latitudes). O sea, los ranqueles.

con este objeto dos mocetones del cacique Guechudeo de nación Guiliche”, informaba Teles Meneses al virrey, y poco antes habían llegado “varios caciques de los Llanos muy distantes, situados en la parte occidental de la cordillera, y ofreciendo su amistad manifestaron como todos su buena fe”. Y, más adelante: “Han venido tres familias de los indios de Boroa, se han ofrecido por vecinos y ya ocupan las inmediaciones de este fuerte”. Nótese esta presencia e instalación pacífica de indios trasandinos atraídos por las perspectivas de amistad y de comercio que ofrecía el nuevo fuerte. Hasta Carripilum, que Teles nombra como “el más pudiente entre los Puelches conocidos”, lo mandaba saludar prometiéndole una visita⁵¹. Reparemos al pasar en la atribución de una identidad puelche al cacique Carripilum por parte de Teles Meneses, que retomaremos más adelante.

Las visitas de los indios trasandinos se sucedían, en efecto, desde el momento mismo de la fundación del fuerte. Apenas transcurrido un mes del parlamento con los pehuenches, un chasque de esa nación había traído noticias de la inminente llegada del cacique Pichapi, “de la nación de los Muluches”⁵². Cuando se presentó en la frontera mendocina en la primavera, Guilipan Pichapi dijo ser hijo del gran Pichapi, “Gobernador de las naciones Muluches, Osorno, Imperial, Valdivianos y costas de aquellos mares”. Enviado por su padre, Guilipan Pichapi venía “de muy lejos por conocer la tierra, entablar la paz y pasar a la Capital”⁵³. Durante el parlamento celebrado a proximidad del fuerte de San Carlos ofreció “sus tierras y vasallos” para pelear contra los enemigos de España, aseguró que “compondría toda la tierra y que ya no quería ser malo” y tomó nota de las propuestas de evangelización y comercio formuladas por Teles⁵⁴. El comandante de la frontera mendocina no podía esperar relaciones más auspiciosas con los

⁵¹ Oficio de Teles Meneses al virrey Sobremonte, Mendoza, 8.12.1806, en AGN IX, 11-4-5. Unos años más tarde, Teles Meneses recordaba que a principios de 1808 la afluencia era tal que “los amigos me hablaban con recelo de las visitas frecuentes de los Guiliches”, razón por la que el comandante decidió reforzar la endeble muralla del fuerte (Informe de Miguel Teles Meneses al gobernador intendente de Córdoba, 25.9.1809, en AHC, Gobierno, Caja 31).

⁵² Carta de Teles Meneses a Sobremonte desde San Rafael, 11.5.1805, en AGN IX, 30-7-6.

⁵³ Oficio de Faustino Ansay al ministro contador de Real Hacienda Pedro de Ozcariz desde Mendoza, 7.8.1805, en AHM 56/6.

⁵⁴ Nótese el ofrecimiento entusiasta de apoyar militarmente al soberano español, antes de que se concretaran las invasiones inglesas. Los caciques habrían dicho “Ea, Capitán Grande Teles, tú eres nuestro padre. Señor Rey peleando, aquí estamos, vamos con vos ayudarle, como soldados, como vasallos nos hallamos prontos con nuestros mocetones, y lleva también a Patiru Ynalican. Avisa luego al señor Virrey dónde quiere que vamos, y todos ellos a una decían vamos, vamos Teles, ofreciéndose con mucha arrogancia y espíritu” (Acta del parlamento celebrado el 9.9.1805 con el cacique Güilipan Pichapi en el fuerte de San Carlos, 16.9.1805, en AGN IX, 3-5-2).

habitantes de aquellas remotas regiones, que tenían fama de indomables guerreros a un lado y otro de los Andes.

Estos indios del sur de lo que hoy conocemos como la Araucanía van a reaparecer en un documento excepcional que redactó don Miguel Teles Meneses en 1809 respondiendo a un pedido del gobernador intendente de Córdoba, que deseaba estimar la distancia existente entre el fuerte de San Rafael y el territorio gobernado por Pichapi y obtener una opinión autorizada sobre la factibilidad del camino entre Chile y el Río de la Plata. De la valiosa información que contiene el texto, la más notable es probablemente la primera mención que tenemos al este de los Andes –al menos hasta donde me consta- del etnónimo mapuche⁵⁵.

Para satisfacer la curiosidad de su jefe, Teles Meneses admite haber tenido que valerse de las declaraciones de los caciques amigos, que le informaron acerca de la cantidad de ríos que debía cruzar para ir del Diamante al de Barbarco, de éste hasta el boquete de Alicó⁵⁶ y de allí a Valdivia y al país de los Muluches. Según había dicho el cacique Güilipan Pichapi durante su visita a Mendoza en 1805, “la distancia que hay desde el mismo Diamante hasta aquella arruinada Ciudad [de la Imperial] es de dos meses y medio de camino, marchando al sur por entre montes de excelentes maderas *habitados por Guiliches y Mapuches*”. La Imperial había sido fundada en 1551 sobre el río Cautín o Imperial, en el área conocida por los indios como Boroa. Fue definitivamente abandonada por los españoles en 1600. El testimonio de Güilipan Pichapi identifica pues a los mapuches como habitantes de los bosques de las regiones de Maquegua y Boroa. Pero no sólo: Teles Meneses consigna que “la Villa Rica queda en la misma costa del mar chileno. La riega el río Toltén y la habitan los Guiliches. Los caciques Mapuches aseguran que en aquella costa se han visto tres embarcaciones con gentes blancas”. Teles se equivoca con respecto a la ubicación de Villarica, que había sido fundada sobre un afluente del

⁵⁵ Se trata de un informe del comandante Miguel Teles Meneses al gobernador intendente de Córdoba hecho en Mendoza el 25.9.1809, que se conserva en AHC, Gobierno, Caja 31, lamentablemente sin el plano que el autor originalmente había adjuntado. He publicado y comentado ese documento en Roulet 2005.

⁵⁶ Valga señalar los etnónimos que registra Teles para los indios que poseen el tramo entre Barbarco y Alicó, rico en agua, en árboles y frutales, “riqueza inútil en manos de los Pehuenches, Guiliches y Patagones que la poseen”. Según Barros, Molina y de la Cruz sólo había pehuenches en esa zona, situada al norte del paso de Antuco. Es posible que los pehuenches de Malargüe que informaron a Teles le hayan hablado de “pehuenches huiliches” (pehuenches del sur), pero llama la atención la mención de indios patagones en esa zona cordillerana.

Toltén a buena distancia –unos ochenta kilómetros- de la costa pacífica. Estos “caciques Mapuches” que habían visto naves europeas en el océano debían ser pues los de Valdivia. Pero el modo directo en que Teles escribe que “los caciques Mapuches aseguran que...” sugiere que ha oído esa afirmación de boca de estos últimos. Y, como él mismo no ha llegado nunca a los lugares que describe en su informe, no podemos sino conjeturar que los caciques mapuches a quienes oyó eran Güilipan Pichapi y los indios de su escolta, que venían de la vasta región de Imperial, Villarrica, Valdivia y Osorno a tratar paces con las autoridades mendocinas.

Mi hipótesis es que los lejanos visitantes que los pehuenches amigos presentaron al comandante de frontera como moluches se designaban a sí mismos mapuches huilliches, “gentes de la tierra del sur”, términos que Teles rescató de la memoria cuatro años después, al redactar su informe⁵⁷. El gentilicio mapuche no recubre aún, en boca de Güilipan Pichapi, a todos los grupos hablantes de mapudungun por oposición a los *huincas*: los llanistas y pehuenches, por ejemplo, quedan excluidos del conjunto. Tal evolución semántica será producto, muchas décadas más tarde, de la homogeneización étnica que implicaron la derrota militar, la dispersión, los reagrupamientos y los mestizajes producidos tras la incorporación de los territorios indígenas libres a los Estados nacionales de Chile y Argentina.

Para terminar con el panorama étnico que presentan los escritos del comandante de frontera de Mendoza, mencionaremos su afirmación de que el camino de ruedas entre Buenos Aires y el boquete de Talca “se halla dominado por los Ranquelches, Puelches y Guiliches que jamás consentirán el tránsito de los Españoles”, proponiendo en cambio abrir el camino desde la capital a lo largo del nuevo cauce del río Diamante hasta cerca de San Rafael, para remontar luego el río Atuel, dejando al sur el Cerro Nevado. Si tal ruta se abría,

Nuestros amigos los Pehuenches y Puelches, actuales poseedores de parte de este camino, se acostumbrarían más y más a nuestro trato, irían conociendo sus ventajas y se dispondrían a formar una parte integrante de la gran Monarquía Española⁵⁸.

⁵⁷ Históricamente, los habitantes de la región al sur de Valdivia eran conocidos como huilliches y es presumible que se autodenominaran ya entonces mapuches (cf. Alcamán 1997).

⁵⁸ Informe de Teles Meneses al gobernador intendente de Córdoba, 25.9.1809, en AHC, Gobierno, Caja 31.

Si bien las referencias geográficas que brinda Teles Meneses son extremadamente vagas, intentaremos sintetizar sus datos como sigue:

Al oeste de los Andes:	Al este de los Andes:	
Indios de los Llanos	Pehuenches y Puelches fronterizos de Mendoza	
Moluches: Indios de Boroa, Huilliches, Mapuches de la Imperial, Villarrica, Valdivia y Osorno	Pehuenches (del sur del Diamante) Huilliches Patagones	Puelches Huilliches Ranquelches

Si el informe de Teles Meneses contiene la primera mención al etnónimo mapuche que conocemos al este de los Andes, no se trata de la única. El mismo año en que lo redactaba, un oficio del comandante del fuerte de Melincué transcribía el aviso dado por el cacique Millanas de que “los indios de Salinas se han juntado con los indios mapuche para venir a robar haciendas y a pelear armados con lanzas [...]. Dice también que los indios que han de venir son muchos como pajas y [...] han estado invernando en Salinas para venir”⁵⁹. Tenemos pues evidencias de que en los primeros años del siglo XIX el gentilicio mapuche era usado como autodesignación por los indios del sur de la Araucanía habitualmente nombrados huilliches y que ya empezaba a oírse en el ámbito rioplatense, aunque ignoramos a qué grupos remite.

⁵⁹ Oficio del comandante Gerónimo González, Melincué, 25.8.1809, en AGN IX, 1-4-5. Aunque este oficio está fechado un mes antes del informe de Teles, considero que aquel da cuenta de la primera aparición del etnónimo puesto que refiere las informaciones que oyó en 1805. Con respecto a la advertencia del cacique Millanas, no sabemos a qué indios se refería exactamente. La fuente tampoco adscribe étnicamente a Millanas. Puede tratarse del cacique ranquel Millan, Millaan, Millanán o Millamán, documentado en los años 1819-1820 como dependiente de Carrilum. De la Cruz conoció un cacique ranquel Millanan en Michinguelú, dos semanas antes de llegar a Melincué (De Angelis II: 315). Si estuviéramos ante una misma persona, la advertencia de Millanas podría estar vinculada con la enemistad preexistente entre los ranqueles y los mapuches de Pichapi, quienes en 1805 afirmaban el propósito de ingresar a las pampas “a romper la tierra de los Ranquelches y vengar un agravio con uno de aquellos caciques” (nota del virrey Sobremonte a Teles Meneses, Buenos Aires, 3.7.1805, en AGN IX, 3-5-2). No hay que descartar esta posibilidad al contextualizar la imagen agresiva de los mapuches que transmite el mensaje de Millanas, cuyo aviso “ha salido vano, pues no lo han pensado los indios” (oficio de Nicolás de la Quintana al virrey Cisneros, Buenos Aires, 5.9.1809, en AGN IX, 1-4-5).

Recapitulando entonces la información sobre etnicidades y estigmas que trasuntan nuestras fuentes, me propongo sistematizarla críticamente para hacernos una idea más clara, hoy, de las realidades étnicas que encubrían esas percepciones.

Los “fieles” pehuenches

Los pastores y recolectores de piñón de la cordillera son el grupo sobre el que poseemos datos más precisos tanto en cuanto a su modo de vida como en lo que respecta a su territorialidad. Ocupando los valles interandinos y la ladera oriental de la cordillera hacia el sur del río Diamante, el patrón de asentamiento disperso de los pehuenches reconocía sin embargo tres áreas de ocupación más densa: Malargüe, Balbarco y Antuco. Emparentados todos entre sí, pero a veces enfrentados en violentos conflictos intestinos por la mecánica de las venganzas de sangre, los miembros de cada una de estas agrupaciones se reconocen a sí mismos con el apelativo de pehuenches y como tales son designados por los demás grupos y por los cristianos. Con algunas salvedades, sin embargo: los de Malargüe no parecen haber informado a Cerro y Zamudio de la condición de pehuenches de los indios de Antuco (a menos que tácitamente los incluyeran dentro del conjunto de los de Balbarco) ya que éste, queriendo cruzar los Andes por aquel paso, estaba convencido de que penetraría en territorio de huilliches. Tampoco Barros, que sin embargo debía conocerlos, se refiere a los pehuenches de Antuco.

Lo que reflejan nuestros viajeros es una noción sumamente vaga acerca del límite meridional del territorio pehuenche, que para Cerro y Barros no llega hasta Antuco, para Molina avanza hasta el río Limay y para Luis de la Cruz se interrumpe en el estero de Cariguenague-Leubú, afluente del Limay⁶⁰. Esta indeterminación acerca del límite sur del territorio pehuenche, que se explica porque ninguno de los viajeros de la primera década del siglo XIX recorrió esos espacios, refuerza la

⁶⁰ No logré ubicar tal estero, pero es claro que de la Cruz lo sitúa al norte del Limay, del que es afluente (Cf. Cruz 1969b: 419). Allí principiarían las tierras del huilliche Guerahueque. Recordemos que en la campaña de 1792 en la que el comandante Francisco Esquivel Aldao acompañó a los caciques pehuenches al sur del Neuquén, un indio prisionero atrapado en Zapala había asegurado que las tolderías del cacique Guerague –presumiblemente el mismo Guerahueque de tiempos de Luis de la Cruz- se hallaban en Putacoybin, a poco más de dos días y medio de marcha, al sur del arroyo Picún Leufú (cf. *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, VIII, 1931: 335).

impresión de un ámbito donde tanto la geografía como los hombres permanecen sustraídos a la mirada clasificadora colonial, en un terreno más próximo al mito que a la historia. A medida que se progresa hacia el sur, se va desdibujando –tanto en lo territorial como en lo étnico- la imprecisa frontera entre los pehuenches y sus numerosos vecinos meridionales.

De lo que no cabe duda, en cambio, es de la unánime caracterización de los pehuenches como amigos fieles, que aunque mantienen su autonomía se muestran subordinados a los españoles, a quienes sirven de baqueanos, correos, pastores y proveedores de ganado. Hasta para quien los miraba con visible simpatía, como es el caso de Luis de la Cruz, las cualidades personales de los pehuenches que conoció no impedían que tuvieran “las demás propiedades de los indios”, a saber lo que interpreta como una propensión al robo, un carácter “interesado, desconfiado y malicioso” y un legítimo recelo con respecto a las promesas de los españoles. Luego de pasar “más de dos meses entre estos bárbaros” confrontado a costumbres que a veces lo irritaban y consciente de los riesgos que corría, el alcalde chileno se mostró sin embargo sinceramente conmovido a la hora de despedirse de sus fieles acompañantes pehuenches, que se habían hecho “merecedores de mi voluntad, cariño y amistad” (Cruz 1969b: 435; 1969c: 440, 441 y 1969a: 351, 370).

Los “bárbaros y feroces” huilliches

En neto contraste con la valoración positiva que hacen nuestras fuentes de los pehuenches, los numerosos grupos sobre quienes recae el deíctico de huilliches, “gentes del sur”, tienen en común el estigma de su carácter belicoso y su oposición a los españoles. Ya se trate de los vecinos meridionales de los pehuenches, a uno y otro lado de la cordillera, ya de los habitantes de Mamilmapu o de los grupos que vivían al sur de las Salinas Grandes, los huilliches que atisbamos en este corpus documental a través del filtro de la mirada de sus enemigos pehuenches son indios “temidos”, que “faltan a los tratados de paz”, maloquean a sus contrarios cuando los hallan desprevenidos, procuran impedir el paso de los españoles por territorio indígena, “no son de confiar, los ciega la codicia y el rencor que conservan con los

españoles”. Sedientos de sangre europea, los huilliches encarnan, en una palabra, el prototipo del indio “infiel” (Cruz 1969a: 63, 84, 92, 93, 94, 96, 110, 111, 130, 133).

Esta caracterización negativa puede tener cierto fundamento en el hecho de que los grupos que vivían próximos a los españoles habían tendido a desarrollar relaciones pacíficas con los establecimientos coloniales basadas en un intenso comercio y en frecuentes encuentros diplomáticos, mientras que los pueblos distantes –o sea, más meridionales- habían podido mantener una actitud desafiante, protegidos por la relativa inaccesibilidad de sus territorios. Así al menos lo había entendido, promediando la década de 1790, el joven capitán don Tomás de O’Higgins al recorrer por tierra la distancia entre Osorno y Valparaíso:

Estos indios de Maquegua y Boroa y demás reducciones circunvecinas son las más audaces e insolentes porque se ven a distancia de nuestra frontera de Chile y la Plaza de Valdivia y están asegurados en todas las demás reducciones. Entre estas dos se distingue Boroa como la mayor, pues aun los caciques de otras reducciones no se avienen con los boroanos, por intrépidos y alborotadores (O’Higgins 1943 [1797]: 44)⁶¹.

Si la distancia y el aislamiento geográficos podían en efecto predisponer a los grupos meridionales a una actitud insolente y hasta francamente hostil hacia los españoles, no hay que perder de vista que es el discurso pehuenche el que los presenta como irreductibles adversarios de los cristianos. Y esto por una evidente razón práctica: pese a su reputación de valerosos guerreros, los pehuenches dependían cada vez más del apoyo de sus aliados españoles⁶² y no había argumento más eficaz para obtener el sostén de partidas españolas que tildar a sus enemigos de feroces oponentes a los *winkas*.

Huilliche no es pues un gentilicio: lo más probable es que ninguno de los grupos sobre los que recae este deíctico se definiera a sí mismo como tal⁶³. Lo que

⁶¹ A pesar de esta temible reputación, algunos caciques de Boroa se quejaron ante O’Higgins de sus enemigos pehuenches, pidiéndole que influyera para que las autoridades del fuerte de Los Angeles les aconsejasen “que dejasen de maloquear, y que trabajen sus tierras dejando de ser carniceros de hombres” (ídem: 43). La confrontación de diversos testimonios indígenas permite concluir que todo es cuestión de perspectiva.

⁶² “Los pehuenches fueron consumidos, hasta que tuvieron nuestro auxilio, y sin embargo de ser tan corto como ha sido siempre, triunfaron desde entonces” (Cruz 1969c: 461).

⁶³ Ninguno de nuestros viajeros transitó territorio “huilliche”. Es significativo que en todo el diario del capitán Tomás O’Higgins, que sí cruzó de sur a norte el espacio entre Osorno y el Bío Bío, el término no aparezca ni una sola vez, mencionándose en cambio los indios de los parajes de Marilef,

indica, más aún que una situación geográfica –que a veces ni siquiera es tal, si consideramos que los pehuenches de Malargüe llamaban huilliches a sus vecinos orientales-, es una opción política contraria a la alianza con los españoles⁶⁴. De modo tal que, cuando un pehuenche rompía la amistad con los blancos, se “iba a los huilliches” físicamente –puesto que abandonaba su territorio para sumarse a un grupo huilliche- y metafóricamente, porque renunciaba a su identidad pehuenche para adoptar la del grupo que lo acogía⁶⁵. A la inversa, un huilliche que pactara paces con los cristianos, se arrimaba a los pehuenches⁶⁶.

Vemos así que tanto la “pehuenchidad” como la “huillichidad” se definen en función de variables políticas contingentes, más que por criterios puramente étnicos o geográficos. Mientras que los pehuenches representan un caso notorio de etnificación –por el cual los hispanocriollos procuraron homogeneizar bajo una misma identidad a grupos que no constituían previamente una unidad política y mantenían serias desavenencias entre sí-, tanto ellos como sus numerosos

Cachupulli, del río Chergue, de Cuctatui, de Dungal, de Pitruquén, etc. Sólo figuran los etnónimos de pehuenches, boroanos y llanistas. De la Cruz se encontró en las pampas con algunos huilliches, cuyo principal “se llamaba Lincopay, guilliche del lugar de Lonquimay”, es decir en plena cordillera y región de bosques de pehuén, por lo que no sería de extrañar que se considerara a sí mismo pehuenche, al menos en el sentido puramente geográfico del término (Cruz 1969a: 230).

⁶⁴ Buscando una explicación a la ambigüedad con que era usado el término huilliche en las fuentes coloniales, José Manuel Zavala también llegó a la conclusión que estos siempre aparecen como los “otros”, los “enemigos” o los “vecinos del sur”, aunque no tuvieran ninguna diferencia cultural con los grupos de referencia, lo que lo lleva a emitir la hipótesis de que los mapuche del siglo XVIII usaban un sistema de clasificación basado en la bipolaridad norte/sur, en el que los hablantes se veían a sí mismos como picunches (gente del norte, generalmente “indios amigos” de los españoles) en relación con sus vecinos meridionales (Zavala 2000: 232-233). Sugiero completar esta hipótesis con la consideración del estigma negativo que recae siempre sobre los grupos designados como huilliches, en función del vínculo que tenían con el poder colonial.

⁶⁵ En 1790 el cacique Pichintur, gobernador pehuenche de Malargüe, avisaba que el cacique Barbitas “dijo se había de ir para los guliches” (carta de Pichintur a Amigorena, Malargüe, 18.5.1790, en AHM 30/1), a lo que el inculpatado respondería días después que “jamás ha imaginado semejante cosa”, que “entre su nación era inviolable la observancia de sus antepasados y la que en el día siguiesen sus mayores, y que habiendo pactado todos estos una perfecta paz con los españoles, cómo era regular se separase él de tan bueno y favorable pensamiento, ni menos el que dejase su amable país y muchedumbre de parientes, por solicitar introducirse en los indios enemigos, de quienes no debía esperar por instantes sino una alevosa muerte” (oficio de Francisco Esquivel Aldao a Amigorena desde San Carlos, 9.6.1790, en AHM 66/19). Para Barbitas, “irse a los huilliches” significa romper las paces con los españoles y alejarse de su tierra. En otra ocasión, Amigorena justificaba las funciones mediadoras que había adoptado para reconciliar a dos facciones pehuenches “para evitar que de estas desavenencias tomasen algunos el arriesgado partido de separarse, y hacer su incorporación con los enemigos Huilliches” (Oficio de Amigorena a los ministros de Real Hacienda de Mendoza, 25.3.1791, en AHM 55/19).

⁶⁶ En 1791 se presentó en Mendoza con varios caciques pehuenches amigos “el cacique Calbullán de su misma nación, que hace 20 años se había pasado a los Huilliches a reunirse con su gente al rebelde Llanquetur, viniendo estos caciques a pedirme se le admitiese a la paz y amistad (a él y a su indiada) que a ellos mismos se les guarda, y así se le ha verificado, dándole su pasaporte de amigo y quedando sujeto a Pichintur con sus indios inmediatos a sus tolderías” (oficio de Amigorena al gobernador intendente de Córdoba, 28.11.1791, en AHM 55/28).

adversarios tildados de huiliches sufrieron además un fenómeno de etnización, en la medida en que sus respectivas opciones políticas -la alianza con los españoles, en el caso pehuenche, el implacable rencor a ellos, en el huiliche- fueron convertidas en atributos de etnicidad que diferenciaban a unos de otros⁶⁷. Los ranqueles presentan un ejemplo análogo de etnización.

Los puelches “ladrones” e “infieles” de Mendoza y San Luis

Los puelches o pampas que De la Cruz, Molina, Sourryère y Teles Meneses ubicaban sobre la franja fronteriza entre Mendoza y San Luis arrastraban desde el levantamiento de 1769-1770 la reputación de ser “famosos ladrones que [...] acometían los caminos de este Virreynato”⁶⁸. Estos grupos, que a mediados del siglo XVIII ocupaban aún la ladera oriental de la cordillera hasta el Chadileuvú y los valles interandinos entre el río Grande o Vutacobuleubú y los valles de Uco y Jaurúa a las puertas de la ciudad de Mendoza, fueron la primera víctima de la alianza de los pehuenches con los mendocinos en la década de 1780. Diezmados y perseguidos, perdieron su base territorial al sur del río Diamante y debieron refugiarse del otro lado de la cordillera o allende el Chadileuvú. Lideradas por los Goycos y por el cacique Bartolo Guelecal o Ancañ, algunas familias que durante un tiempo habían permanecido bajo la protección de los principales caciques pehuenches volvieron a instalarse en la frontera mendocina a partir de 1787, en una relación altamente conflictiva con el linaje del cacique pehuenche Roco (Roulet 1999-2001, 2002 y 2004). Dos de estos caciques puelches fronterizos, Guanquenecul y Vicente Goyco, acompañarían al teniente Esteban Hernández como baqueanos.

⁶⁷ Boccara señala estos fenómenos simultáneos de etnización y etnificación entre los pehuenches: “la ‘pehuencheidad’ se definía fundamentalmente en función del contexto político, militar y económico [...]. Los pehuenches como grupo político y no como etnia, eran aliados de los españoles” (Boccara 2002: 65).

⁶⁸ Carta de José Francisco de Amigorena al gobernador de Chile desde Mendoza, 12.3.1796, en AHM 56/1. Amigorena sentía por ellos una profunda antipatía, al punto de afirmar que podría justificarse “su destrucción y exterminio” ya que “en ellos la inacción y toda clase de vicios es naturaleza, que sólo puede desterrarla la continua opresión y castigo” pues son “una clase de gentes que aspiran sólo a pasar la vida sin moverse a trabajo que no sea el robo y la rapiña” (oficio de Amigorena al virrey del Río de la Plata desde Mendoza, 18.7.1798, en AHM 30/44).

Otras familias, más al este, se mantuvieron itinerantes a proximidad de la frontera puntana, donde resultaron vanos los esporádicos intentos de sujetarlas⁶⁹. En un informe al virrey sobre la posibilidad de reducirlos, Amigorena había dicho que los indios pampas vivían “errantes por la costa de Patagones, internándose por los campos al sur de las fronteras de esa capital [Buenos Aires], *asegurándose ser de esa raza los de la de San Luis*”⁷⁰. Nótese la infrecuente mención a la unidad “de raza” entre los pampas infieles de la frontera puntana y los de la frontera bonaerense y costa patagónica, que abonaría la impresión de un sustrato poblacional “pampa” de distinto origen y modo de vida que el de los pueblos cordilleranos, vectores de una cultura que se le aparece al comandante como más sedentaria⁷¹. Aunque para entonces todos hablaban el mapudungun es posible que aún mantuvieran su propia lengua entre ellos, de la que no nos quedan otros testimonios que algunos nombres propios y la primitiva designación del Chadileuvú como Ocupal.

Estas familias que vagaban por la llanura constituían un dolor de cabeza para las autoridades coloniales, incapaces tanto de someterlas como de aniquilarlas. En 1798, Amigorena había intentado trasladar un grupo a la frontera mendocina, pero se topó con la negativa de sus aliados pehuenches, quienes “se opusieron terriblemente, haciéndome ver con una eficaz arenga las malas propiedades de que se hallaban habituados” e insinuando que semejante traslado amenazaría las paces entre pehuenches y españoles : “y añadieron que sólo sujetándolos a vivir en un pueblo gobernados por cristianos y de un modo que no pudiesen hacer fuga ni tratar con ellos les haría consentir en esta resolución”. Al argumentar Amigorena que ya había en la frontera mendocina pampas de San Luis “que no los incomodaban”, los pehuenches replicaron “que aquellos eran pocos y parientes por los enlaces que

⁶⁹ Incluso en momentos de acercamiento con los españoles, los pampas de la frontera puntana nunca lograron sacarse de encima el mote de “infieles” con el que invariablemente se los calificaba: en 1790 un “cacique Pampa de la frontera de San Luis de Loyola, capitán de aquellos indios infieles de su Nación” había propuesto que se nombrara como jefe de frontera al sargento Regis Ojeda (oficio de Amigorena a Sobremonte, gobernador intendente de Córdoba, 19.6.1790 en AHM 55/24).

⁷⁰ Informe de Amigorena al virrey, Mendoza, 19.7.1798, en AHM 30/44. Ese mismo documento identifica a otras tres naciones indígenas: los pehuenches cordilleranos, “que se han mantenido tan fieles con nosotros desde el año de 80”, los “Huilliches (con quien los Pehuenches regularmente están en guerra) [y que] viven al sur de estos, siempre a esta banda de la cordillera extendiéndose al Este”, [y] los Ranquelches morando en las costas de los ríos que bajan de la cordillera al este de los pehuenches.

⁷¹ Los puelches de la frontera mendocina siguen practicando la recolección estacional de algarroba, como se deduce de una declaración del cacique Guelecal justificando la ausencia de sus mocetones (Oficio de Teles Meneses al virrey desde San Rafael, 27.6.1805, en AGN IX, 3-5-2).

lograron durante su cautiverio, y que aun así ya se manifestaban unos y otros lo suficiente como para que yo conociese la distancia de sus voluntades”⁷².

La situación no había cambiado en la década siguiente: en cada borrachera, pehuenches y pampas fronterizos de Mendoza se iban a las manos, mientras que los de San Luis conservaban su autonomía. Al bordear el río Quinto en su segundo viaje a Buenos Aires, Santiago de Cerro y Zamudio se encontró con “varios indios infieles acompañados de sus propias mujeres y otras que no lo eran” que le pidieron “que les diese reducción, que querían acristianarse, que una parte de ellos lo eran [...] y que les diese por su capitán al dicho [teniente don Pedro] Gutiérrez”⁷³.

De estos indios puelches o pampas diría el comandante Miguel Teles Meneses que era la nación “más numerosa, bastante astuta y no menos cabildosa [que los pehuenches]”⁷⁴. La afirmación sorprende, porque de 1770 en adelante la documentación que los menciona da por el contrario la impresión de una muy baja densidad demográfica, a menos que, como suponemos, Teles los estuviera asimilando a un grupo mayor. Notemos por último que hasta mediados del siglo XVIII, formaban parte de este laxo conjunto los chiquillanes, que desaparecen de las fuentes mendocinas desde entonces hasta que los resucita al oeste de la cordillera Sourryère de Souillac, distinguiéndolos expresamente de los puelches.

Los puelches del sur

De presencia casi fantasmal en los textos de Santiago de Cerro y Zamudio y Luis de la Cruz, la “nación puelcha” o los “puelches del sur” aparecen marginalmente en esos escritos como para dar testimonio de una realidad étnica cordillerana más diversa que la esquemática bipartición entre pehuenches y huilliches que predomina

⁷² Oficio de Amigorena al virrey del Río de la Plata desde Mendoza, 18.7.1798, en AHM 30/44. Este testimonio da a entender que los puelches que habían permanecido hasta 1787 en Malargüe bajo la protección del gobernador pehuenche Ancán Amún no eran refugiados voluntarios sino cautivos. La distinción entre una categoría y otra debía ser a menudo bastante tenue: pensemos en las “muchas chinas [huilliches], así grandes como pequeñas” que tras el asalto a sus tolдерías por los pehuenches y mendocinos “empezaron a granear de la cuesta y montes [...] gimiendo y rogando por que los condujésemos en nuestra marcha, atraídas del natural amor de los suyos que veían prisioneros” (Esquivel Aldao 1931: 327). ¿Partirían como refugiadas o como cautivas?

⁷³ Constancia escrita por Cerro y Zamudio, Montes del Río Quinto, 2.8.1804, en AGN IX, 30-7-4.

⁷⁴ Oficio de Teles Meneses al virrey Sobremonte desde Mendoza, 15.2.1805, en AGN IX, 30-7-6.

en este corpus documental. Sin dar información sobre sus características culturales ni asignarles cualidad específica alguna, ambos viajeros les atribuyen un mismo territorio, al interior del espacio que, como vimos, se consideraba alternativamente como pehuenche o huilliche: el primero habla de “los lugares prodigiosos que hay al sur, y dónde se halla el río Negro que sale a la frente de la Villa Rica” y el segundo retuvo varios sitios, corrales (*malales*) y arroyos (*mallines*), a proximidad de la “laguna de Alomini”⁷⁵. El volcán de Villarrica y la laguna de Aluminé se hallan en la misma latitud, y en las sierras próximas de Catán Lil nacen varios afluentes del Neuquén y del Limay que formarán el río Negro. De los caciques puelches que el ranquel Payllaquin había conocido en su juventud por esas tierras, todos habían muerto salvo uno llamado Coline, “que es mozo”, y que estoy tentada de identificar con el cacique Coluna, Colunahuel o Colina que vivía a orillas del “río Lime”, otro afluente del Limay, de quien tanto oyera hablar el religioso Francisco Menéndez en sus viajes al Nahuelhuapi en 1793 y 1794 (Fonck 1900: 367, 368, 377, 378, 379).

Más allá del testimonio de Menéndez sobre el bilingüismo de los puelches del curso superior del Limay, que además del mapudungun hablaban entre sí y con indios huilliches y patagones otra lengua que el sacerdote asimila a la de los *calenches* o *pogyas*, no tenemos otras informaciones sobre estos puelches del sur ni ningún dato que nos permita suponer o desmentir que tuvieran conexiones familiares, lingüísticas, económicas u otras con los de las fronteras mendocina y puntana⁷⁶.

Los ranqueles o huilliches o pampinos, “nación mala” de “indios alzados”

Huilliches para Cerro y Zamudio, pampistas o pampinos para Molina, ranquelinos para De la Cruz, ranquelches o puelches para Teles Meneses, los indios

⁷⁵ Informe de Cerro y Zamudio sobre la junta con los pehuenches, sin fecha (1803), en AGN IX, 30-7-4, y Cruz 1969a: 297, 298.

⁷⁶ Estos puelches del Nahuelhuapi tenían relaciones conflictivas con sus vecinos septentrionales a quienes designaban como Aucahuincas, Aucapicun, Picunauca o Aucapicunches, quejándose de que les quitaban sus tierras de manzanas. También compraban caballos a cambio de cueros a los pehuenches del norte y temían que los huilliches les hicieran la guerra para robarles sus ganados. Menéndez describe a estos huilliches que dicen venir de Santa Cruz como indios altos y de buena presencia. Por último, en 1794 asistió a la llegada al Nahuelhuapi de los patagones de Chulilaquin y a las tensas relaciones de éste con los puelches locales (cf. Fonck 1900).

de Mamilmapu son un fascinante ejemplo de etnogénesis que nos obliga a cuestionar la rigidez de nuestros propios criterios de adscripción étnica, demasiado influidos por nociones contemporáneas de identidad fundadas en el paradigma del Estado-nación. La posibilidad de conjugar diversas pertenencias daba a estas sociedades una noción de identidad sumamente plástica. En las páginas previas nos hemos referido *in extenso* al conflicto que desangraba a pehuenches y ranqueles desde décadas atrás. Sin embargo del palpable encono que oponía a ambas naciones, los viajeros Justo Molina y Luis de la Cruz descubrieron con singular desconcierto que éstas conservaban estrechos e inesperados vínculos entre sí.

Asombrado por la multitud de parientes que encontraban sus guías pehuenches en Mamilmapu, Luis de la Cruz preguntó a Manquel cómo se había poblado ese territorio. El cacique, apelando a la memoria de sus antepasados, le contó que en tiempos del belicoso gobernador pehuenche Quiñeipil, la guerra constante contra huilliches, llanistas e indios de Mamilmapu había llevado a la destrucción de gran número de tolderías pehuenches de los territorios cordilleranos de Ranquel o Ranquil y al éxodo de muchos sobrevivientes hacia las pampas, donde buscaron refugio dispuestos “a ser esclavos voluntarios”, y a implorar “el asilo de estos mismos enemigos, por no morir en manos de ellos en aquellos montes”. Manquel contó que entonces, cuarenta años atrás, se había venido una de sus propias hermanas “y otros peguenches que aquí han procreado, y han llenado estas tierras. Que la mayor parte de habitantes, que en el día hay, son descendientes de aquellos montes” (Cruz 1969a: 243-244).

El violento conflicto entre pehuenches, llanistas y huilliches que evoca Manquel tuvo en efecto lugar a mediados de la década de 1760⁷⁷, época en la cual aparecen en las fuentes bonaerenses, como vimos en el capítulo 2, las primeras menciones del etnónimo *ranquelches* en sus variadas declinaciones. El diario de Luis de la Cruz nos revela que hasta el mismísimo Carripilum, cacique principal de los ranquelinos -quien había sido en su juventud capitanejo del renombrado Llanquetur- era, como éste, originario de la cordillera. Durante la gran rebelión que había sacudido a Chile y Cuyo en los años 1769-70, los pehuenches se escindieron entre los que permanecieron fieles a los españoles y los que se unieron a los

⁷⁷ Cf. documentación citada por León Solís 1998: 125, 134 y 144 y Villalobos 1989: 123-127.

rebeldes. Los indios de Llanquetur se aliaron con los huilliches y llanistas sublevados y se mantuvieron desde entonces en guerra contra los pehuenches leales a los cristianos. Tras la muerte de su jefe en diciembre de 1788 y la captura de una de sus hijas en un malón pehuenche, Carripilum había prometido que, si le devolvían a su hija, “él y toda su familia abandonarían aquellos montes y buscaría otra parte más distante en que vivir con alguna tranquilidad”. Su propuesta fue aceptada “pues no podía negar *era pehuenche ranquilino*”. Fiel a su palabra, Carripilum “no tardó mucho tiempo en trasladarse con los ranquelinos, que vivían en Mamilmapu, que es donde vive ahora”. Emigración desgarradora, ya que “nada puede ofrecérseles más doloroso a los indios que abandonar sus tierras, y así pudo el temor impeler a Carripilum a que se mudase a Mamilmapu” (Cruz 1969c: 461, 462). Con él se habían ido también Quilán -cacique que De la Cruz conoció como “el más alzado y la cabeza principal” de los ranquelinos que vivían por el camino de Salinas- y Puelmanc, el pehuenche de Antuco que serviría al alcalde chileno como baqueano (Cruz 1969a: 243, 282, 302-303).

Así pues, los ranquelinos serían en buena medida pehuenches cordilleranos meridionales que habían abandonado la alianza con los españoles y emigraron a las pampas en oleadas sucesivas a partir de la década de 1760. Como en el caso de los huilliches con quienes se los asimila, la opción política de sustraerse a la alianza con los cristianos se convierte en atributo étnico de los ranqueles, a quienes se tilda con insistencia de “alzados”⁷⁸. Poco después de la fundación del fuerte de San Rafael, Teles Meneses menciona el temor que tenían los pehuenches de una invasión de ranqueles y huilliches contra la frontera mendocina, porque “aún conservan las ideas de los principios de la contraria oposición que sus contrarios de abajo ranquelches y Guilliches podrían oponer acerca de este establecimiento”⁷⁹.

La documentación mendocina acerca de las campañas contra Llanquetur nos permite saber que durante varios años los indios que éste lideraba se mantuvieron en movimiento entre su territorio de origen al sur del Neuquén y su nuevo hábitat al

⁷⁸ “Dicen que soy alzado, porque el señor virrey difunto [...] me mandó llamar y yo le contesté a su mensaje que no quería ir [...] y que soy traidor, porque he sabido defenderme de mis enemigos y castigarlos a tiempo”, diría Carripilum a Luis de la Cruz, aclarando que no se consideraba ni lo uno ni lo otro. El alcalde chileno le contestaría: “Ya supe desde hace mucho tiempo [...] que eres alzado, pues no querías tener comunicación con los españoles, y que eres bravo, porque te hacías temer de los demás indios” (Cruz 1969a: 264, 265).

⁷⁹ Oficio de Teles Meneses al virrey Sobremonte desde San Rafael, 27.6.1805, en AGN IX, 3-5-2.

este del Chadileuvú pero, como lo sugiere la historia de Carripilum, a partir de la década de 1790 esa dinámica parece haber sido sustituida por una instalación permanente en la llanura. Los pehuenches ranquelinos aparecen así como el vector de la llamada araucanización de ese sector del territorio pampeano. Su ingreso a Mamilmapu no fue el de conquistadores violentos sino por el contrario el de exilados que buscaban refugio. Según el relato de Manquel, los primeros contingentes se compusieron de mujeres y niñas cautivos e individuos y familias que se radicaron como “esclavos voluntarios” entre sus propios enemigos, a los que se irían sumando nuevos grupos de indios cordilleranos que por diferentes razones elegían instalarse en las pampas, integrándose a la sociedad receptora por la vía del parentesco.

Si el aporte pehuenche fue tan importante como para que el calificativo de ranquelino terminara convirtiéndose en el gentilicio de este conglomerado mestizo, no se trató ciertamente del único. Luis de la Cruz se encontró en el camino con viajeros huilliches que también tenían parientes entre los ranquelinos (Cruz 1969a: 230). Pero el principal sustrato demográfico del emergente grupo ranquel eran quienes, según contaban los antepasados de Manquel, habitaban esas tierras “desde tiempos inmemoriales”: es decir, los *pampas* o *puelches* de las fronteras cordobesa, puntana y mendocina, a quienes el alcalde designa a veces como *pampistas* o *pampinos*. En el conjunto ranquel, no los distingue de los de origen pehuenche, lo que sugiere que, si diferencias persistían entre unos y otros al cabo de cuatro décadas, resultaban imperceptibles para un observador externo⁸⁰.

Curiosamente, fuera del relato de Manquel evocando una emigración de los pehuenches de Ranquil nacida de la violencia, ese trauma inicial no parece haber dejado una impronta anti-puelche en la memoria ranquel. Quizás porque gracias al intenso mestizaje, los refugiados cordilleranos habían concentrado el mayor poder demográfico, político y militar dentro de la naciente agrupación. En todo caso, la relación de ranqueles y pampas es armoniosa y solidaria desde tiempo atrás⁸¹.

⁸⁰ Entendemos mejor ahora por qué, dos décadas antes, cuando aún no habían terminado de cuajar esos distintos componentes en un conglomerado étnico homogéneo, los caciques Llanquitor y Payllatur eran llamados “gobernadores de los Ranquelches, Huilliches y Pampas” (carta de Amigorena a Ambrosio de Benavídez, presidente de Chile. Mendoza, 23.5.1785, en AHM 55/12).

⁸¹ Ya en 1779 hay constancia del apoyo militar de los ranqueles a los pampas o puelches. Cuando de estos apenas quedaba “el cacique levantado Guelecal” con no más de veinte guerreros, se valía “de los Indios del Monte, que su número asciende a dos mil armados, siendo el cacique principal de estos Paillachur” (testimonio de Juan Antonio Guajardo ante Amigorena, 24.3.1779, en AGN IX, 11-4-5).

Las dos entidades étnicas se mezclan pero no se fusionan del todo, aunque en algún momento se amalgama a los puelches mendocinos con sus parientes de Mamilmapu al punto que, en 1799, cuando Carripilum bajó a Mendoza para asentar paces con los pehuenches, fue conducido a la ciudad por el cacique puelche Goico y su hermano, que Amigorena esta vez identifica como “Ranquelches”, aunque “agregados hace mucho tiempo a nuestra amistad y establecidos en las inmediaciones de esta frontera”⁸². A la luz de esta estrecha asociación entre puelches y ranqueles comprendemos dos afirmaciones del comandante Teles Meneses citadas más arriba: que Carripilum fuera considerado “el más pudiente entre los Puelches conocidos” y que la nación pampa fuera “la más numerosa”⁸³. En efecto, si el parentesco entre Goyco y Carripilum era tan próximo como para que el primero fuera tildado de ranquelche, bien podía el segundo ser visto como puelche. Y si ambos grupos estaban tan estrechamente asociados, era normal que al evaluar el potencial militar de los puelches se tuviera en cuenta a sus incondicionales protectores, los ranqueles.

“Lobos”, feroces como los huilliches a quienes son asimilados, “ladrones” como sus parientes puelches, “alzados”, soberbios y profundamente apegados a su

Recordemos que Payllatur había casado a una de sus hijas con el puelche Creyo. La muerte de esta familia en manos de los malargüinos en 1785 provocó sangrientas represalias de parte de los ranqueles (cf. Roulet 2002: 78 y 2004: 324-325). El puelche Ancain o Guelecal tenía un pariente Tacumana en Mamilmapu que era capitanejo de Llanquítur (Oficio de Esquivel Aldao a José Francisco de Amigorena, 27.6.1789, en AHM 29/39). Si, pese a la inveterada enemistad entre pehuenches fronterizos y sus vecinos pampas, estos últimos no fueron aniquilados es porque contaban con la protección de los poderosos ranqueles. Durante años, los principales caciques de Malargüe ampararon a los Goycos y a Guelecal “por el respeto de ser estos Pampas emparentados con el cacique Carripilum y Chacalem” (oficio de Teles Meneses al virrey Sobremonte desde el fuerte de San Rafael, 8.4.1805, en AGI Buenos Aires 92). A fines de 1805, sin embargo, pese a las promesas hechas meses antes en parlamento, el cacique Bartolo Guelecal mató en una borrachera a un capitanejo pehuenche y fue inmediatamente ultimado por el pehuenche Millaguin, a raíz de lo cual varios capitanejos puelches acudieron al comandante “resueltos a que les diera yo permiso para su venganza, permitiéndoles a los Ranquelches el paso franco para atacar a los Pehuenches, a que me negué” (Oficio de Teles Meneses al virrey Sobremonte, 19.1.1806, en AGN IX, 11-4-5).

⁸² Oficio de Francisco de Amigorena al virrey del Río de la Plata desde Mendoza, 12.4.1799, en AGN IX, 11-4-5. El comandante de la frontera mendocina se refiere a Marcos Goyco como hermano de Carripilum (oficio de Amigorena al virrey Avilés desde Mendoza, 20.6.1799, en AGN IX, 34-1-7). Considérese que el término *peñi* puede traducirse como hermano o como primo. ¿Podemos inferir que el parentesco que invocan Carripilum y Goyco es indicador de un sustrato de matrimonios mixtos de los que el propio Carripilum, que en otra ocasión Amigorena había presentado como sobrino de Llanquétur, sería un producto? Ningún documento aclara la filiación de Carripilum, pero ese haz de indicios sugiere que podía haber sido hijo de Paillatur y de una mujer puelche, quizás de la familia de los Goycos: recordemos que Payllatur había casado a su hija con el puelche Creyo, y que entre los muertos que se contaron al ser masacrada esa familia había un Goyco y su hijo (oficio de Amigorena a Sobremonte, gobernador intendente de Córdoba, 9.2.1785, en AHM 55/12).

⁸³ Informe de Teles Meneses al virrey Sobremonte, 8.12.1806, en AGN IX, 11-4-5 y oficio de Teles Meneses a Sobremonte desde Mendoza, 15.2.1805, en AGN IX, 30-7-6.

independencia política, los ranqueles son vistos por sus enemigos pehuenches y por los cristianos como la amalgama de los estigmas atribuidos a huilliches y a puelches. A pesar de las paces firmadas en Córdoba y en Mendoza en la década de 1790, su reputación de “nación mala” trasciende el espacio y el tiempo⁸⁴.

La construcción de identidades

Guerra, cautiverios, éxodos, matrimonios mixtos, alianzas y venganzas, fisiones y fusiones de grupos, tal era la dinámica de las relaciones intertribales de la que fueron testigos nuestros viajeros, cuyo resultado era una incesante transferencia de individuos, familias y parcialidades enteras de un grupo étnico a otro. ¿Cómo se incorporaban estos contingentes a la sociedad receptora? ¿Qué impacto tenía el cruce de fronteras étnicas en la elaboración de las identidades individuales? ¿Cómo se mantenían, pese a este constante flujo de personas y de contenidos culturales, los límites étnicos? La respuesta más completa a estas preguntas la brindan las trayectorias personales de cuatro de los cinco caciques pehuenches que escoltaron a don Luis de la Cruz: Puelmanc, Manquel, Payllacura y Mariñán. Cada uno de ellos era un ejemplo cabal del cruce de fronteras y de las diferentes estrategias de asimilación que operaban en las sociedades indígenas de la cordillera y las pampas, movilizando diversos mecanismos basados en el parentesco.

El primero, baqueano del alcalde chileno hasta Mamilmapu, estaba rodeado de un aura de prestigio guerrero por haber sido en su juventud el matador de Llanquetur. Sin embargo, pocos años más tarde, Puelmanc se había marchado a Mamilmapu, donde vivió muchos años. En una arenga dirigida al cacique Quilan evocaría con nostalgia las circunstancias de esa emigración:

¿No te acuerdas que por creer a tus llanistas y a mí también abandonaste a tu nación Peguencha, cuya recomendación da algún aprecio a tu persona? ¿No te dijeron entonces los llanistas, y a mí también, que los españoles estaban alzados;

⁸⁴ Antes de bajar a la frontera mendocina a saludar a Teles Meneses, el poderoso cacique moluche Pichapi pretendía ir con quinientos hombres “a atravesar la tierra de los Ranquilches, *por saber que es una nación mala*” (oficio de Francisco Inalicán al virrey Sobremonte, 12.5.1805, en AHN IX, 30-7-6). “Los rancules –diría décadas después Estanislao Zeballos-, como los puelches, son también salteadores y obedecen a los mismos instintos salvajes” (Zeballos 1994 [1881]: 415).

corrieron la noticia, y sólo algunos peguanches no se alzaron: y éstos, por fieles a los españoles, con su auxilio nos acosaron y nos hicieron desamparar nuestras tierras [...] ¿No te acuerdas de aquellas aguas tan buenas, de aquellos pastos, de aquellos mallines? ¿Los vendiste, los diste por tu voluntad, los di yo, los dio Carripilun? ¿No fue así? Los desamparamos por nuestras pocas fuerzas, por nuestro error, por los llanistas (Cruz 1969^a: 302-303 y AGI Chile 179).

En Mamilmapu, el matador de Llanquetur no parece haber sido recibido con rencor. Reputado por su bravura, Puelmanc llegó a ser consejero de Carripilun, “y en todos los malones llevaba la voz” (Cruz 1969a: 216). Al cruzar la frontera étnica se había convertido en genuino ranquel, lo que atestigua la identidad de “cacique Puelmanque de la nación Ranquelche” con la que se había presentado diez años antes en Mendoza para reclamar a sus sobrinitos cautivos⁸⁵. Desconocemos los lazos previos que pudiera tener con los ranqueles de Mamilmapu entre los que se refugió. Pero es indudable que formó una extensa familia casándose con una o varias mujeres de allí⁸⁶. El baqueano de Luis de la Cruz, que había iniciado ese viaje a las pampas con dos hijos y dos mocetones, se encontró en Mamilmapu con su hijo Leubumanque y con su cuñado Quinchañancú, a quienes sumó a la nutrida comitiva que lo acompañaría a Buenos Aires para presentarse ante el virrey (Cruz 1969a: 312, 327, 328)⁸⁷. Al sentirse viejo, Puelmanc había regresado a la cordillera, retomando su identidad pehuenche y la consiguiente alianza con los españoles pero sin cortar sus vínculos con los ranqueles, entre quienes dejaba a miembros cercanos de su familia.

Por su parte Manquel, el cacique gobernador de los pehuenches de Antuco, era producto de un matrimonio mixto, lo que no le había impedido llegar al más alto nivel de la jefatura pehuenche. Sus antepasados por vía paterna eran huilliches:

todos nacieron en los pinales de Cunquitra, de cuyo lugar vino su padre a casarse a estas tierras, que las baña el presente río de Reynguileubu [Reñileuvú]. Que ya

⁸⁵ Informe del comandante José F. de Amigorena sobre el parlamento realizado con caciques Pehuenches y Ranquiches, Mendoza, 16.8.1796, en AHM 55/19.

⁸⁶ Además de valeroso, Puelmanc debía ser considerablemente rico, lo que le brindaría mayores oportunidades matrimoniales al tener con qué pagar el tradicional “precio de la novia”. Considérese que los cristianos habían prometido 500 yeguas de premio por la cabeza de Llanquetur, que el comandante Amigorena había propuesto repartir entre los caciques, capitanejos y conas que hubieran participado en la acción, “bien que a Puelmain se le puede mejorar, para que los demás entren en codicia viendo la ventaja con que a éste se le prefiere” (oficio de Amigorena al gobernador intendente Sobremonte, 13.1.1789, en AHM 55/18).

⁸⁷ Al salir de la laguna de Chicalcú, De la Cruz contó que su comitiva estaba compuesta de cuarenta y tres indios y más de ciento cincuenta animales, “siendo la mayor parte, de personas como de caballos, la de Puelmanc” (Cruz 1969a: 344).

casado, se quedó aquí, y nació él peguenche, cuando por el orden natural debía haber sido guilliche, pues las tierras llaman a los varones, y no a las mujeres. Que cada día se alegra más de aquella determinación, de haberse establecido aquí su padre.

Habiendo heredado la identidad pehuenche de su madre, Manquel no había perdido sin embargo sus derechos territoriales entre su parentela paterna, que podía recuperar si un día decidía volver al terruño ancestral: “Las propiedades de aquellas tierras –explica a Luis de la Cruz- no las ha enajenado, y serán suyas, y de sus descendientes siempre” (Cruz 1969a: 89-90). Por la sangre y por la tierra, Manquel se vincula pues tanto al mundo pehuenche como al huilliche. Si en su identidad híbrida coexisten ambas pertenencias, lo que hace de él un pehuenche, en definitiva, es la elección de su padre de instalarse entre la parentela y en las tierras de su mujer. La identidad no es una fatalidad sino una opción. A su sobrina, capturada a tierna edad en un malón por el huilliche Cayuquen que la había hecho su esposa, alcanzó a aconsejarle con disimulo que “así como viese a los guilliches alzados procurase huirse y venirse para lo de él, de cuyo hecho lograría regresar a sus tierras a vivir entre los suyos [...]. Que se acordase de la sangre peguencha que corría por sus venas” (Cruz 1969a: 91)⁸⁸. A escala individual, filiación, territorialidad y elección son tres vías alternativas y complementarias de forjarse una identidad.

El matrimonio no era el único expediente para asimilar a los migrantes o cautivos a su nuevo entorno social. En el caso de los niños y los jóvenes, los mecanismos más frecuentes eran la adopción y el *lakutun*, vínculo que se establece entre tocayos creando entre ellos una fraternidad simbólica (Zavala 2000: 57-61)⁸⁹. La adopción de personas externas –cautivos y refugiados, tanto indios como blancos y negros- era una estrategia frecuente que contribuía a reforzar el caudal demográfico de pueblos duramente afectados por las guerras, los desplazamientos forzados y las

⁸⁸ Apegadas a sus maridos y a sus hijos, las mujeres, sin embargo, parecen tener menos oportunidades de ejercer por sí mismas esa libertad de elección. Si se mueven para retornar a sus tierras de origen, salvo en las raras ocasiones en que logran escapar sin hijos de un cautiverio, es siempre acompañando a un hombre de su familia, como el indio llanista Caminillaquien que encontró Luis de la Cruz junto a la laguna de Tripaque, que “trae una hermana a ver a otro hermano, llamado Autequin, que vive en la misma tribu de Carripilun” (Cruz 1969a: 230). O la hermana del cacique ranquel Cayunan, “que ha sido de nuestros pehuenches”, oriunda de Antuco, que “prometió que se iba este año con su hermano para los Andes” (Cruz 1969a: 315, 317). Aunque móviles, las mujeres no se desplazan solas.

⁸⁹ Para un ejemplo más tardío de la integración entre los ranqueles por adopción y tocayazgo, véase mi análisis del caso del coronel Baigorria (Roulet 2003).

epidemias periódicas que sucedieron a la conquista española. Los recién llegados reemplazaban a los familiares fallecidos colmando un vacío en los menguados linajes y permitiendo su reproducción a largo plazo⁹⁰.

Los casos de Payllacura y Mariñan ilustran el funcionamiento de este mecanismo de incorporación. Payllacura y su hermano mayor Calbuqueu, descendientes de pehuenches, habían pasado su niñez en tierras de huilliches hasta que éstos se resintieron con Calbuqueu y ambos retornaron a vivir con los pehuenches. Payllacura quedó entonces a cargo del indio Rancubil, quien por temor a los malones huilliches emigró a las pampas llevándolo consigo. Se instalaron en Cachacama, a un día de distancia de la guardia de Luján. Muerto su protector, Payllacura “se acogió a lo del cacique Cachimilla” o Catremilla, poderoso cacique ranquel de la región de Salinas Grandes. Más tarde, en circunstancias que desconocemos, Payllacura había regresado a vivir entre los pehuenches (Cruz 1969a: 91).

En cuanto al joven Mariñan, que había sido presentado a Luis de la Cruz por su tío, el pehuenche Millatur, era en realidad indio llanista nacido en Boroa, “y de muy mediano se fue a las pampas, donde se crió en lo de Quinchepi” o Quintrepi. Después de muchos años, un hermano suyo había ido a buscarlo pero él se negó “por retornar con su asistencia los bienes que había adquirido o merecido de aquel cacique, no quiso tener el gusto de venir a ver a sus parientes hasta que él mismo se lo mandase”. El vínculo con Quintrepi era tan fuerte que tenía precedencia sobre los lazos de sangre. Sólo cuando su protector lo autorizó a partir, el joven llanista rumbeó hacia territorio huilliche, que debía cruzar para regresar entre los suyos. “Allí estaba su suerte”: se enamoró de una pehuenche, cautiva de los huilliches. Sin medir riesgos se la robó, llevándola enseguida a los toldos de Millatur, tío de la muchacha, donde con satisfacción de todos la tomó por esposa. Mediante ese matrimonio el llanista borogano Mariñan, que tras su adopción por Quintrepi había sido ranquel, se convirtió en pehuenche, acrecentando a su reputación de hombre leal la de valiente. Millatur lo presentaría al alcalde chileno como “fiel y agradecido,

⁹⁰ En el extremo sur del continente americano se verificaron los tres tipos de adaptación indígena a la catástrofe demográfica consecutiva a la irrupción europea que identifica James Axtell en América del Norte: la guerra contra enemigos indígenas o coloniales para capturar prisioneros que una vez adoptados sustituyeran a sus propios muertos; los matrimonios mixtos y el refugio cultural y militar junto a vecinos más poderosos o parientes lejanos (Axtell 1992: 106-107).

pues no quiso desamparar al que lo crió por venir a lo de sus parientes [...]. Habiendo tenido valor para robar la mujer que hoy posee, será cona y en cualquier peligro podrá defenderte, hasta rendir la vida” (Cruz 1969a: 118). La adopción sucesiva de identidades no afectaba la consideración de la que gozaba Mariñan entre ranqueles y pehuenches. Si demostraban el coraje y la fidelidad de su padre, sus hijos podrían aspirar a ocupar –como Manquel- la máxima jerarquía en la jefatura pehuenche.

El cruce de una frontera étnica implicaba la adquisición de una nueva pertenencia y la redefinición de la propia identidad. El pehuenche que emigraba a Mamilmapu se hacía ranquel, el huilliche que se casaba con una pehuenche y residía entre sus parientes políticos se volvía pehuenche: cada nueva pertenencia abría un conjunto de posibilidades sociales y habilitaba la adopción de una identidad que respondía a la situación presente, sin ser definitiva. Las pasadas identificaciones permanecían encapsuladas, en estado de latencia, hasta que algún acontecimiento particular o la mera anticipación de la muerte avivaban la nostalgia del emigrante y el deseo de volver a la tierra natal, recuperando su identidad latente. Así había sucedido con Puelmanc y con Payllacura: “Ya eres viejo como yo –dice Puelmanc al desconfiado Quilán-. Yo me retiré a mis antiguos terrenos; estoy gozando de la tranquilidad, y de mis propiedades, que sólo el corazón de los españoles me pudieran proporcionar” (Cruz 1969a: 303). La misma añoranza había guiado al indio Callbutripan,

que en el día era peguenche de estas reducciones, y poco antes era de los ranquelinos de Mamilmapu; pues aunque aquí nació, fue a crecer y envejecerse en aquellas tierras, que ahora abandonó, por venir a morir en las que fueron de sus padres, y a disfrutar de los tiempos pacíficos que gozan estos peguenches (Cruz 1969a: 103).

En este universo indígena de naciones antagónicas que construyen imágenes depreciadas del Otro a pesar de los estrechos vínculos familiares, comerciales, militares y diplomáticos que las unen a él, no hay indios que sean “puramente” pehuenches, huilliches, puelches o ranqueles. “La fuente de la identidad no es la diferencia cultural, sino la comunicación cultural, que permite trazar fronteras entre los grupos a través de símbolos comprensibles tanto por los *insiders* como por los *outsiders*” (Poutignat y Streiff-Fenart 1995: 135). Ajenas a nuestra concepción rígida

de los límites y las identidades, las fronteras étnicas interindígenas están marcadas por la permeabilidad, la plasticidad y la mezcla. Todos estos pueblos se rigen por “una lógica social específica cuyo principio sería la incorporación del Otro en la construcción dinámica del Sí-Mismo”, “lógica mestiza” que, a través de sutiles mecanismos de diferenciación y de incorporación, “produce lo indígena” (Boccaro 2002: 72).

Sin embargo de la movilidad de los individuos y de la maleabilidad de las adscripciones, las fronteras persisten gracias a un puñado de elementos que dan permanencia a las identidades colectivas. Entre esos marcadores étnicos algunos son neutros –el territorio, el atuendo, las variaciones de acento y de léxico en la lengua- mientras que otros están cargados de valoraciones negativas que tienden a convertirse en estigmas. En nuestros textos, los territorios respectivos aparecen para los guías indígenas delimitados con precisión: cada grupo sabe exactamente dónde empieza y termina el suyo y a partir de qué punto se mueve en espacio ajeno. Dentro de los respectivos territorios, parece haber tierras atribuidas a linajes particulares y toda la información relativa a los recursos y las rutas que atraviesan esos sectores es considerada patrimonio exclusivo del linaje o del grupo étnico que la posee y constituye un fondo de poder que no puede ser comunicado a terceros bajo pena de muerte⁹¹. En este sentido, podemos interpretar los conocimientos que cada grupo posee acerca de su territorialidad como pertenecientes al dominio de lo que no se da ni se transmite sino al interior del círculo más estrecho y que constituyen puntos de anclaje a partir de los cuales “se construyen [y] se despliegan

⁹¹ Interrogando al cacique gobernador pehuenche Ancán Amún y a su hermano Colepi acerca de la existencia de minas de azogue en las inmediaciones de sus tierras, Amigorena obtuvo como respuesta “que aunque tenía noticia de lo que se le preguntaba, acerca de dicha mina, no podía revelármelo a causa de no tener facultad en ella, por estar en terreno de otro cacique” (oficio de Amigorena al Gobernador intendente Sobremonte, 16.1.1786, en AGN IX, 11-4-5). Recordemos que los pehuenches amigos se habían negado a revelar el camino a Buenos Aires por territorio de Carripilum (*ut supra*: 168) y que los acompañantes de Luis de la Cruz reaccionaron cuando vieron al agrimensor analizando muestras de piedra en Auquinco y “le fueron a decir que ¿si iba a buscar oro? Que ¿qué hacía? y que se retirase” (Cruz 1969a: 168). En Chile era creencia común que el padre Mascardi había sido eliminado por los indios “por haber querido penetrar la tierra adentro y querer reconocer el paraje en que habitaban los Césares” (carta de Francisco Ibáñez, presidente de Chile, al rey. Santiago, 30.6.1703, en AGI Chile 159). Si consideramos con cuánta prudencia ocultó Justo Molina a Carripilum el objetivo de abrir un camino por territorio ranquel, y el enojo del cacique cuando un tal Morales le dijo más tarde “que Molina había pasado el año pasado por estas tierras con el designio de hacerse práctico y descubrir nuestras fuerzas, para volver a maloquearnos con los peguenches”, comprendemos que su mentira se fundaba en un buen conocimiento de las costumbres indígenas. Informado por Morales, Carripilum había dado la orden de que, si Molina volvía, “se le hiciese regresar antes que experimentase el furor de mi corazón indignado” (Cruz 1969a: 270)

las identidades, individuales y colectivas” (Godelier 1996: 281). Además del espacio donde efectivamente se vive, está la referencia casi mítica al territorio de origen: los bosques de pehuenes al sur del Neuquén para los malargüinos; la cordillera, sus lagos y mallines para los exilados ranqueles.

La geografía determina también ligeras diferencias en el modo de vida que resultan en ciertas especializaciones económicas: la cría de lanares, el acarreo de sal, la fabricación de textiles y vajilla de madera propios de los cordilleros pehuenches; el pastoreo de ganado vacuno y caballo procedente del arreo de animales cimarrones, del robo en estancias o de la propia cría, entre los ranqueles; la caza de guanacos y la recolección de algarroba como complemento al robo de ganados por parte de los puelches. No es imposible que existieran también otras realidades de orden religioso o simbólico sustraídas al intercambio, como las que evoca Maurice Godelier, pero nuestras fuentes no las mencionan⁹².

En cambio, el factor creador de límites étnicos omnipresente en estos relatos es la guerra, entendida no como el estado de beligerancia en sí -que es acotado e intermitente, que admite treguas y visitas protocolares, que no impide las relaciones comerciales ni el envío de correos y que provoca matrimonios mixtos y adopciones-, sino como el registro sesgado y selectivo que cada sociedad hace de los hechos bélicos para forjarse una memoria histórica colectiva que, al distinguirla de sus adversarios, la singulariza e identifica como grupo con intereses comunes. En este sentido, la violencia es generadora de etnicidad en la medida en que actualiza un límite entre “nosotros” y “ellos”. Así, prescindiendo del parentesco estrecho que lo une con los ranqueles, Manquel elige enfatizar el recuerdo de las masacres padecidas por los pehuenches en manos de aquellos, “sin que hubiese quedado uno que lo contase, sino los cuerpos en el campo como bestias, y los rastros de estos nacionales, para conocer que ellos habían sido los del destrozo” (Cruz 1969a: 243-244). Siguiendo este recorte arbitrario de la memoria, el gobernador pehuenche termina por ver en los ranqueles con quienes está emparentado a extranjeros enemigos, mientras que Carripilum, al llamar “lobos indomables” a los pehuenches, los acusa de traidores y borra de un plumazo su previa identidad de hombre de los

⁹² Pienso en un objeto del tipo de la *winchacura*, “piedra aliada” que poseía Calfucurá, que según la tradición era la fuente de su poder personal y de su riqueza, que no se mostraba y que ningún otro podía tocar (cf. Villar y Jiménez 2011: 139).

piñones. Del mismo modo, puelches y pehuenches fronterizos de Mendoza viven lado a lado desde hace años, se casan entre sí pero no se fusionan nunca –a diferencia de lo que parece suceder entre puelches y ranqueles en Mamilmapu y con los pocos puelches refugiados entre los pehuenches de Balbarco⁹³–, porque siguen trenzados en una espiral de venganzas de sangre que, al reavivar una y otra vez el conflicto entre linajes, perpetúa los límites étnicos.

La guerra no es constante, ya que las actividades bélicas se suspenden cuando la nieve cierra los caminos de la cordillera o los ríos crecidos impiden el paso de los jinetes, ni es nunca total: las obligaciones del parentesco y las reglas ancestrales del *ad mapu* limitan el derramamiento de sangre y brindan alternativas para resolver los conflictos en encuentros protocolares donde garantes neutros negocian las compensaciones apropiadas, tras lo cual se devuelven los cautivos y se hacen las paces con un gran festín redistributivo. Como el parentesco, la guerra y su huella en la memoria colectiva son mecanismos sociales esenciales en la construcción de etnicidades en el ámbito indígena cordillerano y pampeano. Si el primero estructura horizontalmente las sociedades indígenas, la guerra las jerarquiza verticalmente porque es la vía de acceso de los hombres valerosos hacia la jefatura. El título de cacique o *güilmen* recae en los más ancianos o los más ricos, “que se granjean por sus hechos”: en la batalla los varones de dos grupos rivales intercambian violentamente mujeres, niños, ganados y bienes que representan a la vez su fortuna y su honra⁹⁴. La guerra hace al varón y es para él la ocasión de exhibir su coraje personal, ya sea venciendo al adversario en épico combate, ya afrontando la muerte con bravura, “pues no es menos honroso en un Pehuenche morir en manos de sus enemigos que ganar una victoria” (Cruz 1969a: 66). Guerra

⁹³ Pienso en el caso de Rayguán de Balbarco, primo del cacique pehuenche Caniguan de Malargüe (quien a su vez era hermano de Ancán Amún y de Pichintur). De Rayguán dice el cacique pehuenche Carilef, en plena guerra entre los de Malargüe y los de Balbarco, que aunque “se supone cacique, es un Pampa, de aquellos famosos ladrones que con otros de su clase acometían los caminos de este Virreynato” antes de 1780, cuando “fueron sujetados al mando de Ancanamun los pocos que quedaron de esta nación, y por su muerte al de Pichintur, cuñado del mismo Rayguán”. Sobre el parentesco entre Rayguán y Caniguan, cf. oficio de Amigorena al gobernador Sobremonte desde Mendoza, 29.10.1795, en AHM 56/1. El testimonio de Carilef en una carta de Amigorena al gobernador de Chile desde Mendoza, 12.3.1796, en AHM 56/1. Completamente asimilado a la sociedad pehuenche, Rayguán pasa por un pehuenche más hasta que entra en conflicto con los de Malargüe. Entonces, la guerra reactualiza las identidades contrastantes y Carilef parece recordar de pronto que Rayguán no es sino un pampa (o puelche) “ladrón”.

⁹⁴ Sobre el nexo entre violencia, intercambio y honor masculino, asociado a la elaboración de identidades étnicas en sociedades donde prevalece el mestizaje, véase Brooks 2002.

que pone en marcha ciclos de venganza, que marca los cuerpos y que deja un rastro indeleble en la memoria colectiva, transmitida de generación en generación:

La educación que dan a sus hijos sólo se reduce a contarles las hazañas o hechos valerosos de sus padres y parientes, para criarles grande espíritu, y a ponderarles cuánto importa saber hablar con arrogancia, para alegar en favor de la nación en la materia que les ocurra. También les instruyen de sus tierras, y de las de sus antepasados, a fin de que no pierdan sus derechos (Cruz 1969c: 486).

A través de la educación, con su énfasis en la memoria de las gestas bélicas ancestrales y en el inventario exhaustivo de sus posesiones territoriales, los padres transmiten a sus hijos una etnicidad, ya que “lo que determina la pertenencia de una persona a un grupo determinado es esencialmente la influencia ajena: la influencia de los prójimos –parientes, compatriotas, correligionarios- que intentan apropiárselo, y la influencia de los de enfrente, que procuran excluirlo” (Maalouf 1998: 33). Así, lo que la cultura compartida homogeneiza, lo que el parentesco tiende a acercar, la guerra lo separa, movilizandorencores hacia afuera y solidaridades hacia adentro: trazando límites. Al seleccionar y fijar los hechos en la narración que cada pueblo hace de su devenir, la memoria cristaliza esas divisiones, asigna atributos indelebles a las entidades que califica y da sentido étnico a las rivalidades tribales. Pero, pese a los estigmas negativos que se asignan al adversario en tanto representación abstracta, las fronteras étnicas así creadas están atravesadas sin cesar por el parentesco y la amistad, incluso en el ardor de la batalla: en sus campañas al sur del Neuquén, el comandante Esquivel Aldao constató con frustración que los pehuenches no estaban dispuestos a una ofensiva indiscriminada contra sus enemigos huilliches para no correr el riesgo de matar a sus parientes⁹⁵. Y, cuando en plena lucha entre facciones pehuenches el ranquel Naupayán fue solicitado por los de Balbarco para concertar un ataque contra los de Malargüe, aquél se negó “por estar su sangre eslabonada con los de Malargüe”⁹⁶. Si, siguiendo a Guillaume Boccara, asumimos que “la guerra representa el espacio en el cual se actualiza la figura del Otro y se constituye el Sí mismo” (Boccara 1999: 104), no perdemos de

⁹⁵ En la campaña de 1792, justo antes de atacar una toldería huilliche, “me suplicaron los caciques que no se disparase tiro alguno a menos que ellos no me lo pidiesen, pues habiendo en aquellos toldos indios Pehuenches, pudiera suceder que los matasen antes de ser conocidos”. En 1788, varios pehuenches habían accedido, “a espaldas suyas”, al desesperado pedido de indios e indias huilliches que, tras la batalla, se acercaban a los guerreros victoriosos a pedir que se les devolvieran sus hijos cautivados (Esquivel Aldao 1931: 336, 326).

⁹⁶ Oficio de José F. de Amigorena al gobernador Sobremonte. Mendoza, 21.11.1797, en AHM 30/36.

vista que ese Otro, incluso en la realidad concreta del combate, nunca pierde su condición de prójimo, sujeto a derechos y obligaciones derivados del parentesco. Y que por tanto no es la lucha en sí, sino el uso social que hacen los pueblos de la memoria histórica en un contexto fuertemente marcado por las manipulaciones coloniales -que dividen aguas entre “amigos” y “enemigos”, incitándolos a exterminarse unos a otros- lo que contribuye a fijar fronteras étnicas que perduran en el tiempo.

Vistas desde la perspectiva indígena estas fronteras, sin embargo, no nacen de una voluntad de cortar los contactos con el Otro depreciándolo en términos raciales o culturales sino, por el contrario, del ideal de asimilarlo mediante un “dispositivo de captación de la diferencia, de construcción del Sí mismo en un movimiento de apertura caníbal al Otro” (Boccarda 1999: 101). La apropiación de la mujer y de los bienes del enemigo muerto, la adopción de los cautivos, la oportunidad brindada a los antiguos contrincantes acogidos como refugiados de pelear juntos, de “llevar la voz” en los malones y brindar consejo a los caciques principales demuestran un deseo intenso de absorber las cualidades ajenas, sacándoles el máximo provecho. Permeables al cruce de individuos y familias, las fronteras étnicas son lábiles y de gran dinamismo. Los grupos, en permanente tensión entre la fuerza centrífuga de la guerra y la centrípeta de la sangre, reorientan sus impulsos agresivos y reformulan periódicamente sus alianzas, conservando su autonomía política para definir la actitud a adoptar hacia las propuestas generadas por la sociedad colonial y sus aliados indígenas. Esa autonomía se erige así en un marcador étnico crucial.

Frente al flujo continuo de la historia, en el que nada es definitivo, la estrategia española consistió en fomentar las diferencias y congelar las adscripciones, jugando un papel de primer orden en la siempre renovada dinámica guerrera y, por ende, en los procesos de etnogénesis, etnificación y etnización. La política imperial en ese vasto ámbito, adaptándose a las realidades de cada frontera, se orientó tanto por intereses económicos, militares y políticos como por las representaciones que los agentes coloniales se hacían de los grupos indígenas con quienes se las veían. En base a ellas, los “fieles” amigos pehuenches habían sido regularmente reclutados para combatir contra “feroces” huilliches, “puelches” o “pampas” ladrones y ranquelches “alzados”. En vísperas de las revoluciones de independencia, cuando

empezaban las primeras exploraciones de esos territorios por parte de los hispanocriollos, se recurrió al conocimiento de la geografía y a la vasta red de contactos personales de los amigos pehuenches para penetrar en aquellos espacios inexplorados y entrar en contacto pacífico con sus habitantes. Las descripciones que los primeros viajeros tierra adentro nos dieron de esos otros pueblos están teñidas de la subjetividad de sus guías pehuenches, modelada por la conflictiva historia de su emergencia como grupo cuyo rasgo principal es la opción por la alianza con los españoles, alianza que sería uno de los más poderosos detonantes de sus sangrientos conflictos internos y externos⁹⁷. En este contexto colonial que les da sentido, los estigmas que recaen sobre los diferentes grupos en función de su opción política pro o anti-española se convierten en atributos étnicos perdurables. Vemos aquí un claro fenómeno de etnización.

Otros serían los filtros, otras las caracterizaciones, para quienes accedieran al mundo indígena desde distinta perspectiva geográfica, de la mano de guías de otras procedencias étnicas y apelando a un fondo de experiencias de índole muy diversa de las que habían prosperado en el ámbito cordillerano. Es lo que pretendemos mostrar en el próximo capítulo, analizando las representaciones del mundo indígena que transmiten el ingeniero Félix de Azara y el coronel Pedro Andrés García a partir de la frontera bonaerense.

⁹⁷ Tras la muerte de Llanquetur en manos de los pehuenches, el comandante Amigorena, que tanto había obrado para introducir entre los indios “la discordia y la venganza” para que combatieran “hasta verse exterminados”, reconocería que los pehuenches “cada día se muestran más leales, y más enemigos de las demás naciones, aún sin embargo el parentesco con que se hallan ligados los unos con los otros” (Cartas de Amigorena al gobernador Sobremonte desde Mendoza, 15.6.1790 en AHM 55/24 y 5.10.1792, en AHM 55/28).

Capítulo 6

El fracaso de la negociación: perspectivas bonaerenses sobre los indios del sur y sus territorios

En el capítulo precedente hemos analizado cómo eran percibidas las etnicidades y territorialidades indígenas a través de un conjunto de fuentes generadas por hombres que procedían de las fronteras chilena y mendocina, cuyos informantes eran en su mayoría indios pehuenches y ranquelches. Examinados en conjunto, estos textos brindan una imagen bastante detallada del poblamiento de las regiones cordillerana y pampeana al norte del Limay y del Colorado, permitiéndonos no sólo identificar grupos y territorios sino sobre todo apreciar qué relaciones mantenían aquéllos entre sí y con el poder colonial en vísperas de la crisis de independencia. Pero a medida que se avanza hacia el este o que se especula sobre la realidad patagónica, las informaciones se hacen más vagas e imprecisas: el ubicuo apelativo de huilliches recubre a grupos a todas luces distintos en lo político y, en ciertos casos, también en lo cultural; eslabón perdido entre los pueblos cordilleranos hablantes de mapudungun y los patagones, los puelches del sur apenas son mencionados por los interlocutores de nuestros viajeros y, en la vasta planicie que se extiende entre el Chadileuvú y el Atlántico, las designaciones de pampas, pampinos o pampistas recaen tanto sobre los grupos nómades de indios recolectores de Algarroba, cazadores de guanaco y criadores de ovejas del ámbito cuyano -que algunas fuentes siguen designando también con el nombre de puelches-, como sobre los ranquelches y demás grupos de economía pastoril asentados en esa gran región, a menudo enfrentados entre sí.

Distantes y mal conocidos por esta serie de viajeros que no habían penetrado en sus tierras ni alternado con ellos, los indios que habitaban al sur de la frontera bonaerense fueron en cambio mejor apreciados por funcionarios que incursionaron en ese espacio a partir de la ciudad-puerto. En este capítulo final pretendo pues examinar el punto de vista porteño hacia el vecino mundo indígena analizando los escritos de dos agentes estatales cuyas impresiones y propuestas tuvieron duradero impacto en el largo debate acerca de la política fronteriza que marcaría la historia del

naciente Estado argentino hasta la “campana al desierto” del general Julio A. Roca. Se trata de dos militares de carrera españoles radicados en el Río de la Plata, don Félix de Azara (1742 o 1746-1821¹) y don Pedro Andrés García (1758-1833).

El primero, formado en la Academia de Matemáticas de Barcelona como ingeniero militar, fue destinado en 1781 al Paraguay, donde integró la comisión que, en cumplimiento del tratado de San Ildefonso (1777), debía determinar los límites entre el recién creado virreinato y las posesiones portuguesas en Brasil. Inspirado por la lectura de la *Historia Natural* de Georges-Louis Leclerc de Buffon -un seguidor de Carl Linneo- se sumó a la ola de viajeros y científicos que por aquellos años se lanzaban a la empresa europea de explorar el interior de los continentes con el objetivo de sistematizar la naturaleza, buscando un principio de orden en el caos de la realidad. Como lo señala Mary Louise Pratt, “la historia natural puso en acción una tarea universal y secular que, entre otras cosas, hizo de las zonas de contacto un sitio de trabajo manual e intelectual”. Lejos de estar motivado por la mera curiosidad científica, por el interés del público europeo en los relatos acerca de lugares y sociedades exóticas y por el furor de la moda de las colecciones de piedras, plantas y animales, el trabajo de estos viajeros naturalistas “se correlaciona con una amplia búsqueda de mercados, recursos comercialmente explotables y tierras para colonizar”. Pero, a diferencia del papel activo en la empresa de conquista que habían tenido los primeros cronistas de otros mundos, estos viajeros encarnan lo que esta autora define como la estrategia de la “anticonquista”, que se presenta como “simultáneamente inocente e imperial, imponiendo una visión hegemónica inofensiva, que no instala aparato alguno de dominación”. En sus relatos, el paisaje, la geología, la flora y la fauna cobran protagonismo mientras que “la presencia humana [...] es absolutamente marginal, aunque desde luego esa presencia fue un aspecto constante y esencial del viaje mismo” (Pratt 1997: 57, 63, 68, 67 y 98). Félix de Azara y más tarde Pedro Andrés García se inscriben plenamente en este movimiento de naturalización de las zonas de contacto. Cartografiando el territorio, observando su fauna y su flora y describiendo a sus habitantes nativos, el primero visitó el interior del Paraguay, donde residió hasta 1796, año en que pasó a Buenos Aires llamado por el virrey Pedro Melo de Portugal. El experimentado explorador y

¹ No hay certeza absoluta acerca de la fecha de nacimiento de Félix de Azara, quien afirmaba haber nacido en 1746, aunque el acta en que consta su nacimiento data de 1742 (Capel 2005).

geógrafo obtuvo entonces el encargo de hacer un reconocimiento de la línea de fronteras bonaerense con el objeto de proponer lugares propicios a la fundación de nuevas poblaciones avanzadas que permitieran ganar terreno y proteger las estancias creadas al sur de las guardias.

En el otoño de 1796, al mando de una expedición de 168 hombres entre los que se contaban el comandante de frontera Nicolás de la Quintana, el maestre de campo Manuel Pinazo, el ingeniero Pedro Cerviño, el piloto Juan Insiarte y el lenguaraz Blas Pedrosa, Félix de Azara recorrió durante poco más de un mes los fuertes erigidos al norte del Salado entre Luján y Melincué, regresando a la capital por los campos situados en la ribera sur de ese río, sin avanzar hacia las tolderías. Los indios, en cambio, siguieron atentamente su incursión, evitando trabar contacto directo con los expedicionarios: “son tan desconfiados –escribiría Azara en sus *Viajes por la América Meridional-* que cuando recorrí su territorio observaron escrupulosamente todas mis marchas, sin presentárseme nunca delante ni dejarse ver, porque yo llevaba una buena escolta”². Sus observaciones directas fueron por lo tanto limitadas en el tiempo y en el espacio, pero lo que no llegó a constatar por sí mismo lo supliría con “informes que he tomado y observaciones que he podido hacer sobre los que he visto en Buenos Aires” y con “las mejores noticias que pude procurarme” (Azara 1943 [1847]: 100 y Azara 1969)³. En efecto, en su breve recorrido de la frontera bonaerense sus informantes serían hombres de larga experiencia y de sólidas opiniones acerca del trato con los indios. Sus puntos de vista formarían el filtro a través del cual contemplaría el funcionario español el mundo indígena⁴.

² La expedición llevaba 1 barril de vino, 2 de aguardiente y 2 tercios de yerba como “regalos para los infieles”, pero ni el diario ni el informe de Azara mencionan instancia alguna de encuentro y diálogo con ellos (Azara 1972 [1796]: 113).

³ Félix de Azara regresó a España en 1801, tras haber pasado veinte años en América. Escrita en 1806, su *Descripción e historia* quedó inédita hasta que fue publicada póstumamente por su sobrino y heredero Agustín Azara en 1847.

⁴ El maestre de campo don Manuel Pinazo había empezado a servir como soldado en Buenos Aires en 1739, siendo ascendido a sargento en 1741, cuando participó en la campaña de Cristóbal Cabral a las sierras bonaerenses de la que resultaron las primeras paces con los indios de los caciques Bravo y Calelián. Fue nombrado capitán de milicias en 1760 y sargento mayor en 1762, conduciendo la campaña militar al río Colorado en 1770. Fue comandante de las milicias de campaña entre 1772 y 1779, cuando pidió ser relevado del cargo en virtud de “sus habituales achaques y avanzada edad”, a pesar de lo cual siguió sirviendo como maestre de campo, cargo que detentaba desde 1776, conduciendo varias expediciones a Salinas (Solicitud de retiro elevada por Manuel Pinazo al virrey Vértiz, noviembre de 1783, en AGN IX, 1-7-4). Debía ser por lo tanto muy mayor cuando acompañó a Azara. De él dice Carlos Mayo (1995: 60) que “se convirtió en una personalidad líder en la frontera;

En cuanto al segundo, don Pedro Andrés García, era un militar cántabro que llegó al Río de la Plata en 1776 con la expedición de don Pedro de Cevallos, como ayudante mayor del Real Cuerpo de Ingenieros. En 1778 y 1779 acompañó a Juan de la Piedra en su misión de erigir poblaciones y fuertes españoles en las bahías Sin Fondo y San Julián de la costa patagónica, expedición de la que resultaría la fundación de San José en la península Valdés y de Carmen de Patagones en el Río Negro. En 1780 estaba en Mendoza participando como alférez de milicias en la campaña de José Francisco de Amigorena contra los pehuenches del cerro Campanario, como consecuencia de la cual, entre diciembre de ese año y octubre de 1783, se lograría firmar las paces con los principales caciques de Malargüe gracias a la mediación de las mujeres indígenas retenidas como rehenes por los mendocinos (Roulet 1999-2001 y 2008). Aunque Jorge Gelman sostiene que esta experiencia “parece haberlo convencido desde temprano de que la solución del problema indígena residía en una sabia combinación entre fuerza, alianzas y seducción para atraerlos a las ‘ventajas de la vida civilizada’”, ignoramos si llegó a presenciar el desenlace pacífico de la estrategia ofensiva de Amigorena puesto que permaneció en Mendoza menos de dos años (Gelman 1997: 21)⁵. A partir de esa campaña Pedro Andrés García desaparece de los registros documentales durante un largo paréntesis de cerca de un cuarto de siglo. En su relación de méritos y servicios declara haberse desempeñado más de 23 años como teniente de milicias

sus opiniones en relación con problemas sobre la política a seguir con los indios eran siempre escuchadas por las autoridades”. Nicolás de la Quintana (1744-1828) actuaba en la frontera bonaerense desde 1779, cuando fue nombrado comandante del cuerpo de Blandengues, acompañando ese mismo año al teniente coronel Francisco Betzebe a un reconocimiento de los fortines y sitios apropiados para trasladarlos. A partir de 1784 se desempeñó como Comandante de Frontera de Buenos Aires y en 1795 recibió el grado de teniente coronel. El piloto Pedro Antonio Cerviño había formado parte de la comisión demarcadora dirigida por Félix de Azara en el Chaco, pero no tenía aún experiencia en las pampas. En cuanto al lenguaraz gallego Blas Pedrosa, nacido probablemente en 1761, había llegado a Buenos Aires en 1776 para dedicarse al comercio y poco después se le encargó acompañar al canónigo Ignacio Cañas, que viajaba a Chile a tomar posesión de sus funciones. A fines de 1777 la caravana fue atacada en las inmediaciones de Córdoba por los indios de Llanquetur, que mataron a la mayor parte de los viajeros y llevaron prisioneros a unos pocos, entre ellos el joven Pedrosa de apenas quince años. Tras nueve pasados entre los indios, el cautivo logró escapar en 1786 aprovechando la presencia de españoles en Salinas, donde se presentó ante Manuel Pinazo, comandante de la expedición. Desde entonces, se desempeñaría como lenguaraz y baqueano en la frontera bonaerense, formando parte de sucesivas expediciones a Salinas y de negociaciones de paz con los indios, al tiempo que hospedaba en su casa delegaciones de caciques que viajaban a entrevistarse con el virrey (cf. Mandrini 2006).

⁵ La experiencia mendocina es invocada por García para ejemplificar los efectos “pacificadores” de las campañas militares españolas entre los indios: “Los felices resultados de una tentativa los hace muy atrevidos, pero un castigo severo los escarmienta para muchos años: tenemos una prueba reciente en las fronteras de Mendoza en el año 1784, y en las nuestras por los de 89, en que asentaron paces que no han quebrantado hasta hoy, sin embargo de que hemos transgredido los límites del Salado” (García 1811: 286).

agregado a la plaza de Buenos Aires, por lo visto sin descollar particularmente. Su nombre resurge durante las invasiones inglesas, cuando se crea el Batallón de Cántabros Montañeses en el que asciende rápidamente a capitán, comandante segundo y comandante primero. García tendrá un desempeño distinguido en la batalla del 5 de julio de 1807 asegurando la recuperación del convento de Santo Domingo (Gelman 1997: 49-50). Al producirse la revolución de mayo había alcanzado el grado de teniente coronel, en cuyo concepto asistió al cabildo abierto que depuso al virrey Cisneros.

Es decir que, al ser nombrado pocos meses después para conducir la expedición a Salinas Grandes, quien se convertiría con los años en “el mayor especialista del país en lo referente a la frontera sur” (Navarro Floria 1999c: 253), tenía por entonces una experiencia exigua de trato con los indios, ya remota en el tiempo, y ningún conocimiento del ámbito geográfico y de la realidad fronteriza en la que le tocaría desempeñar su misión. Como bien lo señaló Ramiro Martínez Sierra, “más que los antecedentes de su carrera, habrá de ser su posterior actuación la que justifique [su] elección” (Martínez Sierra 1975, II: 8). Con cincuenta y dos años cumplidos y una larga carrera militar sobre sus espaldas, era un hombre más acostumbrado a dar órdenes que a negociar compromisos, más confiado en el poder de las armas que en el influjo de los obsequios y de las palabras agradables. En tiempos convulsionados en que los indígenas veían resquebrajarse el poderío español, su desconocimiento de los protocolos, su notoria parcialidad hacia los indios que consideraba amigos y la rudeza con que trataría a varios caciques suscitarían la desconfianza, cuando no la abierta hostilidad de los más poderosos líderes indígenas de las pampas. Al alba del proceso independentista, la ambición de concretar el viejo anhelo colonial de adelantar la frontera se ponía en manos de un militar ilustrado de ideas fisiocráticas caras a hombres como Mariano Moreno y Manuel Belgrano pero carente de las indispensables habilidades mediadoras que desarrollaba la convivencia fronteriza. El viaje de Pedro Andrés García inauguraría una etapa de desencuentros entre el gobierno revolucionario y los pueblos indígenas de la frontera sur que haría eclosión de manera virulenta a partir de 1820, haciendo volar en pedazos una era de paz que había durado casi cuatro décadas.

El contacto con la naturaleza americana despertó en el ingeniero Félix de Azara la vocación por la observación, descripción y clasificación de una flora y una fauna para él desconocidas, que lo llevó a consagrar la mayor parte de los veinte años que pasó en Sudamérica a explorar el territorio recolectando especímenes de plantas y animales que enviaba a España y redactando informes acerca de sus hallazgos. Si bien su principal interés lo constituyeron las ciencias naturales, también dejó constancia de sus observaciones acerca de las sociedades indígenas, ya que “el indio por más bárbaro que sea, es la parte principal y más interesante de América”. Su objetivo consistía en presentar sus costumbres y estimar su demografía, para “corregir las relaciones antiguas” hechas por los conquistadores, que “multiplican el número de naciones e indios con la idea de dar esplendor a sus hazañas” (Azara 1943 [1847]: 100). De los indios de las pampas asegura que “no son muchos, ni aún la sexta parte de lo que el vulgo figura”, estimándolos en unos cuatrocientos guerreros a lo sumo (Azara 1972 [1796]: 161 y 1943 [1847]: 116).

Azara partía de la premisa de la impermeabilidad de los indígenas a los esfuerzos deculturantes del aparato colonial -“en nada han alterado sus [...] costumbres antiguas”, “ninguna nación de aquellas ha abandonado sus antiguas costumbres ni su armamento, no obstante que desde que tienen caballos usan la lanza, sin olvidar sus flechas” (Azara 1943: 119)⁶- y negaba el impacto demográfico de la conquista en sus poblaciones, postulando que el estado en que él los había observado a fines del siglo XVIII podía ser extrapolado sin alteraciones hacia atrás en el tiempo. Los indios, en sí y para sí, no tenían por lo tanto historia. En cambio, lo que el naturalista se proponía bosquejar someramente a partir de los documentos que había consultado, era el devenir de las relaciones de estos pueblos con los españoles. Los singularizó como “naciones”, entendiendo por tales a

⁶ Esta convicción acerca de la inmovilidad de las culturas indígenas lo lleva a desautorizar los textos antiguos que afirman un cambio en el armamento. En la misma frase, sin advertir la contradicción en la que incurre, Azara afirma la inalterabilidad de las culturas indígenas, al tiempo que reconoce los cambios fundamentales que aparejó para ellas la adopción del caballo, cuyas consecuencias había enunciado párrafos atrás: hipofagia, captura de caballos baguales y de vacas que entran en un circuito comercial vinculando a distintos grupos indígenas entre sí, aumento de la capacidad militar de los indios frente a los españoles y surgimiento de diferencias sociales al interior de los grupos indígenas comerciantes.

congregaciones “de indios que tengan el mismo espíritu, formas y costumbres, con idioma propio tan diferente de los conocidos por allá, como el español del alemán”. Sin ser lingüista ni haber aprendido ninguno de los idiomas americanos, Azara daba una gran importancia a la lengua como criterio clasificador, insistiendo en que “los idiomas que diré ser diferentes, no tienen una palabra común, ni pueden los más escribirse con nuestro alfabeto, siendo muchos narigales, y en extremo difíciles” (Azara 1943 [1847]: 101).

En la región pampeana y norpatagónica, Félix de Azara situó a los *pampas* – entre los 36° y los 39° de latitud, es decir entre el Salado y el Colorado-, al oeste de éstos hacia la cordillera, a los *aucas* “y otras naciones de indios silvestres, a quienes dan diferentes nombres en la frontera de la ciudad de Mendoza” y, entre los 41° de latitud y el estrecho de Magallanes, a los *balchitas*, *uhiliches* y *telmechis* (Azara 1943 [1847]: 120-121).

Aunque es muy poco lo que ha alternado con ellos, es a los *pampas* a quienes dedica la descripción más completa. Los asimila a los *querandíes*, nombre con el que los llamaron los primeros conquistadores, y afirma que “ellos mismos se llaman *puelches* y aun de otros modos, porque cada trozo de su nación lleva su nombre” (Azara 1943 [1847]: 113)⁷. Según se desprende de la interpretación que propone Azara de la historia del contacto interétnico, los pampas habrían sufrido una doble metamorfosis a partir de la conquista. Por un lado, una transformación de su base de subsistencia que los habría llevado de la caza de tatús, liebres, ciervos, avestruces y otros animales silvestres a la captura de ganado europeo, adoptando el caballo como alimento preferido y la vaca como bien de cambio que vendían “a los famosos araucanos y a otros indios”, así como a los españoles de Chile. Esta reorientación económica los haría pasar de la condición de meros cazadores a la de prósperos comerciantes que “compran o permutan con los indios de la costa patagónica y con otros que les caen al sur, plumas de avestruz y mantas de pieles; y de los indios de la cordillera de Chile, jergas y ponchos de lana” a cambio de sus propios artículos (bolas, lazos, pieles, sal, etc.), que “venden o permutan en Buenos

⁷ La autodesignación de estos pampas como *puelches* supone que se expresaban en mapudungun, al menos ante los cristianos, lo cual debilita el criterio clasificador “una nación-una lengua” propuesto por Azara. En su esfuerzo por distinguirlos expresamente de los *aucas* o araucanos y de los indios de las costas patagónicas, Azara no explica fenómenos evidentes como el bi o multilingüismo y los numerosos mestizajes que han modificado sustancialmente el panorama étnico de la región a partir de la conquista española.

Aires por dinero y mejor por aguardiente, azúcar, dulces, yerba del Paraguay, higos secos, pasas, sombreros, espuelas, frenos, cuchillos, etc.” (Azara 1943 [1847]: 115). La posición central que detentaban los pampas en este vasto circuito de intercambios les procuraba considerables riquezas, repartidas de modo dispar al interior del grupo, cosa que llamó la atención de Azara:

en ninguna otra nación silvestre he notado esta desigualdad en riquezas, ni semejante lujo en vestidos y adornos; pero creo que en esto son lo mismo los aucas o araucanos [...]. Quizás se distinguen en lo dicho, porque son las únicas naciones comerciantes (Azara 1943 [1847]: 117).

Por otro lado, una degeneración de la que Azara presenta como la principal cualidad de estos indios -el coraje y la aptitud para la guerra-, que describe como “admirable constancia y valor” cuando de disputar el terreno a los fundadores de Buenos Aires se había tratado, para calificarlo más adelante como sangrientas “hostilidades” durante las cuales “no se limitaban a robar, sino que quemaban las casas campestres y mataban a los varones adultos conservando las mujeres y niños para tratarlos” como esclavos (Azara 1943 [1847]: 113-114). Así, lo que en un principio aparecía como una guerra heroica y hasta cierto punto legítima contra invasores que usurpaban sus territorios, se presenta como una empresa de rapiña y violencia brutal, desvinculada de cualquier agresión previa, con motivaciones exclusivamente económicas -el robo de ganado manso de las estancias para mantener los circuitos comerciales establecidos- y con consecuencias doblemente graves para los españoles, ya que además de los muertos y cautivos, del ganado robado y de las habitaciones incendiadas se cortaban las vías de circulación y tránsito de mercaderías hacia el Perú y hacia Chile. Estancias asoladas, vecinos amedrentados, caminos cerrados al comercio, ciudades a la defensiva: Félix de Azara propone ya, a grandes líneas, la interpretación que dominará durante casi dos siglos la historia de las relaciones hispano-indígenas en el Río de la Plata. Vistos a la luz de ese prisma, el “resuelto valor, destreza y buenos caballos” que hacían tan temibles a los pampas en la batalla gracias a su hábil manejo de las boleadoras⁸ pierden toda legitimidad y aparecen como rasgos distintivos de una agresividad innata, al tiempo que los españoles, de conquistadores intrépidos, pasan a ser

⁸ Azara (1943 [1847]: 119) admite que preferiría “mandar a una caballería provista de bolas, contra otra armada de espadas, o pistolas y corazas”.

representados como indefensos colonos a la merced de “unos pocos bárbaros despreciables” que los mantienen en “límites tan estrechos que en un día se puede salir fuera, y son los mismos que tomó Garay, su fundador, cuando sólo constaba de 60 hombres, 216 años ha” (Azara 1972 [1796]: 162). Pero, frente a las elaboraciones posteriores de esta línea interpretativa, conviene subrayar una importante afirmación del explorador español, que seguramente reflejaba la visión de sus informantes: “en esta guerra [de los indios contra los españoles de Buenos Aires, Córdoba y Mendoza] intervinieron varias naciones coligadas, pero *siempre los pampas entraron en liga como parte principal*” (Azara 1943 [1847]: 115. El destacado es mío). Notemos que, aunque los designados *aucas* o araucanos por Azara están bien presentes en el escenario étnico, no son ellos quienes asumen el papel preponderante en las hostilidades contra los blancos.

A estos *aucas* –“una división o parcialidad de los famosos Araucanos de Chile”, Azara los ubica hacia el oeste de los pampas. Habla de ellos “por noticias ajenas o que me han dado”, ya que no los ha visto y presumiblemente tampoco los ha oído expresarse, de modo que no puede estimar si su lengua es distinta a la de los pampas aunque no duda en afirmar que “usan idiomas totalmente diferentes”. De ellos dice que algunos recogen manzanas silvestres en las cercanías del Río Negro y los más

Cultivan poco, pero crían algunos [de ellos] vacas, caballos y ovejas: de su lana tejen jergas y ponchos y las permutan con los Pampas, quienes las llevan a vender en Buenos Aires. Por lo demás parece que en todo se asemejan a dichos Pampas y a todos los reputo de la clase de indomables (Azara 1943 [1847]: 119).

Debemos suponer entonces que, bajo el mote de *aucas*, Azara no incluye a los que se han “pampizado” tras una larga convivencia fronteriza sino a ranqueles, pehuenches y huilliches cordilleranos, considerándolos a todos una rama de la familia de los araucanos, venidos del occidente para explotar los enormes rebaños de vacas cimarronas que poblaban la llanura. Pese al carácter indomable que les endilga, la descripción que hace de estos “indios laboriosos que hay en la cordillera y sus faldas” transmite sobre todo –en particular si la comparamos con la que brinda de los belicosos pampas- la imagen de agricultores ocasionales, tejedores y pacíficos comerciantes que cargan con su fama de guerreros aún en tiempos a todas luces pacíficos (Azara 1972 [1896]: 161).

En cuanto a los indios *balchitas*, *uhiliches*, *telmechis* y otros de la costa patagónica, que no ha visto ni tratado, los describe según noticias de terceros como naciones errantes, “más silvestres” que los pampas, que no conocen diferencias de riqueza y se visten sólo con una manta de pieles, que no cultivan la tierra y subsisten de la caza, practicando el comercio con sus vecinos septentrionales, a quienes venden pieles y plumas de avestruz. Sostiene que “tienen pocos y cuidan menos de los caballos porque viven en paz con sus confinantes”, no haciendo la guerra sino a los españoles de Buenos Aires. Si la escasez de caballos es un rasgo que coincide con las descripciones que de ellos transmitieron los viajeros chilenos que analizamos en el capítulo anterior, difiere en cambio este carácter inusualmente pacífico que les presta Azara, pese a que no los considera “inferiores en estatura, armas, fuerzas y talento”. La belicosidad que se atribuía a los patagones desde una perspectiva chilena ha desaparecido. En llamativo contraste con la índole guerrera de las naciones que habitan al norte del paralelo de 41° sur, que “están frecuentemente y han estado siempre destrozándose unas a otras”, tenemos aquí en ciernes los elementos principales de la imagen mítica de los tehuelches: cazadores pedestres vestidos de pieles, altos –Azara, bien enterado del viejo debate acerca de su proverbial estatura, afirma salomónicamente que de estas naciones, las hay “de nuestra estatura, otras menores y otras mayores: lo que concilia las noticias de los viajeros que han hecho gigantes a los *telmelchis* o patagones, con las de otros que les conceden estatura regular”-, y fundamentalmente pacíficos, aunque “se han solido combinar con [los pampas] para hacer la guerra a Buenos Aires” (Azara 1943 [1847]: 120, 121).

Advertimos entonces que Azara engloba bajo el rótulo de *pampas* a todos los grupos del espacio bonaerense al sur de la línea de fronteras hasta el río Colorado, donde un siglo atrás encontrábamos las designaciones de pampas, serranos, aucas y tehuelchús. No da nombres de subgrupos ni de caciques, no cita fechas ni lugares precisos pero, para ilustrar el valor de estos pampas, relata una anécdota que había marcado los espíritus de los españoles de Buenos Aires:

Habiendo sorprendido a cinco pampas, los quisieron llevar a España y los embarcaron en un navío de guerra de setenta y cuatro cañones. Al quinto día de feliz navegación, dispuso el capitán sacarlos del cepo, dándoles libertad de pasearse por el navío: ellos resolvieron de repente apoderarse del buque matando a toda la

tripulación. Para esto se hizo uno el distraído para acercarse a un cabo de escuadra; repentinamente le pilló el sable, y mató en pocos momentos a dos pilotos y catorce marineros; pero no pudiendo más se arrojó a la mar. Sus compañeros hicieron lo mismo después de haber intentado apoderarse de las armas, que la guardia defendió sin dejárselas tomar (Azara 1943 [1847]: 115).

La historia que rescata Azara es la del gesto final del cacique Calelián, que autores jesuitas de la época consideraban “pampa cordobés” o “picunche”⁹. Sacado del tiempo y vuelto anónimo, este cacique que había sido uno de los más importantes de la frontera oeste de Buenos Aires en las décadas de 1730 y 1740 y que luego de la masacre de su tribu había mantenido con los porteños relaciones oscilantes entre la guerra y la amistad, quedó reducido al estereotipo de la bravura extrema que, más allá de las cambiantes circunstancias históricas, caracterizaría a la entelequia que los cristianos identificaban como pampas. Al mismo tiempo, en el informe de su reconocimiento de fronteras, Azara menciona al “cacique pampa Miguel Yatigué [...], que hace 8 años que vive en Chascomús con su familia” (Azara 1969 [1796]: 157)¹⁰. Así, en los dos únicos ejemplos en los que se hacen carne los

⁹ El padre Lozano, historiador oficial de la compañía de Jesús en el Río de la Plata, escribió en las cartas anuas de los años 1735 a 1743 que “la nación de los Pampas, a quienes los primeros conquistadores de estas provincias llamaron Querandíes [...] fue una nación tan numerosa y tan poderosa que se opuso valientemente a los españoles y retardó su conquista en los primeros tiempos de la misma”. Entre estos pampas, “la primera parcialidad es la de los Pampas cordobeses y mendocinos” que residen generalmente “en las cercanías de las lagunas de sal, al occidente de la ciudad de Buenos Aires, de la que distan unas cien leguas”. Llamados “en su idioma Picunches”, estos pampas “son muy pocos en número” y tienen por cacique principal a Manuel Calelián (cf. Furlong 1938: 34-35). Thomas Falkner considera a los caciques Mugelup, Alcachoro, Galeliam y Mayú como caciques de los Taluhets –nombre con el que aparecen en la edición original inglesa– y los considera también muy disminuidos numéricamente a causa de las guerras que han tenido: “en el día de hoy [...] mucho será que alcancen a reunir 200 hombres de pelea, y se dedican a hacer una guerra de pillaje” (Furlong 1938: 42).

¹⁰ Este cacique aparece con frecuencia en la documentación de archivos durante la década de 1790, bajo el nombre de Miguel Yaty o Yatí, lo que sugiere su vinculación con el antiguo linaje de los Yahatí, oriundo de las sierras de Tandilia (Furlong 1938: 36). El 18 de febrero de 1790, Vicente Juan Colomer escribe al virrey Arredondo desde la guardia de Chascomús: “Pasa a esa capital a la disposición de V.E. [...] una partida de *indios de nación Aucas*, compuesta del cacique Miguel Yaty, siete indios y tres chinas. Dichos indios son de los que se hallan con sus toldos inmediatos a esta frontera como ocho leguas y van según me dice dicho cacique, a ponerse a la obediencia de V.E.” (en AGN IX, 1-4-3; el destacado es mío; sorprende esta atribución de una identidad auca a un Yaty, que sugiere una fusión entre los indios de Rafael Yatí y los aucas que se habían amparado entre ellos décadas atrás). En otros documentos del mismo legajo, el “cacique fronterizo” Miguel Yaty o Miguel Landau, reitera sus visitas a la capital a vender sus efectos. El 7 de septiembre de 1791, Manuel Fernández, capitán de la frontera de Chascomús, informa al virrey que “el caciquillo Miguel Yaty Landau [...] solicita ser cristiano con algunos otros indios que le quieren seguir, para cuyo fin se ha catequizado en que no puede usar más que de una mujer por tener dos ahora, en lo que se ha conformado infinito. Este es un indio [...] ladino en lengua castellana, de buena índole, pues en cinco años que hace se halla próximo cinco leguas a esta frontera [...] no se le ha reconocido infidelidad, sino mucho amor a los cristianos” (en AGN IX, 1-4-3). Al año siguiente, Fernández volvía a recomendar a Miguel Yaty, de

aguerridos pampas que Félix de Azara describe en abstracto, nos encontramos con otros tantos antiguos linajes del ámbito bonaerense, pertenecientes a grupos inicialmente distintos, que se pueden rastrear hasta las primeras décadas del siglo XVIII. Ni una referencia en cambio al fenómeno de “pampización de los aucas” que señalamos en el capítulo 2 y que implica no sólo un acto de re-nominación de un colectivo indígena alóctono asentado de modo permanente en su nuevo hábitat pampeano, sino un proceso de mestizajes y fusiones a lo largo del cual éste se va convirtiendo en una nueva entidad. En cierto modo, el panorama étnico que brinda Félix de Azara, basado en observaciones personales realizadas en 1796 –el mismo año en que moría el cacique Lorenzo Callfilqui, principal líder del conglomerado auca que a esa altura los españoles habían rebautizado pampa- da la impresión de retrasar en el tiempo, reflejando más bien la situación imperante en la frontera más de una generación atrás, cuando aún descollaban poderosos linajes locales como los de Yatí, Calelián y Bravo, y los aucas eran advenedizos cordilleranos o trasandinos que se ponían al amparo de caciques pampeanos y buscaban la alianza con los españoles. Intuyo que tal caracterización refleja seguramente la reelaboración personal que hizo Azara de las informaciones que debió brindarle el viejo maestro de campo Manuel Pinazo sobre sus años mozos.

En este sentido, es notable el contraste entre su descripción de los pampas, que desde su pasado querandí parecen haber atravesado los siglos sin alterarse, y la que propone el jesuita Joseph Sánchez Labrador, quien considera que no son una nación distinta de las demás sino “un agregado de muchos individuos de todas ellas [...] una junta de parcialidades de los indios que se reconocen en las tierras australes”, razón por la cual se hablan entre ellos “todas las lenguas de las naciones mediterráneas, y no otra peculiar y propia” (Sánchez Labrador 1936: 28-29). El

quien “no tengo noticia haya dado la menor nota en su proceder, y estar igualmente entendido en que sus antepasados se portaron siempre con la mayor lealtad con nosotros”. Poco tiempo más tarde, luego de que un cristiano hiriera a puñaladas a una de sus mujeres, Miguel Yatí desistió de su intención de convertirse (cf. expediente acerca del pedido del Caciquillo Miguel Yatí, que quiere cristianarse, enviado por Francisco Balcarce al virrey Arredondo desde Luján, 7.4.1792, en AGN IX, 1-6-5). La referencia a los antepasados de Miguel Yatí, su condición de ladino y su simpatía hacia los cristianos sugieren que este cacique fronterizo era seguramente hijo de Tomás Yatí, quien durante la década de 1770, asentado cerca de la antigua guardia del Zanjón antes de que fuera desplazada a Chascomús, había cooperado con los españoles hasta que, sospechando que pasaba aviso a otros indios acerca de los planes de campaña españoles, fue apresado y trasladado con toda su familia como rehén a Buenos Aires, donde varios de sus parientes se encontraban aún en 1785. Esa experiencia de cautiverio puede haber familiarizado a Miguel Yatí con la lengua española y la religión cristiana (cf. Roulet 2009: 318).

naturalista español afirma en cambio que “su idioma es diferente de todos y puede escribirse con nuestro alfabeto, pues no le he notado narigal ni gutural”, y “su voz es más sonora y entera” que la de los demás indios, muy parcos en la conversación (Azara 1943 [1847]: 116).

Aunque al describir su armamento, su modo de combatir y su proverbial coraje Azara nos presenta a los pampas como intratables guerreros, él mismo destaca sus dotes de refinados oradores en las visitas diplomáticas a las autoridades, siguiendo las reglas de la etiqueta nativa:

cuando su cacique echa su arenga al virrey español, habla él mismo, y más comúnmente el orador que lleva, esforzando mucho la voz, haciendo una corta pausa a cada tres o cuatro palabras, y cargándose muy reparablemente en la última sílaba, al modo de los militares cuando mandan el ejercicio. El objeto de tales arengas es asegurar la paz, y pedir que les den el regalo acostumbrado, que es al cacique, casaca azul, con vueltas y chupa encarnadas, y un sombrero y bastón de puño de plata. No quieren camisa, calzones ni calzado, porque dicen que les dan mucha sujeción: a los demás se les da aguardiente y alguna friolera (Azara 1943 [1847]: 116).

Cita doblemente preciosa, ya que nos revela cómo se desarrollaban los encuentros entre los caciques y el virrey -instancia que la documentación de archivos nos escamotea- y porque pone en evidencia una realidad palpable de la que fue testigo Azara, pero que su propia descripción disimula o minimiza: la de la paz en la frontera. “Hace como trece años que los pampas hicieron la paz con los españoles”, escribe en su *Descripción e Historia del Paraguay y del Río de la Plata*, cuyos efectos son palpables (Azara 1943 [1847]: 115). Tras recorrer la línea de guardias, constata que “cada fuerte tiene hoy una multitud de casas que lo rodean por detrás y los dos costados [...] y no hay ejemplar de desgracia” y se muestra confiado en que, de concretarse el corrimiento de la frontera hacia el sur, “la oposición que se puede temer de los indios, la considero de poca monta. Algunos caciques han convenido en que nos avancemos lo que se proyecta, y estamos en paz” (Azara 1972 [1796]: 155-156, 159)¹¹. Como él mismo lo ha constatado, los pampas no atacan los pueblos fronterizos, bajan a Buenos Aires a comerciar y se

¹¹ Sería interesante saber a qué caciques se refiere y en qué ocasión habían dado su presunto consentimiento al adelanto de la frontera.

entrevistan con el virrey renovando su compromiso con la paz y solicitando los consiguientes regalos. Su legendario coraje y ferocidad en el combate son rasgos que, si efectivamente los distinguieron durante las etapas más críticas de las relaciones hispano-indígenas, forman parte a esa altura de un mito que Azara contribuye a difundir.

En vez de historiar el largo proceso que llevó a la convivencia pacífica de la que es testigo, el naturalista español elige sin embargo empezar su descripción de los pampas por las vicisitudes que causaron “la guerra con los indios, que ha ocasionado tantas muertes de una y otra parte”. El uso del tiempo presente en la descripción de hechos pasados da la ilusión al lector de que estos son una constante que sigue vigente: “cuando los indios resuelven un insulto, espían oportunamente una [de las partidas exploradoras que salen de los fuertes] y la cortan con facilidad, poniéndose de noche tras de ella para matarla por la madrugada infaliblemente”. Este recurso es de suma eficacia para disfrazar la verdadera índole del plan de traslado de la frontera que subyace a su viaje: ganar terreno para producir “muchos cueros para el comercio, carne y pan para la capital y mulas para el Perú” y, de paso, asegurar “nuestras estancias actuales”- que han sobrepasado la línea convenida en el río Salado-, “donde no podrán penetrar los indios so pena de ser cortados”. Así, “esta capital adelantaría una extensión que no baja de 5.000 leguas cuadradas, en que, sin hacer caso de otra cosa, podrían mantener más ganados de los que hay en toda la otra banda” (Azara 1972 [1796]: 149, 153, 150, 162). Azara propone explícitamente completar la obra inconclusa de Mendoza, Garay, Ayolas e Irala llevando la frontera hasta el Río Negro¹². En este contexto, las referencias a la belicosidad indígena y al riesgo de ataques arteros sirven para justificar un proyecto expansivo que rompería unilateralmente el equilibrio logrado en 1790. En vez de presentarse explícitamente como un plan de conquista, el de Azara aparece de este modo como uno de defensa y población al que, además del adelantamiento de los fuertes a los puntos por él señalados, añade dos propuestas tendientes a privar “a los indios del principal sustento” y a “asegurar

¹² En una actitud típica de conquistador vuelto nominador que, “como Adán en el paraíso [...] se apasiona por la elección de los nombres del mundo virgen que tiene ante los ojos” ya que “el dar nombre equivale a una toma de posesión” (Todorov 1991: 35), Félix de Azara impone nuevas apelaciones de alto valor simbólico: cañada de Gaboto, “en memoria de este célebre descubridor de estos países”, futura guardia de Irala, “en consideración a tan ilustre personaje y a su celebridad”, futuro fuerte de Cevallos y futuras guardias de Garay y de Ayolas, otros tantos hitos que busca erigir como mojones de una memoria blanca en territorio indígena (1972 [1796]: 122, 127, 130, 135, 140).

la tranquilidad y posesión de las pampas con mayor brevedad, ventaja y extensión”: se trata de la “destrucción de la inmensa bagualada”, que hambrearía y debilitaría a los indios, y de la ocupación de Choele Choel, punto nodal por el que pasaba el camino del ganado hacia Chile. De esta manera, con la inocencia propia del discurso de la anti-conquista, su plan soslaya la inevitable violencia de tal empresa que a su juicio podría realizarse sin derramamiento de sangre:

Aunque quedarían algunos bárbaros en este espacio, no habrá motivo para temerlos, porque no son muchos [...] y además no se atreverían a insultarnos, viéndose cortados sin poder huir para el sur a pasar el Río Negro, ni para la cordillera, tomando el paso preciso de Chuelechel. Tampoco tendrían motivo de incomodarnos, porque no hallarían a quien vender el ganado robado que ellos no necesitan [...]. En fin, amparándonos de este paso preciso, no podrían los indios del sur de río Negro ni los de la cordillera y sus faldas, introducirse en estas pampas para unirse con sus indios y robar nuestros ganados, como hasta aquí ha sucedido (Azara 1972 [1796]: 153-155, 148, 160, 161).

Relegando al plano de la anécdota la relación diplomática con ellos establecida, quitando relevancia a los beneficios de la paz imperante y manipulando los términos de manera que los indígenas que serán víctimas del planificado despojo territorial aparezcan en el discurso como quienes “insultan”, “incomodan” y “roban”, la descripción que nos da Azara de los *pampas*, indios de valor indomable enriquecidos por el comercio de ganado hacia Chile, resulta funcional a la justificación de su proyecto de conquista¹³.

La misión de Pedro Andrés García

Catorce años después de la inspección que Félix de Azara hiciera de la línea de guardias de la frontera bonaerense, el coronel Pedro Andrés García fue encargado por la primera Junta de gobierno de visitarla nuevamente y de proponer

¹³ El lenguaje de Azara acerca de los indios pampas remite al que ese mismo año de 1796 utilizara el capitán Sebastián de Undiano y Gastelú en su *Proyecto de traslación de las fronteras al Río Colorado y al Río Negro*, del que retoma textualmente párrafos enteros y las principales ideas (Undiano y Gastelú 1969 [1835]: 511).

medidas para mejorarla¹⁴. A partir de este mandato y hasta la redacción, en 1823, del diario de su expedición a las Sierras de la Ventana, García se irá improvisando como “observador de frontera”, que encuentra en el análisis de los males que aquejan a la sociedad rural y en la exploración de las posibilidades que ofrece una colonización ordenada de nuevos territorios por un lado la clave para comprender el origen de las dificultades económicas y sociales del naciente país y por el otro el remedio para resolverlas, en pro de “la felicidad pública”¹⁵. Habiendo identificado como medidas más urgentes a tal fin la mensura exacta de las tierras, su división y repartimiento, la formación de pequeñas poblaciones y el establecimiento de una nueva línea que tuviera por objeto la “seguridad de las fronteras de indios infieles, de modo que el habitante de los campos no tema ver destrazadas sus posesiones por las invasiones inesperadas de un enemigo feroz”, García consideró indispensable recorrer el territorio indígena al sur del Salado, lo que le permitiría reconocer los lugares propicios para situar las nuevas poblaciones. Con este objeto, se propuso como comandante de la expedición que debía dirigirse a Salinas Grandes en octubre de 1810 (García 1811: 267, 276, 280)¹⁶. Su convicción era que la frontera debía situarse, por el sur, sobre la línea tendida entre la desembocadura del río Colorado en el Atlántico y el fuerte de San Rafael a orillas del Diamante, con centro en la laguna de Salinas y, por el oeste, sobre la cordillera de los Andes, entre los pasos a Talca explorados por Cerro y Zamudio y Sourryère de Souillac y las nacientes del río Negro (García 1811: 279-280)¹⁷. La propuesta de Pedro Andrés García se inscribe por lo tanto en la directa continuidad de los proyectos coloniales que motivaron los sucesivos viajes exploratorios de la primera década del siglo XIX.

En su diagnóstico acerca de los principales males que aquejaban a la campaña bonaerense, los indígenas no sometidos ocupan un lugar notoriamente marginal. Las verdaderas causas del atraso y la miseria en que se debatía la región, pese a la feracidad de sus campos y lo benigno de su clima, las rastrea el coronel

¹⁴ Véase en Martínez Sierra 1975, II: 7-10 un completo análisis de la gestación de ese proyecto inaugural del nuevo gobierno patrio.

¹⁵ Tomo el concepto de “observador de frontera” de Navarro Floria 1999c: 254. El ideal de la “felicidad pública” en García 1811: 261.

¹⁶ De los diferentes aspectos de su diagnóstico acerca de los males de la campaña y de su ambiciosa propuesta agraria –analizados entre otros por Gelman 1997 y Navarro Floria 1999c- no consideraré aquí sino aquellos que tienen que ver con la frontera y los indígenas.

¹⁷ De Salinas hacia el este, García recomendaba que se fundaran poblaciones en Sierra de la Ventana, Guaminí, sierra de Volcán y Río Colorado, mientras que hacia el oeste proponía avanzar hacia el sur las guardias cordobesas de Carolina y Bebedero (ídem: 282-283).

García en la historia de la conquista, que se hizo ciñéndose a lo que considera dos grandes errores: el de favorecer el monopolio comercial de España a través de unos pocos puertos americanos -entorpeciendo por ende las comunicaciones y la circulación de mercancías al interior del imperio, desestimulando la producción y favoreciendo en cambio el contrabando ilegal- y el de querer conquistar a los indios de las pampas “a la bayoneta”, manteniendo contra ellos un “inveterado concierto hostil” que había hecho imposible su reducción. Así, a partir de la lucha por la apropiación de la tierra y la adquisición de encomiendas, se había fomentado “una guerra con los naturales que se ha perpetuado hasta nuestros días” (García 1811: 277-278, 263)¹⁸. Si, pese a la situación pacífica imperante en su tiempo, la guerra aparece en el discurso de García como una de las causas del atraso de la campaña bonaerense, también se deduce de su breve recapitulación histórica que no fueron los indígenas los agresores sino la errada política colonial previa a las reformas borbónicas, que los obligó a defender su territorio y su libertad. Sin embargo de esta evidencia, el coronel reitera el útil cliché de la ferocidad indígena, justificadora a sus ojos de la política de presión militar que se debía ejercer hacia ellos para atraerlos a la paz:

El carácter de estos indios es marcado por la ferocidad y la cobardía; válese siempre de la sorpresa y de la perfidia, y usan con crueldad de la victoria. Pero, cuando estos caminos les son cerrados por la vigilancia, y que un aparato militar respetable les impone, se apresuran a sacar partido y establecer relaciones amistosas, que conservan hasta que continuadas agresiones injustas los exasperen (García 1811: 286).

¹⁸ García reconoce sin embargo un cambio significativo en esa política belicista: “Desde el año de 89 se cambiaron felizmente las ideas, y proyectó el gobierno atraer por el comercio y buen trato a estos hombres feroces”, pero el resultado de la pacificación había sido el dejar desarmadas las fronteras, dando libertad de domiciliarse entre los indios a los numerosos tráfugas cristianos (ídem: 278). Como Azara, García minimiza el alcance de las paces firmadas en 1790, que los indios respetaban al punto de que, pese a que numerosas familias cristianas habían pasado los límites del Salado “contra lo estipulado en las paces celebradas con los pampas”, éstos no habían reaccionado ante una situación que normalmente debía ser considerada una “manifiesta infracción y declaración de guerra”. Según García, las hostilidades contra las familias asentadas al sur del Salado se producían “siempre que los indios se acuerdan de sus derechos o sueñan hallarse ofendidos” (ídem: 279). No cita ejemplos de tales violencias, ni menciona ataques a poblados o cautiverio de habitantes de la campaña. Al contrario, su descripción sugiere que, salvo cuando los ánimos se hallan alterados por el alcohol, reinan las más cordiales relaciones entre indígenas y pobladores rurales “cuyas costumbres [...] no distan muchos grados de las de los salvajes” (ídem: 278). Tan espontánea es la tendencia a confraternizar de unos y otros que durante la marcha a Salinas el coronel deberá prohibir por bando “a los peones y tropas el mezclarse a beber, comer ni dormir con los indios, para evitar riñas y robos recíprocos [...] y ordenar a los vivanderos a que no vendiesen de noche cosa alguna a los indios ni los alojasen en sus barracas” (García 1810: 310).

Tercer elemento explicativo del estado de decadencia de la campaña: la vastedad de las llanuras que permite un modo de asentamiento disperso de unidades familiares aisladas “que pueden mudar su domicilio con la misma facilidad que los árabes o los pampas” y que subsisten gracias al pastoreo en detrimento de la agricultura. En estas condiciones, los criollos se “barbarizan”:

Era forzoso, pues, que reducidos a este género de vida, adquiriesen unas costumbres salvajes y que, desconociendo las necesidades del hombre civilizado, se resintiesen de la indolencia e ignorancia de sus bárbaros vecinos: que la agricultura estuviese en el peor estado y la provincia en la miseria (García 1811: 266, 264).

Son estas familias dispersas que se dicen labradoras porque cultivan un par de fanegas de trigo por año, no siendo en realidad sino “la polilla de los labradores honrados y de los hacendados a cuyas expensas se mantienen”, el verdadero objeto de la política agraria propuesta por el coronel García, que aspira a “transformar estos hombres en ciudadanos virtuosos, aplicados e industriosos”, concentrándolos en poblaciones fijas, facilitándoles el acceso a la propiedad de la tierra y fomentando su dedicación a la agricultura (García 1811: 266; 1810: 298). Entre “estas gentes”, que “forman una porción muy considerable de nuestra población rural” y que mantienen con los indios toda suerte de tratos ilegales, se reclutan quienes representan para Pedro Andrés García el verdadero azote de las fronteras: los tráfugas y renegados que prefieren la libertad de la vida en las tolдерías a la pobreza y sujeción de la vida en pueblos (García 1811: 266)¹⁹.

¹⁹ Sin temor a incurrir en contradicciones entre sus propias observaciones y la interpretación ideológica que propone de la situación rural, el coronel García describe en el terreno que va de la guardia de Luján al paraje del Durazno “una población no interrumpida de chacras, en que se ven sembrados pequeños trigales muy frondosos, algunos ganados vacunos y cabalares, con pocos puestos de haciendas”. Vaya por la vida pastoril de esos habitantes rurales que había llamado “la polilla de los campos”. El verdadero problema, al que se refiere enseguida, es que todos ellos “deberían estar sujetos a población; porque cada una de estas poblaciones es un receptáculo de indios, y todos confidentes y aliados para los robos y extracciones que se hacen por un pequeño y mísero interés, además de estar expuesto en sus vidas y haciendas a cualquier desagrado de los mismos indios”. Más adelante dirá que “estas poblaciones son seguras posadas de los indios infieles que hacen tránsito a las guardias o a nuestros campos, unas veces de buena fe, y siempre que tengan proporción, de mala”. Los indios que con más frecuencia se presentan a comprar maíz son los fronterizos, “que disfrutan confianzas entre estos españoles” y que hacen de “introdutores de los indios de tierra adentro: casi todos son parientes, amigos y relacionados, y como todos tienen innatos unos mismos vicios, que es el robo al español y el asesinarlo, si impunemente pueden hacerlo, cometen todo género de atrocidad y se retiran contando como victoria estos hechos” (García 1810: 300, 302). El coronel no cita ningún ejemplo concreto de las graves violencias que invoca, que tampoco encontramos corroboradas en las fuentes de archivo de la época. Está en cambio bien documentado un significativo incremento de los robos de ganado a partir de 1806: “Hace más de tres

Son ellos quienes “les instruyen en el uso de nuestras armas, e incitan a que ejecuten robos y se atrevan a hacer correrías en nuestras haciendas”. Por el placer de obtener de los indios un buen recado, jergas tejidas por las mujeres pampas y un excelente caballo, estos cristianos planifican los robos de ganado “unas veces en unión con ellos y otras proporcionándoles las haciendas en los puntos que conciertan, teniendo interés en ellas de jergas, ponchos, lazos y pieles, con algunos caballos buenos de los muchos que tienen en sus tolderías” (García 1811: 278; 1810: 303)²⁰. Estos hombres marginales que venden a los indios el producto de sus robos “fácilmente toman crédito entre ellos” y se enriquecen acumulando yeguas, caballos, espuelas y recados de plata, con lo que consiguen “comprar dos, tres y cuatro mujeres” indígenas, alcanzando entre ellos “la voz preponderante”. De semejante estado de cosas se quejan incluso los caciques ancianos “diciendo que, en cuanto a excesos que se cometen, la mayor parte son causados por los mismos cristianos, a quienes no pueden reducir con sus consejos” (García 1810: 303-304)²¹.

Tales renegados ofician de lenguaraces de los caciques. A lo largo de su viaje, García tendría la oportunidad de ver en acción al dragón desertor José Antonio enviado por el cacique Mencal, al puntano N. Lucero, favorito de Carripilum, “de las intenciones más dobles y el mayor facineroso y enemigo nuestro, muy respetado entre los indios por valiente”, al mendocino “harto desvergonzado” que usaba como mensajero el cacique Neuquén y a un “indio ladino, chileno, muy sagaz” –que pocas líneas más adelante García describe como “cristiano chileno” apóstata-, enviado del cacique Antenau, quien actuaba bajo su consejo e influjo (García 1810: 318, 337,

años que están robando los indios infieles a las invernadas situadas al otro lado del Salado en el frente de este partido y el de los Lobos, pero en la estación presente con desvergüenza y con exceso [...] sin que haya servido varios recados que les he mandado a decir a los caciques con los indios que suelen venir por estas inmediaciones”, se quejaba Joseph López a Manuel Martínez Torres desde Navarro, el 25.9.1809 (en AGN IX, 1-7-6).

²⁰ Un oficio del virrey Cisneros al comandante de frontera, fechado en Buenos Aires el 17.11.1809, confirma este *modus operandi* y designa más específicamente a sus autores: “He llegado a entender que son frecuentes los robos de ganados que a su regreso de esta capital hacen los indios infieles con motivo de que los blandengues o milicianos que los acompañan se separan de ellos antes de ciertos parajes establecidos, distantes de la frontera, cuya novedad proporciona también que los roben y vendan a los mismos indios los muchos Gauderios de que abunda esta campaña” (en AGN IX, 1-7-6). Aunque menos documentados que los primeros, los robos de ganado se daban también en sentido inverso: en 1801 se apresó a un tal Teodoro Robles que había sustraído la caballada de unos indios de paz situados a inmediaciones de la frontera (cf. carta del virrey Avilés al comandante del fuerte de Chascomús, 28.3.1801, en AGN IX, 1-4-3).

²¹ Los indios fronterizos también presentan quejas formales al virrey por “los daños que experimentan de los faeneros de pieles de nutrias” que ingresan a sus tierras sin licencia (cf. oficio del virrey Cisneros al comandante del fuerte de Chascomús, 30.5.1809, en AGN IX, 1-4-3).

343, 371)²². El coronel no disimula la aversión que le producen estos “hombres desnaturalizados y feroces de hábito”, que compara con el personaje bíblico de Achitofel (García 1810: 301-302 y 298)²³. Sin otra lealtad que la que les dicta su propia conveniencia, dispuestos a alzar las armas contra sus correligionarios y paisanos, estos renegados encarnan los vicios del hombre “salvaje y feroz”, que

huye de todo trabajo que no sea el que necesita para buscar su alimento y, no acostumbrado a obedecer ni a sufrir dependencia, prefiere siempre los medios de la violencia a los de dulzura cuando pretende, y así más presto roba que pide. Se hace duro e insensible y [...] no es capaz de espíritu público, ni los resortes de la política pueden obrar sobre él (García 1811: 269)²⁴.

A ellos se suman quienes Pedro Andrés García designa como los causantes del mayor daño a las campañas: los comerciantes ilegales “que sin reflexionar en el mal que hacen (aunque lo conocen) prefieren su particular y vil interés” para lo cual “piden permiso para ir a hacer sus rescates a los mismos toldos” llevando a los indios bebidas, armas blancas, uniformes y hasta armas de fuego. “He aquí el mayor de los males, que exige pronto y ejecutivo remedio”, sentencia el coronel (García 1810: 304, 358-359)²⁵. Vemos entonces que, más que a asegurar la frontera de las “incursiones devastadoras de [los] bárbaros”, “otros externos” cuyas tan mentadas hostilidades se resumen a frecuentes robos de ganado a los pobladores y hacendados que han traspasado la línea del Salado, la propuesta agraria de García se orienta al control y disciplinamiento de esos “otros internos” de volátiles lealtades. En ellos piensa el coronel cuando postula que “formar poblaciones y fomentar en ellas la agricultura y la industria es formar una patria a hombres que no la tienen”

²² García se admiraba del “ascendiente que los apóstatas tienen entre los indios y sus caciques”. La influencia del enviado de Antenu se debía a “su despejo como por su conocimiento de todos los partidos de nuestra campaña, en donde ha permanecido conchabado en varias estancias, hasta que diez años ha se casó en los toldos de Antenu” (ídem: 372).

²³ Achitofel el Guilonita fue un consejero del rey David que se sumó a la conspiración de Absalón, hijo de éste, contra su padre, sirviéndole a su vez de consejero (Segundo Libro de Samuel 15.12 y 16.15 a 23).

²⁴ Otros documentos de la época confirman la necesidad de frecuentes batidas en los campos “así para observar los indios infieles como para la captura de vagos que lo inundan” (nota de Santiago de Salas al virrey desde el fuerte de Monte, 23.1.1808, en AGN IX, 1-4-6).

²⁵ Una “relación de los efectos de pulpería que conducía Pedro Pablo Grandoli al campo, a la matanza de nutrias, sin licencia para llevarlos” revela una variedad de productos menos inquietante: un saquito de pasas de higo, “unos guasipicuases” –las guasipicuas, palabra de origen guaraní, eran alforjas de cuero crudo (cf. Sánchez Labrador 193: 40)- “con más de arroba y media de yerba”, dos barrilitos con 14 frascos de aguardiente, trece quesos, unas 3 arrobas de galleta, harina, sal, azúcar, cuadernillos de papel y una docena de cuchillos (Lista firmada por Juan Andrada en los Montes de la Reducción, 9.12.1808, en AGN IX, 1-4-3).

(García 1811: 276, 270). El verdadero riesgo de la persistencia de un mundo indígena no subordinado no es pues, a ojos de García, la invocada barbarie de los indios –quienes, como le consta, respetan las paces, toleran la transgresión de sus territorios y bajan regularmente a comerciar a la frontera-, sino la válvula de escape y la alternativa de vida que éste brinda a sectores marginales e incontrolables de la sociedad criolla, los multiformes “vagos”, “labradores honorarios”, gauderios, faenadores de nutrias y pulperos ambulantes que recorren sin sujeción la campaña, encontrando en las tolderías una vía de ascenso económico, social y político que los vuelve tanto más peligrosos a ojos del Estado. Sacada de contexto, naturalizada y esencializada, la “ferocidad” indígena que, por contagio, barbarizaría a esos sectores, se vuelve un recurso retórico de incomparable utilidad para negar derechos territoriales a los indios.

En efecto: para formar poblaciones y fomentar la agricultura y la industria hacen falta tierras. Y esas tierras se encuentran más allá de la frontera, “hasta las faldas de la cordillera famosa de Chile” (García 1811: 277)²⁶. Como en los textos de Azara, la caracterización de los indios del sur como enemigos feroces que se distinguen por “la sorpresa y la perfidia” y “que apenas pueden contarse en la clase de hombres” tiene por objeto presentar como un plan de seguridad y defensa de las fronteras lo que es en realidad un proyecto de conquista concienzudamente planificado. En cuanto a la táctica a emplear, García descarta en esa etapa inicial de su desempeño fronterizo el uso de la fuerza, así como la invocación de “ese derecho que se dice de conquista”. Este, a sus ojos, no lograría sino iniciar una espiral bélica, ya que los indios “son idólatras de sus ganados y propiedades, pasan a la posteridad cualquiera injuria inferida a sus personas y a las de sus hijos o deudos: jamás perdonan, y la venganza dura tanto como la existencia de las generaciones de agraviados y agresores”. El coronel cree en cambio que podrán ser atraídos por la perspectiva del comercio y de los agasajos: “desean con ardor muchos de nuestros artículos y no será difícil que por el estímulo de algunos regalos los decidamos a entrar en contratas ventajosas”. Por esa vía se abren las puertas de la diplomacia, cuyo principal objeto ya no será, como en tiempos coloniales, la paz, la restitución recíproca de cautivos, la reglamentación del comercio, la alianza contra potenciales

²⁶ Martínez Sierra añade, citando la biografía de Mariano Moreno escrita por su hermano Manuel, que al dar sus instrucciones a García el secretario de la primera junta esperaba incorporar “más de 20.000 leguas cuadradas de terreno en lo mejor de la zona templada” (Martínez Sierra 1975, II: 9).

enemigos y eventualmente la evangelización, sino el acceso a las tierras indígenas. “Con moderación y prudencia”, aconseja García, “debemos acordar y convenir con los indios salvajes para obtener la posesión de los terrenos a que aspiramos y establecer unas relaciones que los tengan en necesidad de nuestro trato”. De este modo se accedería a un título indisputable a la tierra, lo que se aseguraría seleccionando a los caciques amigos que “podrán tratar libremente con nosotros” y celebrar “un legítimo y solemne pacto” (García 1811: 278, 288-289)²⁷.

Advertimos en esta propuesta una continuidad con la tradición diplomática colonial y a la vez una ruptura porque, contrariamente a lo que se había hecho en 1790 con el cacique Lorenzo Callfilqui, reconocido como “cacique principal de todas las pampas, y cabeza de esta nueva república”²⁸, García acota el universo de sus interlocutores nativos, limitándose a buscar el acuerdo de quienes identifica como “caciques amigos”. Estos no sólo legitimarían las nuevas fundaciones mediante su consentimiento expreso, traspasando sus derechos en una convención “perfectamente libre y espontánea”, sino que mantendrían a raya a los caciques que se opusieran. García confiaba en que “la misma división de tribus y la perpetua enemistad en que viven abren un camino fácil para conseguir los objetos que se proponen”. La táctica consistía pues en cooptar aliados que cedieran derechos territoriales y fomentar rivalidades que mantuvieran dividido el campo indígena de modo de neutralizarlo, ya que “cualquiera que sepa que estas gentes viven en tribus independientes, y por lo general enemigas unas de otras, no mirará tan temible su masa por grande que ella sea” (García 1811: 288, 287, 285). Sin embargo de su insistencia en la conveniencia de lograr el avance de las fronteras mediante una política de tratos pacíficos, García estaba íntimamente convencido de que, en su “ferocidad”, “perfidia” y “crueldad” intrínsecas, los indios son “naturalmente desconfiados e insubsistentes”, por lo que incluso aquellos “que se presentan a la

²⁷ Años más tarde demostrará la misma inquietud por la juridicidad a la que debía idealmente ajustarse la política indígena: “perjudicial” le resulta la opción de “abrir una guerra permanente con dichos naturales, *contra quienes parece no puede haber un derecho que nos permita despojarlos con una fuerza armada sino en el caso de invadirnos*”. Las poblaciones fortificadas en territorio indígena debían hacerse “con su anuencia y consentimiento” (García 1820: 67-68, 69. El destacado es mío). En cambio, fracasado en 1822 su intento de obtener el consentimiento indígena a la ocupación de sus terrenos, García dejará de lado estos escrúpulos para inclinarse por un proyecto de invasión militar que “nos asegurará la posesión de todo el país que habitan los salvajes, obligándolos a retirarse a las faldas más occidentales del Colorado y Negro” (García 1823: 663, 670).

²⁸ Texto del tratado complementario firmado en Buenos Aires por Lorenzo Callfilqui con el virrey Arredondo el 5.9.1790, en Levaggi 2000: 135.

capital como amigos” no lo son “más que en cuanto guarda conformidad con sus tortuosas intenciones” (García 1811: 286, 288; García 1810: 293). De ahí su insistencia en que la diplomacia fuera de la mano con “una fuerza respetable que no sólo les imponga, sino que aleje toda esperanza de cometer con suceso una perfidia” (García 1811: 288). Tengamos presente entonces que, una vez sobre el terreno, la apreciación que García hará del mundo aborigen y sus divisiones pasará por el doble tamiz impuesto por el imperativo político de la misión de conquista que conducía y por sus opiniones apriorísticas acerca del indígena.

En esta primera versión de su utopía agraria, el lugar reservado a los indios – se entiende que piensa en los “amigos”, aunque no precisa qué tiene previsto para los demás– es el de sumar su esfuerzo productivo como asalariados en un marco capitalista: “Si a los tesoros con que la enriqueció la naturaleza, si a la facilidad de sus exportaciones que ofrece su situación, se unen los brazos de las numerosas tribus que la pueblan, [la nueva provincia] progresará con tanta rapidez como ventajas ofrece la sanidad de su temperamento” (García 1811: 283). Con una convicción filantrópica que no reiteraría en sus textos posteriores, afirma en 1811 que “los indios no temerán verse esclavizados ni privados de sus bienes, de su tiempo y del fruto de su trabajo”. Por el contrario, “el interés, que [...] conocen y defienden, les hará entrar en sociedad y se presentarán gustosos al servicio por el competente estipendio”, hasta que al cabo “serán unos miembros útiles del Estado, que tendrán un mismo idioma, costumbres y religión que nosotros” (García 1811: 288, 289)²⁹. La que García esboza en 1811 es una utopía mestiza: el coronel espera hacer de sus “bárbaros vecinos [...] una misma familia con nosotros”. Tal fusión no resultaría de la coerción, sino que “el conocimiento de su propio bien será quien los decida a mezclarse con nosotros y a entrar en nuestra sociedad”, esperando que “quizás en la segunda generación formen con nosotros una sola familia, por los enlaces de la sangre” (García 1811: 276, 288, 279)³⁰. Bellas palabras en las que no

²⁹ Cf. también Navarro Floria 1999c: 265-267.

³⁰ Obsérvese la diferente valoración que hace el coronel del mestizaje, según tenga lugar a uno u otro lado de la frontera: mientras que los niños mestizos nacidos del lado “blanco” son considerados como otros tantos “brazos” disponibles para el trabajo, los que nacían en las tolderías de la unión entre renegados españoles e indias eran contabilizados como nuevas “lanzas” a disposición de los caciques: “Aumentan diariamente las tribus con hombres cargados de delitos, diestros en toda clase de armas, y con los que, dominados de sus pasiones, les aumenta el número efectivo, acreciendo la multiplicación que es infinita por la poligamia” (García 1810: 299). Rotas las paces en 1820, cuando volvieron a producirse malones con su cortejo de cautivas, el coronel diría que “nuestra población fronteriza dentro de poco desaparecerá [...] y servirá para aumentar la suya [...] y privarnos de los

creía ni el propio García, visceralmente reacio a las mezclas por considerarlas corruptoras³¹. La modalidad de ese mestizaje idealizado era para García tan obvia que no requería ser explicitada: los hombres blancos, transformados en soldados y colonos, tomarían mujer entre los indios para formar familias cristianas. La dominación de una sociedad sobre la otra tendría así su expresión más cabal en la dominación de los varones de la primera sobre las mujeres de la segunda. La situación inversa, que le tocaría a García presenciar en 1822, era para el coronel tan contra natura que le resultaba intolerable. El “cuadro tan lastimoso y afflictivo” de esas mujeres blancas, “desamparadas de todo auxilio, violado su pudor con el trato más bárbaro que en sociedad de hordas puede presentarse, y sufriendo la vida más cruel que la naturaleza puede ofrecer” hería en lo más hondo su sensibilidad y un sentimiento de impotencia afectaba su propio sentido de la hombría: “¡Cuán sensible, cuán lastimoso nos era ser fríos espectadores de la desgracia de estas infelices, víctimas de la miseria, sin poder correr a su socorro!” (García 1823: 566, 565).

Pese a sus afirmaciones optimistas en 1811, García era plenamente consciente de lo ilusorio de tan idílica visión. “Nosotros no podemos tener una garantía segura de las tribus salvajes: sus intereses están en contradicción con los nuestros. Ellos viven en el ocio y no conocen más derecho ni más ley que la fuerza para sustentarse del fruto de nuestros trabajos”, lo que a sus ojos autoriza a los españoles a “oponer una fuerza a otra” (García 1811: 287). Esa certeza se traducirá en el trato que dará a los indios durante la expedición, donde “la dulzura y la sagacidad” que dice haber usado para atraer a su partido a los caciques más afines se expresaron más bien en actitudes rudas y desconsideradas que alarmaron a sus propios “amigos” y ofendieron a sus enemigos, predisponiéndolos tan negativamente que a poco estuvieron de llegar a las armas. Como bien lo advirtieron Daniel Villar y

brazos industriosos que forman la riqueza de nuestro país” (García 1823: 566-567). No hay aquí aún un pensamiento racista que atribuya una inferioridad intrínseca a la mezcla de “razas” —el término mismo está ausente en el vocabulario de García en 1811, aunque ya despunta en sus escritos más tardíos—; en cambio, lo que le resulta inquietante es la adscripción cultural del mestizo criado en las tolderías al mundo indígena.

³¹ Véase el análisis que hace Navarro Floria (1999c) del efecto del contacto fronterizo que, según García, resulta en una adulteración de las costumbres y caracteres ancestrales de los indios, por un lado, y en una barbarización de los hábitos de la población rural, por el otro. En su expedición, el coronel manifiesta una constante preocupación por evitar las mezclas: al juntarse a sus tropas los indios amigos encargados de proteger a la expedición, “la noche se pasó sobre las armas, para evitar desgracias y separar la mezcla de los peones con los indios” (García 1810: 327).

Pedro Navarro Floria, “la incompatibilidad entre las concepciones de la propiedad de la tierra que defendían una y otra sociedad, desencuentro que llevaba inevitablemente al desalojo de los indios, [los hacía devenir] idealmente en sujeto antiutópico u obstáculo”. Amigos o enemigos, los indios quedarían rápidamente fuera del proyecto agrario de García, quien en 1823 recomendaría empujarlos más allá de los ríos Colorado y Negro (Navarro Floria 1999: 267, 270; Villar 1987).

Resumiendo nuestras observaciones sobre la disposición con la que el coronel García encararía su primera misión entre los indígenas de la frontera sur bonaerense advertimos que en sus textos subyace una tensión constante entre un discurso que hoy calificaríamos de “políticamente correcto”, apegado a ciertos principios de legalidad y manifestando un indigenismo “funcional a las medidas y declaraciones de los primeros gobiernos revolucionarios tales como la que consideraba a los indios ‘vástagos de un mismo tronco... amigos, compatriotas y hermanos’” y ciertas convicciones profundamente ancladas en su modo de ver al Otro como “enemigo despreciable que feroz e inhumano nos hace la guerra” (Navarro Floria 1999c: 279, 266)³², convicciones que contradicen de plano aquel discurso. Más allá de la política de trato pacífico que enuncia en su Informe a la primera Junta advertimos que estas opiniones apriorísticas son las que condicionarán sus observaciones entre los indios, orientando al mismo tiempo su modo de tratarlos. Cerrando el círculo, su propia conducta generaría reacciones que él traduciría como atributos morales de los grupos con los que entró en contacto.

Dejando de lado los protocolos: Pedro Andrés García en las pampas

Las consideraciones arriba expuestas nos permiten afirmar que, aunque con diferencias, Azara y García se inscriben cada uno a su manera en la tradición porteña encarnada por hombres como Manuel Pinazo y Juan José Sardeñ de recelar del indio y de supeditar la negociación diplomática al previo despliegue militar intimidatorio. Poco proclives a incurrir en gastos y a hacer concesiones para ganarse el aprecio y la fidelidad de nativos que veían como presencia siempre amenazante,

³² La segunda cita es del informe de García sobre fronteras y milicia del 30.10.1813.

los hombres de Buenos Aires preferían fomentar las enemistades intertribales antes que asumir funciones conciliadoras, exigir agasajos antes que ofrecerlos, afirmar prerrogativas antes que solicitar anuencia, proferir amenazas antes que abrir el diálogo. La lectura del diario de Pedro Andrés García en particular ofrece un contraste llamativo con los que analizamos en los capítulos previos, no sólo en cuanto a la caracterización de algunos de los grupos con los que alternó sino en lo que respecta a las modalidades de contacto interétnico adoptadas.

Dadas las restricciones materiales que imponía la guerra -Manuel Belgrano había salido en campaña al Paraguay en octubre de 1810 mientras simultáneamente se organizaba una movilización militar para frenar el avance realista sobre Entre Ríos desde la Banda Oriental-, las fuerzas con que pudo contar García para su misión fueron muy reducidas: apenas un par de cañones, veinticinco soldados, dos oficiales de infantería con armas de fuego y cincuenta soldados de caballería equipados sólo con lanza. Ya desde el primer día las milicias se mostraron disgustadas e inquietas por su corto número, “respecto a que comúnmente se han llevado en tales jornadas 500 hombres de armas, 4 y 6 cañones de batalla, con sus dotaciones respectivas, y una compañía de pardos milicianos para el arreo y pastoreo de caballada y ganado de consumo” (García 1810: 295). Aunque en Palantelén se le sumaran decenas de carretas con su dotación de capataces, peones y pulperos, y en Cruz de Guerra los esperaran refuerzos de tropa³³, las desertiones fueron constantes. Al cabo de once días de viaje, al presentarse los primeros problemas con los indígenas, la tercera parte de los soldados había huido y algunas personas aconsejaron a García no seguir adelante.

A la escasez de hombres y pertrechos se sumaba la ausencia de personajes influyentes con relaciones en el mundo indígena: ni el comandante de frontera ni algún otro jefe de guardia o fortín formaba parte de ella. Blas Pedrosa ya no prestaba sus servicios de lenguaraz en el ámbito bonaerense. Fracasadas sus sucesivas gestiones para lograr un nombramiento oficial como intérprete –que le fuera denegado con el argumento de que nunca faltaba algún peón, arriero o soldado que entendiera el idioma de los indios y pudiera cumplir esa función-, se

³³ Al formar a la tropa en Cruz de Guerra, el coronel García contabilizó 172 carretas de carga, 55 de media carga y 7 carretones o carruajes de camino, con 2.027 bueyes y 520 caballos, y un total de 407 hombres (García 1810: 311).

había ido a Chile, donde por fin había conseguido un empleo de la corona (Mandrini 2006: 62, 68). Pedro Andrés García tuvo que contentarse, por lo tanto, con los servicios de intérpretes improvisados no siempre dignos de confianza: desde la laguna de Palantelén, cerca de los primeros toldos, mandó un recado al cacique Lincón, “por medio de dos vecinos de la guardia, sus conocidos y amigos, el uno lenguaraz” (García 1810: 307)³⁴. El hombre que García había llevado para desempeñar ese trabajo, un tal Manuel Alaniz, cayó gravemente enfermo a poco de iniciarse el viaje y si bien se restableció pronto, dejó descontento a García: su “mala conducta me ha dado mucho que sentir, incomodando así con su perversidad, tanto a los indios como a los españoles” (García 1810: 312, 379)³⁵. Los defectos de Alaniz obligaron al coronel a valerse de Mateo Zurita, que “posee, según los indios, perfectamente su dialecto. Este individuo ha hecho varios viajes de Chile a Buenos Aires por esta vía, desde la Concepción, y ha vuelto con estos caciques, quienes por esta razón tienen su mayor confianza en Zurita”. García no nos dice de qué modo apareció providencialmente Mateo Zurita en la expedición, si la integraba desde un principio o si se trataba de un lenguaraz de los propios indios, que éstos pusieron a su disposición. De su trayectoria, que nos hace pensar en la de Justo Molina, nada más sabemos. García sostiene que, además de su buen manejo del idioma, “conoce sus impertinencias y falsedades, y les habla con la misma entereza que se le manda, sin recelo ni temor, y no se confabula con ellos por ningún interés como otros” (García 1810: 362, 314)³⁶. Con esta velada alusión, el coronel seguramente hacía

³⁴ Se trataba seguramente de un tal Leiva, baqueano y amigo del cacique Antenau. Este último pidió que se lo mandaran para presentarse ante García, siguiendo la práctica habitual de que los soldados que servían de escolta a los caciques cumplieran al mismo tiempo la función de rehenes y garantías. García se negó. Al regreso de la expedición a Buenos Aires, Antenau volvió a solicitar “que le mandase algunos soldados, y entre ellos a Leiva [...] su antiguo amigo”, lo que fue rehusado “así por la distancia, como porque podía hacerme falta, atendida la escasez de los lenguaraces”. Esto provocó la ira del cacique, quien amagó con no dejar pasar a García. Tras amenazar a su representante, el coronel terminó por acceder al pedido del cacique remitiéndole a Leiva, “bien municionado e impuesto de lo que debía observar”. Al final del diario se descubre que los Leiva eran dos, padre e hijo, este último llamado Casimiro. García los usa como baqueanos, como espías entre los indios y como chasquis a la frontera (García 1810: 327, 371, 374, 384-385).

³⁵ Debe haber sido Alaniz el intérprete que el coronel envió a Carripilum, quien “se manifestó incomodado, despreciando al lenguaraz, y usando en la contestación de un N. Lucero, puntano, muy sagaz y favorito del cacique”. Más tarde, el ranquel “no quiso que mi intérprete recibiese de él razonamiento alguno, manifestando su desconfianza”, a lo que García replicó “que yo oiría del suyo y del mío sus propuestas y razones, porque tenía el mismo motivo de desconfiar de su lenguaraz, por no conocerlo, que el que manifestaba del mío” (idem: 337, 338). De regreso a Buenos Aires, Alaniz desertó a los indios.

³⁶ Pero Zurita no siempre está presente en las interacciones de García con los indios. En una ocasión, “se vio tan sofocado con las majaderías y desconfianzas de estas gentes [...] que tomando sus avíos se marchó diciendo que no volvía más, porque estaba cansado de sufrir desaires”, escondiéndose un

referencia a quienes, entre sus propios hombres, habían podido alertar a los indios acerca del verdadero objetivo expansionista de su expedición. Pronto supo el coronel, por boca de un cacique amigo, que el cacique Lincón “había difundido en la tierra, por noticias de algunos españoles, que éstos venían a poblar ciudades en el Guaminí, laguna del Monte, Salinas y otros parajes”, lo que tenía alborotados a todos los indios (García 1810: 316)³⁷.

Es decir que, como Cerro y Zamudio, Molina y De la Cruz, Pedro Andrés García penetró en un espacio convulsionado por noticias alarmantes acerca de las intenciones españolas, pero a diferencia de ellos ni manejaba el idioma, ni contaba con guías nativos que lo presentaran a sus huéspedes, ni se hacía acompañar por mediadores idóneos que allanaran las diferencias culturales³⁸. Si tenemos en cuenta las sucesivas instancias del protocolo nativo que enumeramos en el capítulo 4 –las presentaciones, la escolta familiar, el anuncio de la llegada, las ceremonias de recibimiento, las parlas, la distribución de regalos, la incorporación del Otro mediante un parentesco simbólico y el cumplimiento de las promesas- constataremos que el coronel García no se plegó virtualmente a ninguna de las reglas de etiqueta de la diplomacia indígena.

No hubo presentaciones formales. El flamante funcionario del gobierno revolucionario, un perfecto desconocido para los caciques de la frontera sur, no parece haber sido introducido oficialmente a sus anfitriones ni llevaba en su compañía algún oficial de alto rango que lo legitimara como enviado de la Primera Junta. Es más, a casi seis meses de la deposición del virrey Cisneros –que no podía haber pasado desapercibida en las tolderías-, García se presentaba ante Carripilum como agente del virrey, a quien se “vería precisado a dar parte” de las malas

día entero en el monte para descansar (ídem: 363). La actuación de otros intérpretes menos idóneos dio lugar a malentendidos que provocaron serios disgustos. Esto hizo decir a García que “es necesario vivir advertido [de estos inconvenientes] para no incidir involuntariamente en cosas semejantes, ya por escasez de voces en el idioma, o ya por falta de posesión de éste y del español de los intérpretes” (ídem: 353-354).

³⁷ Recordemos que García propuso en su informe colocar el centro de la nueva línea de fronteras en las márgenes de la laguna de Salinas o en el inmediato paraje de los Manantiales, fundando a partir de allí otras poblaciones en Sierra de la Ventana, Guaminí, Volcán y Río Colorado (García 1811: 282). Es decir que el cacique Lincón estaba perfectamente informado de sus intenciones por alguno de los múltiples desertores.

³⁸ Durante varias décadas, las expediciones a las Salinas Grandes, esporádicas, se realizaban con baqueanos indígenas. En la primera mitad de la década de 1740 se trataba del cacique Calelián. Aunque los informes de esas expediciones son muy escuetos en cuanto a su composición, da la impresión de que habiéndose convertido éstas en un evento regular a partir de la década de 1760, las guiaron progresivamente soldados de las guardias o ex-cautivos conocedores del terreno.

intenciones del ranquel: cuando éste esperaba ser saludado y agasajado como su rango lo exigía, el comandante de la expedición agitaba ante sus ojos como amenaza el espectro de un virrey cesante³⁹. El coronel dejó así sobrevolar el equívoco acerca de cuál era la autoridad de la que emanaba su mandato, un mandato que tampoco había hecho explícito y que sus interlocutores le pidieron que aclarara en cada encuentro. Esta ambigüedad sugiere que no llevaba cartas de presentación ya que éstas hubieran debido ser firmadas por sus mandantes, con lo cual la ficción de la continuidad de Cisneros en su cargo no se habría sostenido.

Incluso admitiendo que la regularidad y frecuencia de las expediciones a Salinas hicieran innecesario a esa altura el recurso a ese tipo de documentos así como a los servicios de baqueanos indígenas, y que por las mismas razones se considerara inconveniente la presencia de mujeres entre la tropa⁴⁰, seguía requiriéndose un mínimo de cortesías para penetrar en territorio indígena. En vez de anunciar por adelantado su arribo, el coronel se limitó a enviar “un recado de atención” desde Cruz de Guerra al cacique Lincón, “por ser costumbre”, avisando que pasaba hacia Salinas. Cuando por fin se encontraron frente a frente, las primeras palabras de Carripilum dejaron sentada “la falta que se cometía contra su respeto y mando general de aquellas tierras en no darle parte anticipadamente por el virrey del envío de esta expedición”. Aunque no parece haber estado inicialmente prevista, una escolta indígena terminó sin embargo acompañando a García desde la laguna de los Paraguayos, donde lo esperaban tres caciques “con bastante número

³⁹ García 1810: 341, 348. Cada vez que García se refiere al virrey en sus diálogos con Carripilum es para amenazar al cacique ranquel con una inminente ofensiva militar.

⁴⁰ En cualquier caso, las mujeres parecen ser invisibles para García. Más allá de que es probable que no las hubiera entre las tropas expedicionarias, es evidente que sí estaban presentes cada vez que los indios se acercaron a la caravana a efectuar sus tratos comerciales. El coronel sin embargo sólo las sugiere implícitamente al referirse a la “innumerable chusma” y a las “familias” de los caciques amigos (García 1810: 352, 333, 335, 344). La única que aparece en su diario, en el viaje de regreso, es una india madura “conducida por los indios amigos, a quienes rogó que la protegiesen contra los suyos que querían matarla, creyéndola hechicera y causa de las muertes y desgracias ocurridas últimamente en sus toldos por cuya razón la habían arrastrado (trayendo aún en el pescuezo las señales del dogal): que había seguido la expedición por más de 15 días, manteniéndose con huevos de avestruz y hierba. Oída esta relación le admití, e hice ocultar en una carreta, sin ser vista más que del peón, a fin de que no lo trasluciesen los indios y causase alboroto” (ídem: 388). Frente a la diversidad de tipos femeninos que aparecen en el diario de Luis de la Cruz (cf. Roulet 2008), entre los que no faltaban las mujeres blancas cautivas que, luego de haber sido liberadas por los cristianos, habían huído para regresar entre los indios, es significativo que la única mujer que García salva del total anonimato sea una india acusada de brujería a la que libra de una muerte cruel en manos de sus propios parientes. Como su contraparte, la cautiva blanca cantada por Esteban Echeverría, esta figura de la india víctima de prácticas supersticiosas será convertida por Estanislao Zeballos en personaje arquetípico de la literatura de fronteras al narrar los sangrientos funerales del cacique ranquel Painé ordenados por su hijo Pichuñ.

de indios formados en batalla, con una bandera blanca enarbolada en una chuza”, encargados por los caciques amigos de proteger la expedición. El convoy de carretas circularía a partir de entonces, a la ida como a la vuelta, bajo escolta de los indios amigos que se iban relevando de trecho en trecho. Estos acompañantes no sólo estaban allí para impedir todo ataque y prestar auxilio a la tropa como peones sino para asegurarse de que García no hiciera otra cosa que cargar sal (García 1810: 338, 326).

Si no hubo aviso previo, tampoco parecen haberse entregado regalos prestigiosos para halagar a los caciques y ganar sus voluntades⁴¹. En cada encuentro, García les ofreció “mate de azúcar” y pequeñas cantidades de “yerba, tabaco, pasas, aguardiente y galleta”, mientras ellos manifestaban “que era un acto de su generosidad permitirnos el paso”, generosidad que obligaba a una contrapartida (García 1810: 312-313). Por consiguiente, los indios pedían, sobre todo alcohol –provocando borracheras homéricas con su secuela de robos y sangrientas pependencias- y bienes destinados a la redistribución que era necesario “franquearles para salir de ellos sin agravio o descontento”. Con sagacidad etnográfica, García advirtió que

todo indio [...] quiere que se le gratifique privadamente, ocultando de sus hermanos, padres e hijos, cualquiera cosa que se les dé, y con la misma eficacia pide para los demás, cuanto se ha dado para él, creciendo su empeño en pedir, cuanto crece el número de los dones. Yo creo que la razón de esta conducta se deriva de que su autoridad entre los suyos es en razón de su generosidad: así he notado que todos piden al cacique cuanto tiene, con mucha franqueza; pero éstos se anticipan a dar antes que les pidan, y he observado muchas veces que no habiendo más que un cigarro, va pasando de unos a otros, participando de él todos, hasta que vuelve a manos del cacique (García 1810: 350, 362).

La lucidez de este comentario no impidió que, cuando el cacique Milla-Catreu le pidió una vaquillona porque hacía tres días que no se alimentaba, García le

⁴¹ A diferencia de Luis de la Cruz, que anotaba escrupulosamente cuanto obsequio hacía a caciques, indios e indias, García apenas refiere los bienes que entrega. Es evidente que tuvo que hacer regalos -en un momento se presenta ante él un hermano del cacique Aucal “quejándose de que Lincon había quitado el agasajo que se le había enviado a su padre”-, pero no aclara de qué artículos se trata, lo cual hace suponer que serían lo que en un momento llama “gratificaciones de estilo” (bebidas, yerba, tabaco) u “otras cosas de supererogación”, pero no bienes suntuarios de valor simbólico como ropas europeas, sombreros y bastones de mando (García 1810: 320, 330, 371).

respondiera “que yo era un viajero separado de mi patria, y que era muy extraño me pidiesen en lugar de darme”. Su consejo al famélico cacique fue que comprara una res a los indios, como lo hacía él mismo, pero finalmente pareció comprender que “la hospitalidad exigía de mí le atendiese, cuando en su falta robarían más de lo que pedían” y accedió a regalarle un animal (García 1810: 353, 354)⁴².

Así como retaceaba los obsequios, García se proponía metódicamente quebrar los usos indígenas en materia de ceremonias de recibimiento, con la única excepción de los cañonazos o salvas de artillería “que aprecian mucho porque, además del placer que reciben en este agasajo, están persuadidos que con este remedio se ahuyenta el diablo y las brujas, de quienes, según dicen, reciben muchos daños” (García 1810: 312). Por cierto, si accedía a este homenaje no era tanto para complacerlos cuanto para dejar bien establecida la potencia de sus armas de fuego. Atemorizado por la muchedumbre de guerreros indígenas, el coronel creía reafirmar su autoridad negándose a enviar una escolta para recibir a los principales caciques e insistía en obligarlos a acercársele a pie y desarmados⁴³.

Nada de los habituales chivateos y otras exhibiciones de destreza ecuestre. Cuando Quilapí “se presentó con su gente armada de machetes y sables desenvainados, formados en batalla, se le mandó envainar las armas y que entrase al campamento a pie como lo ejecutó”. Lo mismo con el gran Carripilum, que a pesar de haber explicado “que ellos acostumbraban hacer sus marchas con las armas” debió apearse de su caballo y ordenar a sus hombres que dejaran las lanzas en los

⁴² Desde el principio de su recorrido, los miembros de la expedición compraban ganado a los indios que encontraban en el camino (idem: 308, 327, 353, 368, 370, 372, 374). García fue testigo privilegiado de la prosperidad de esa economía pastoril, a cuyos productos accedían los españoles en sus tratos. En su viaje de regreso observa que “los indios no han retirado sus ganados, sino antes obsequiado con leche y corderos a los que permití pasar a ellos [...]. Las majadas de ovejas eran numerosas, y no pocas las demás haciendas, que de ordinario retiran con sólo la noticia de haber españoles en la campaña, como lo experimentamos en la ida”. En los toldos del cacique Antenu había “muchas y lucidas haciendas de todas especies de ganados”, por lo que las indias se aplicaban en lavar y tejer lana y los hombres en domar potros y ejercitarlos (idem: 374, 376). Son por ende notables las anteojerías ideológicas con que fue leído su testimonio: transcribiendo un párrafo en el que describe el encuentro con “una partida de indios que se dirigía a las fronteras con porción considerable de ganados para su venta”, Martínez Sierra, convencido de que todo animal en manos de los indios debía ser forzosamente robado, interpreta que ésta era “una nueva comprobación del permanente drenaje ganadero que se registraba en la región fronteriza”, cuando se trataba exactamente de lo contrario (Martínez Sierra 1975, II: 12).

⁴³ Carripilum había mandado anunciar su llegada “manifestando le saliese a recibir con respetable escolta para hacerle los honores, como acostumbraban hacerle todos los comandantes de las expediciones”, a lo que García contestó “que le haría el recibimiento que a todos, si venía de amistad; y si venía de guerra con las armas”. En vez de la escolta solicitada, el coronel le envió 12 hombres con un sargento y un lenguaraz, a lo que el ranquel “se manifestó incomodado” (García 1810: 337).

médanos antes de encontrarse con García. Mientras tanto éste, convencido de que el ranquel “quería burlarse de la expedición y asediarla como lo había hecho con otras, tenía toda la gente armada, en sus respectivos puntos, cargada a metralla la artillería y esmeriles con mecha encendida”. Alarmado por los rumores acerca de los preparativos ranqueles de asalto a la expedición, García interpretaba que todo movimiento de indiada armada indicaba la inminencia de una invasión. Todo hace pensar que no hubo apretones de mano ni abrazos, aún menos algún tipo de ceremonia que fundara un parentesco simbólico. Carripilum llegó incluso a deponer “su altivez” diciendo al coronel “que quería ser su amigo, y que le diese la mano derecha; pero que le diese alojamiento a mis inmediaciones, a que me negué” (García 1810: 323, 334, 337-338, 340)⁴⁴. El coronel hacía todo lo posible por mantener la distancia física y por dejar bien establecidas las jerarquías no vacilando, si la ocasión se presentaba, en humillar a quienes le hacían oposición. Con no disimulada satisfacción comentó el susto público que se llevaron los principales caciques ranqueles:

Una de las cosas más útiles para conciliar el respeto de los indios es jugar la artillería a su intermediación, por el terror que les infunde el estampido del cañón [...]. Por esta razón ordené al cabo de artillería, que al ponerse en paralelo con el cañón destinado a la salva, le diese fuego, como lo ejecutó: con tanta puntualidad que ni el cacique Neuquén ni Carrupilun, que estaban inmediatos, pudieron resistir, y ambos cayeron al suelo. Esta casualidad produjo a un tiempo dos efectos: risa y fuerza en nuestras tropas, que veían así arrollados a los dos caciques que tenían concepto de valientes entre las tribus de su mando, y a éstas sorprendidas por haber creído al pronto que habían sido muertos, hasta que mejor desengañados por sí mismos, entendieron que era obsequio (García 1810: 347).

El coronel estaba atemorizado. Considerando sus escasas fuerzas frente a la multitud de indios y apurado por regresar a Buenos Aires, temía un asalto en cualquier instante y mantenía a sus hombres en vela, armados hasta los dientes⁴⁵.

⁴⁴ El coronel funda su desconfianza en Carripilum en “sus hechos en la penúltima expedición, en que desalojó al comandante de su carruaje y se cometieron otras desatenciones que causaron las embriagueces de sus indios y la suya, a términos de un rompimiento: y para evitar desgracias, convenía a él y a mí que se alojase a distancia” (ibídem). No encontré en la documentación de archivos referencias más detalladas a este episodio.

⁴⁵ El 20 de noviembre atribuye a “una especie de providencia” el no haber sido atacado por los indios, “a pesar de su muchedumbre y de nuestra escasa fuerza, que consistía en 21 hombres de fusil y 9 artilleros, de la que estaban instruidos desde el principio y fue causa para que nos insultase Lincon”

No tenía ánimos para dedicar tiempo a la conversación ni se esforzaba por disipar rumores y ganarse simpatías. Exigía a los caciques que se instalaran a distancia de su campamento y ni los invitaba a compartir su cena ni se movía para hacerles visitas de cortesía. No se concedió así el tiempo necesario a las parlas que debían preparar los acuerdos durante los parlamentos. Estos se realizaron sucesiva y parcialmente, de modo precipitado, sin convocar a todos los caciques: el miércoles 31 de octubre se acercaron a la columna expedicionaria Lincón, Medina, Cayumilla, Aucal, Gurupunto, Clento, Turuñan, el anciano Oquiro y el hijo de Epumur. Inmediatamente después de la ronda de mate y del reparto de los cortos obsequios que llevaba, “entraron en *sus parlamentos* muy autorizados”. El 2 de noviembre apareció Epumur y “la entereza de este hombre *en su parlamento*” captó “la atención de todos los oficiales y tropa que presenciaron el razonamiento de este buen viejo”. El 7 llegó Quilapí, hijo del cacique Lorenzo Callfilqui, e inmediatamente “manifestó en *su parlamento* que se le había informado que la expedición iba a formar ciudades en la laguna de Monte, Guaminí y Salinas, con miras de despojarlos de sus posesiones”. El 14 del mismo mes se apersonaron los caciques Victoriano, Quinteleu, Payllatur, Payllain, Guaquinil, Quilan y Millapue y “todos por su orden hicieron *su parlamento* y manifestaron las noticias que les habían comunicado, de venir la expedición con ánimo de hacer hostilidades y poblar la laguna”. Mientras tanto los ranqueles mandaban chasques pidiendo agasajos y manifestando su oposición a la expedición por “tener entendido que veníamos a hacer poblaciones en sus terrenos y a degollarlos”. En vez de procurar atraerlos con regalos e invitarlos a parlamentar, García dejó que el cacique Victoriano les asegurara que la expedición sólo venía a cargar sal y añadió con firmeza “que en el momento me iba a poner sobre las armas [...] y que en el caso de querer pelear, no me movería de aquel punto [...] y mandaría venir 2000 hombres armados de la frontera y que no perdonaría la vida de ningún ranquel ni de sus amigos”. Con esta bravata logró que “algunos indios respetables” contuvieran a los que se oponían a la expedición, temerosos de que los soldados apostados en la frontera “al menor aviso talarían los campos y degollarían a todos los indios que faltaban a la buena fe, parlamentos

(García 1810: 352). Con mucho menos que eso había cruzado Luis de la Cruz el territorio pampeano, venciendo con su habilidad diplomática -y sin distribuir alcohol- las reticencias de Carripilum.

hechos y paces ajustadas en la laguna” (García 1810: 313, 318, 323, 332, 333, 334. Los destacados son míos)⁴⁶.

Estamos aquí muy lejos de la invocación retórica que solían hacer funcionarios coloniales como José Francisco de Amigorena, Simón de Gorordo o el propio Luis de la Cruz al “gran poder de Nuestro Soberano, que los podría a todos arrasar y confundir siempre que diesen mérito para ello”⁴⁷. La de García no era una figura de estilo oratorio sino una amenaza real, y así fueron interpretadas las sucesivas maniobras militares que ordenó hacer a sus tropas, alarmando incluso a sus propios aliados, que no quedaron convencidos acerca de sus verdaderas intenciones ni siquiera cuando la expedición se había retirado de las Salinas⁴⁸.

En su inexperiencia en materia de indios, el coronel se contentaba con breves diálogos con un número reducido de caciques y llamaba “parlamentos” a las encendidas arengas de éstos, omitiendo convocar a una misma reunión al conjunto de los caciques. Victoriano y Quinteleu no participaron de su conferencia con Carripilum, en la que sólo estuvo presente el pampa Quilulef, cuñado de Quinteleu. Cuando por fin se le acercó con grandes reticencias el último líder ranquel, García apunta que “concurrieron los 24 caciques al parlamento” pero no da la lista completa de sus nombres. La cuestión que entonces se debatió fue el derecho de los españoles a extraer sal y quedó pendiente la consulta general acerca de la fundación de una población a orillas de la laguna. García había tratado el tema con

⁴⁶ En su conferencia con Carripilum el coronel insistiría en esta amenaza: si los ranqueles se opusieran a la carga de sal “daría aviso para que las tropas que estaban en las fronteras entrasen, y decidiesen las armas lo que no podía conseguir la razón” (idem: 339). Al día siguiente, nuevo desafío: “si no se comportaban de otra manera, les haría enseñar con las armas sus deberes” (idem: 342). El intercambio verbal fue tan poco satisfactorio que, según ciertos rumores, Carripilum albergaba intenciones de atacar por la noche a los expedicionarios. Luego de una tensa vigilia, el coronel le diría que “sabiendo yo su mala fe e indigna correspondencia [...] a él, y a los demás caciques sus amigos les había esperado con las armas toda la noche: y aunque podía haberle degollado a él y a todos los suyos, no había querido hacerlo a traición y ruinmente, cuando estaban durmiendo; que ahora era tiempo que fuese a tomar las armas, que era precisamente el día en que no había de quedar un español, o había de acabar con él, sus amigos y sus indios” (idem: 345). Carripilum no fue el único destinatario de sus provocaciones: al enviado de Antenu le dijo que “tenía en las fronteras más de 2.000 españoles, esperando mi aviso para entrar degollando y acabar con Antenu, sus parientes y parciales” (idem: 371).

⁴⁷ Amigorena, José F. de, Acta del Parlamento del Río Salado, 17.10, 1787, en AHM 29/35.

⁴⁸ En el viaje de vuelta supo que se había celebrado una junta de caciques “en la que se embarazó la resolución que los indios enemigos tenían de avanzar la expedición”, pero que le convenía marchar con cuidado y avisar al gobierno. Este, en efecto, reunió tropas en Luján, noticia que advertida por los indios fue propagada por medio de chasquis y señales de humo “y el cuidado los tenía cruzando sus patrullas por Palantelen, temerosos de que los españoles los venían a atacar” (García 1810: 379, 380, 382, 383).

los caciques que consideraba más proclives a una alianza, quienes manifestaron su consentimiento “a permitirnos la plantificación de poblaciones indicadas”, pero “los más sensatos opinan que se forme un congreso o parlamento general, al cual sean convocados todos los caciques del sur y oeste para declararles abiertamente nuestras intenciones”, lo que por cierto el coronel se había cuidado de hacer durante su expedición (García 1810: 340, 347-348; García 1811: 281). La de convocar un parlamento general sería la principal promesa de García a los caciques amigos, que las circunstancias políticas de la revolución le impedirían cumplir, afectando sin duda su ulterior credibilidad entre los indios.

Este conjunto de omisiones a las reglas del protocolo, algunas seguramente inocentes y dictadas por la falta de experiencia, otras fríamente calculadas, nos revelan un tipo de diplomacia basada en la exhibición de fuerzas y la intimidación más que en la combinación de firmeza y afabilidad que proclamaba García. Varias veces se estuvo a punto de entrar en abierto conflicto y si esto no llegó a suceder fue por el poder disuasivo de las armas de fuego, sumado a los esfuerzos de mediación de algunos caciques que buscaron restablecer el diálogo. Cambiando “lanzas” por “cañones”, la observación que hace García acerca del carácter de los indios puede aplicársele punto por punto:

He observado constantemente, en el discurso de esta expedición, el genio y doble trato de estos hombres: ellos mezclan siempre la súplica con la amenaza, apoyando ésta con el número de lanzas que traen y suponen tener de reserva.

Debemos concluir entonces que, si bien reconocía que “los indios tienen sagacidad, prontitud, disposiciones y ejecuciones muy oportunas” y que era injusto tratarlos “como incapaces de razón” (García 1810: 355, 356 y 357), el coronel subestimaba su capacidad de observación, sus redes de información y la lectura política que hacían de su discurso y de sus gestos. A diferencia de él, los caciques con quienes trataba llevaban largos años de relaciones fronterizas. Habían visto pasar a muchos comandantes de expediciones, a innumerables jefes de frontera y a varios virreyes. Percibían su inseguridad, las medias verdades que enunciaba y los propósitos que callaba. Es en este contexto de intenciones inconfesadas, de intereses en pugna, de traducciones adulteradas, de conciencias enajenadas por el alcohol, de gestos inapropiados recibidos como afrentas, de malentendidos no resueltos y de

evidente mala fe que se debe situar la información que brinda García acerca de las personalidades, etnicidades y territorialidades indígenas en la frontera sur bonaerense hacia 1810.

Etnicidades y derechos territoriales según Pedro Andrés García

El coronel García no leía la complejidad de las divisiones y alianzas observables entre los indios a partir del prisma exclusivo de la etnicidad. Esta parece más bien jugar un papel secundario frente a los criterios de clasificación que decidió privilegiar usando una serie de pares de oposición que no siempre son intercambiables: indios fronterizos versus indios de tierra adentro, indios amigos versus indios enemigos, indios del sur versus indios del oeste. Cuando un cacique se le presentaba, García no anteponía un rótulo étnico al mencionarlo. Lincón se nos aparecerá así como el cacique “más limítrofe de nuestras fronteras”, Medina, Cayumilla, Aucal y Gurupuento como “comarcanos de Lincon”, Quilapí como “hijo del cacique Lorenzo”, Millapué, Joaquín Coronel y Leynín como “parientes, parciales y amigos de Victoriano y Quinteleu” y así sucesivamente (García 1810: 307, 312, 324, 353)⁴⁹. Focalizando más su atención en las personas cooptables o reticentes que en los grupos, García no tuvo reparos en cruzar las líneas étnicas al tejer alianzas contra quienes identificaba como “indios enemigos”.

Esta inhabitual ausencia de atribuciones de etnicidad a los caciques revela que, para el coronel, todo indio es básicamente lo mismo que otro indio. La única distinción relevante a sus ojos es la de la actitud que unos y otros asumen individualmente hacia su expedición, pero incluso ésta es poco fiable a largo plazo, dada la inconstancia y volubilidad que postula en su carácter. Más allá de sus pertenencias étnicas y de su apertura o rechazo a las propuestas españolas, todos quedan englobados entre “esas tribus de indios que apenas pueden contarse en la clase de hombres” (García 1811: 284). Hilando fino, es muy llamativo que García

⁴⁹ Lo mismo, en un episodio confuso en el que unos indios ladrones fueron sorprendidos y uno gravemente herido -que finalmente resultó ser “indio amigo” e inocente del robo-, García no nos dice a qué grupos pertenecían ni los ladrones ni el herido. Para él, la diferencia que cuenta en este caso es la de “amigos/enemigos” (idem: 350).

rompa con el vocabulario colonial para adoptar una terminología que se irá imponiendo a lo largo del siglo XIX con el efecto de desjerarquizar políticamente a las sociedades indígenas. En efecto: si, para referirse a los grandes conjuntos sociales que comparten una misma lengua y hábitos, poseen colectivamente un territorio y reconocen la autoridad de cierto número de caciques principales, siguen vigentes en los textos de Félix de Azara y Luis de la Cruz los términos de “naciones” y de “parcialidades” -estas últimas como elemento constitutivo de las primeras-, en los de Pedro Andrés García quedan reducidos a la condición de “tribus”, degradándose incluso más tarde a la de “turbas” y “hordas”⁵⁰. Tal deslizamiento semántico forma parte de una construcción discursiva propia de esta etapa de la expansión capitalista sobre territorios y pueblos hasta entonces no avasallados, “que homogeneizaba y ‘salvajizaba’ a los pueblos originarios más allá de las historias particulares de cada uno de ellos” (Delrío 2002: 216)⁵¹. Y dicha construcción, correlativa a la de la nación como Estado, sostenía a su vez una estrategia política de “domesticación de la cuestión indígena”. Es decir, de transferencia gradual de las relaciones con las naciones indígenas, hasta entonces consideradas como “soberanas externas”, al ámbito de la legislación interna, abandonando las referencias al derecho internacional y las prácticas diplomáticas para, en nombre de la “civilización”, decidir unilateralmente acerca del futuro de sus sociedades – reducidas a “tribus rebeldes”-, de sus territorios –simbólicamente vaciados de toda

⁵⁰ Por una única ocurrencia del término “naciones” y otra de “parcialidad” en su diario de viaje a Salinas, encontré diez referencias a “tribus” en el informe a Cornelio Saavedra (García 1810: 316, 350; García 1811: 278, 279, 281, 284, 285, 286, 287, 288, 289). Si entonces el sentido consagrado del término tribu era el de “una de las partes en que se divide el pueblo”, progresivamente iría adquiriendo el de “conjunto de familias nómadas, por lo común del mismo origen, que obedecen a un jefe”, recogido por el Diccionario de la Real Academia a partir de 1899. Con respecto al vocablo “nación”, que no tenía aún el sentido moderno de “comunidad política imaginaria e imaginada como intrínsecamente limitada y soberana”, que le atribuye Benedict Anderson (2002: 19) sino el de “colección de los habitantes de alguna provincia, país o reino”, este deslizamiento semántico de nación a tribu tiene como primera consecuencia el disociar al colectivo que designa de un espacio políticamente organizado y el de atribuirle el nomadismo como rasgo distintivo, lo que según el derecho occidental de la época equivalía a negar derechos territoriales. El concepto de “horda”, aludía en el diccionario de la RAE de 1852 a una “reunión de salvajes que forman comunidad y no tienen domicilio fijo”. Junto al omnipresente de “tribu”, García lo usa en 1823, vinculándolo a la falta de racionalidad –y por ende de humanidad- de esos “hombres bárbaros” entre los cuales no hubiera tal vez “ni uno solo que tenga sensibilidad, y aquellas cualidades que constituyen a los seres racionales y los distinguen de los que no lo son” (García 1823: 566, 605, 610, 627, 661).

⁵¹ Esta “salvajización” del indio antes calificado de “bárbaro” e “infiel” se advierte en el diario de la expedición a Sierra de la Ventana, donde el atributo del salvajismo es invocado reiteradas veces, hasta culminar en la expresión “hordas salvajes” (García 1823: 661).

presencia humana al ser descritos como “desiertos”- y de sus personas, tildadas de “salvajes” (Roulet y Navarro Floria 2005)⁵².

En este contexto ideológico general se comprende la poca relevancia que da Pedro Andrés García a la cuestión de las etnicidades. Estas, sin embargo, irrumpen de modo fugaz en sus textos, donde aparecen básicamente tres grandes conjuntos: los pampas –así llamados generalmente por terceros-, que son los grupos que se encuentran “en la carrera de Patagones”, es decir en el territorio que media entre los establecimientos españoles y el fuerte del Carmen sobre el Río Negro; los ranqueles o del Monte, cuyos terrenos se extienden hacia el oeste de las Salinas, y los araucanos o chilenos asentados en las pampas, aunque yendo y viniendo de un lado a otro de los Andes⁵³. El coronel menciona también como huilliches a los indios que “después [de las Salinas] siguen internados hasta la cordillera de Valdivia”, a quienes describe como “inquietos, invasores de las demás tribus y siempre dispuestos al robo y la matanza” y a los “picuntos”, de quien sólo nos dice que persiguen y roban, así como los ranqueles y huilliches, a los caciques araucanos de las pampas⁵⁴. Notemos la ausencia de toda referencia a los tehuelches, con quienes el coronel recién tomará contacto en su viaje de 1822 a Sierra de la Ventana: estos huilliches, tehuelches o patagones, “bravos guerreros” de “hermosa talla” y respetables fuerzas le causaron la mejor de las impresiones, ya que “jamás ha[n] entrado en coalización con ninguna [otra tribu] para el pillaje” y salvo algunas agresiones puntuales que realizaron contra la población del cabo San Antonio en el convulsionado año 1820, “desde entonces han habitado pacíficamente las costas del mar, desde el paralelo de los 37° de latitud austral hasta los 41°, es decir: desde la Sierra del Volcán hasta el establecimiento del río Negro en la costa patagónica”, en particular sobre las costas del Colorado, Sauce Grande y Chico, Saladillo y otros

⁵² En la expedición a Sierra de la Ventana ya se advierte la recurrencia de la metáfora del desierto (García 1823: 414, 425, 469, 473, 484, 545, 573, 593, 640, 643, 653, 660, 663).

⁵³ Los caciques Epumur –araucano-, Carripilum y Milla-Catreu –ranqueles-, así como el propio García, se refieren a los “pampas”, pero no consta que éstos se designaran como tales (García 1810: 317, 338, 339, 354-355). En su expedición a Sierra de la Ventana, donde García demuestra haber desarrollado sus capacidades de observación etnográfica, se advierte más bien que cuando los tales “pampas” toman la palabra, se refieren a sí mismos como “aucas” o “aucases” (García 1823: 546, 636-637). Sobre la ubicación de los pampas, García 1811: 286; sobre los ranqueles o del Monte, García 1810: 332; sobre los araucanos, García 1811: 282, 286 y García 1810: 359, 361.

⁵⁴ Sobre los huilliches, García 1811: 287; sobre las agresiones de ranqueles, huilliches y picuntos, García 1810: 316.

arroyos que descienden de las sierras. García destaca su “buena fe y [la] disposición con que deseaban entrar en tratados” (García 1823: 552-555, 536-7).

Resalta en el escueto panorama étnico trazado en 1810 la extrema vaguedad de las referencias territoriales. Recién en su viaje de 1822 García advertiría la presencia de claros límites o fronteras territoriales entre los diferentes grupos, que estos respetaban “porque de lo contrario, sucederían largas contiendas que acabarían por una guerra, como ha sucedido muchas veces” (García 1823: 576). Pero en ninguna de esas ocasiones consideró relevante precisar por dónde pasaban exactamente esos límites. Como ya lo anticipamos, lo que más llamó la atención del coronel en su primera incursión tierra adentro fue la animadversión que se tenían unos a otros, que los llevaba a estar “siempre en declarada guerra, sacrificándose mutuamente como lo he visto, siendo el nombre de ellos recíprocamente odioso a no poderse tolerar, ni contener”. Era particularmente notoria la hostilidad entre pampas y ranqueles, quienes “siempre que se ven se acometen para herirse, robarse y maltratarse” (García 1810: 293, 354)⁵⁵.

García no advirtió grandes disimilitudes culturales entre estos grupos, salvo para señalar que aquellos que “blasonan de su origen araucano”, “tienen con todo alguna más aplicación a cierto género de labores, crías de ganado lanar y vacuno, con que hacen sus permutas y entretienen algún tanto la ociosidad, buscando nuestros frutos para hacer con ellos sus cambios”. En efecto, en el paraje de los Manantiales cerca de la laguna de Salinas, un indio araucano le mostró sus plantaciones de granos y legumbres, “que las cultiva para sustentarse, sin auxilio de útiles de labranza por carecer de ellos”. Los araucanos también descollaban en la fabricación de armas de hierro que trabajaban “con bastante perfección” (García 1811: 286, 282, 359)⁵⁶.

Puesto que la etnicidad no era para García el principal criterio clasificatorio, veamos entonces qué grupos e individuos se pueden identificar tras las distinciones

⁵⁵ Menos virulenta que contra los pampas, la animosidad de los ranqueles hacia los araucanos se limita al robo de sus cabalgaduras (ídem: 355).

⁵⁶ Aunque no lo dice explícitamente en estos primeros textos, deberíamos incluir entre quienes “blasonan de araucanos” y habitan en “las márgenes de la laguna de Salinas y campañas del oeste” a los ranqueles. Sobre ellos afirmará en 1823 que “traen su origen de los araucanos” – así como los aucaces- pero que sin llegar al grado de civilización e industria de aquéllos son tejedores, incluso los varones, cuyas telas “son su principal entretenimiento, con más finura y gusto que los demás” (García 1823: 635-637).

que proponía. La primera de ellas es entre “indios fronterizos” que bajaban con frecuencia a las guardias y poblaciones rurales a abastecerse de maíz, e “indios de tierra adentro” a quienes los primeros introducían en la frontera, ya que “casi todos son parientes, amigos y relacionados” (García 1810: 302)⁵⁷. De los fronterizos –que según se deduce eran quienes vivían entre Palantelén y los médanos de los Monigotes- el cacique “más limítrofe” era Lincón, que se presentó ante la expedición de García en Cruz de Guerra, a doce leguas de marcha al sur del río Salado. Lincón llegó con varios caciques “comarcanos”: Medina, Cayumilla, Aucal y Gurupuento, y pronto se acercó otro grupo de caciques que presumiblemente tenían sus tolderías en las vecindades: Clento, Turuñan, un hijo del cacique Epumur, “inmediato vecino de Lincon”, el anciano Oquiro y el propio Epumur (García 1810: 312-315). Varios de ellos eran bien conocidos en la frontera bonaerense, en particular desde que en 1806 ofrecieran sus servicios militares ante el Cabildo para contribuir a la defensa de Buenos Aires frente a una nueva agresión inglesa⁵⁸. Al día siguiente de ese primer encuentro pacífico generosamente regado de alcohol volvió al galope Lincón

⁵⁷ Azara también señalaba esta función “introdutora” de los indios pampas, que integraban en sus partidas comerciales a Buenos Aires a individuos de otros grupos: “Aunque entre los indios que hacen este comercio hay muchos que no son pampas, procuran uniformarse en lo exterior y dicen siempre que lo son” (Azara 1943 [1847]: 115).

⁵⁸ Lincón (que aparece en otros documentos de la época como Loncoy) quizás fuera Leincoanti o Linquantu, hermano del cacique ranquel Canupayun o Canipayun, muerto en 1794 de viruela en Luján luego de una visita al virrey en Buenos Aires. Poco después el comandante de fronteras informaba que conservaba en su poder el sable, el bastón y las espuelas de plata del difunto para entregarlas al indio Leincoanti “que le debe suceder en el mando”. A los dos meses llegaban a Luján chasques del cacique Lorenzo [Callfilqui] y del Capitan Epugmur [o Eppumurr, el mismo Epumur de García] pidiendo auxilio para repeler agresiones de los caciques Carripilun, Antohan, Curunau y Linquantu, en venganza por la muerte de Canipayun, de la que los consideraban responsables por su amistad con los cristianos (Oficio del comandante Nicolás de la Quintana al virrey Arredondo desde Luján, 4.4.1794 y otra del 21.6.1794, en AGN IX, 1-6-5). Loncoy, junto con el cacique Catumillan (el mismo Cayumilla de García o Catemillan o Catrumillan), es quien había advertido en 1803 al intérprete que debía acompañar a Santiago de Cerro y Zamudio a Chile por territorio indígena que los indios fronterizos de Buenos Aires estaban informados de los objetivos de su expedición, “de que le hicieron relación con bastantes conminaciones”, por lo que más valía no intentar ese itinerario (Oficio de Nicolás de la Quintana al Consulado, Buenos Aires, 28.6.1803, en AGN IX, 30-7-4). En 1806, Loncoy, Catemilla [es decir Cayumilla], Epugner [o Epumur], Errepuento [o Gurupuento o Epupuento] y Turruñamiquii [o Turuñam] figuran en la nómina de caciques de las pampas que se presentaron en diciembre de 1806 ante el Cabildo a ofrecer su ayuda a los españoles. Epugner ofreció “dos mil ochocientos sesenta y dos de sus soldados, gente de guerra bien armados de chuzas, espada, bolas, y onda con sus coletos de cuero, que mantenía en la Cabeza de Buey [...] y los otros dos Caciques Capitanes Errepuento y Turruñamiquii hicieron igual oferta por siete mil de sus soldados que mantenían en Tapalquen armados como los anteriores” (en Zerda 1934: 63-67). Turuñam, mencionado como Turiñan, había acompañado la expedición de Salinas en 1808 (oficio de Joaquín Antonio Mosquera al virrey, 28.12.1808, en AGN IX, 1.7.6). En 1809, el cacique Catrumillan [o Cayumilla] se presentó ante el virrey Cisneros con el objeto “de entablar y ajustar las paces y franquear la amistad y armonía que ha prometido y guardado con [sus] antecesores”. En esa ocasión, se lo describe como un “cacique de respeto y mucho séquito entre los indios Pampas” (nota del comandante Juan Barragán al virrey desde la frontera del Monte, 4.9.1809, en AGN IX, 1-4-6).

reclamando auxilio de soldados a García para castigar a unos indios que habían asaltado sus toldos durante su breve ausencia. Ante la negativa del coronel, Lincón, aún ebrio, lo amenazó con “despachar correos a todos los caciques interiores (como lo hizo) para que embarazasen la expedición y la asaltasen” y estuvo a punto de agredir físicamente al lenguaraz Zurita. A partir de ese desagradable altercado, y pese a los largos antecedentes que exhibía como cacique amigo, Lincón pasaría a engrosar para García la categoría de “indio enemigo” al que acusa de “maldad”, de desparramar “falsedades”, de “caviloso” y de “perverso” hasta que, al pasar por Cruz de Guerra en el camino de regreso y gracias a la mediación del cacique Epumur, Lincón se acercó “muy sumiso y atento” a pedir disculpas por su conducta, achacándola a su estado de ebriedad. Así se restableció entre ambos la amistad. Cuando Pedro Andrés García volviera a penetrar en las pampas en 1822, Lincón sería tratado de “cacique principal y más antiguo” de las “tribus pampas”, el “más adicto a la paz propuesta”, “bravo y elocuente”, de señalados “desinterés y buena fe”, “buen viejo” guiado por “principios de amistad, fidelidad y buenos sentimientos” cuya voz en su toldería era “respetada como un oráculo” y cuya conducta “era la de un padre de familia que se desvelaba en la educación y felicidad de sus hijos, haciendo una recíproca unión y enlace de unos con otros”, modelo de lo que debía ser un “bravo cacique amigo” (García 1810: 314, 320, 383-286; García 1823: 468 y 617, 529, 605, 564). Si no se refiriera varias veces a la “antigua amistad” que los unía, costaría creer que se trata del mismo Lincón que tanto lo había asustado en 1810. Lo cual ilustra perfectamente el modo en que se construyen imágenes estereotipadas de personas y de grupos indígenas a partir del uso contingente de epítetos que no describen al objeto al que aluden sino a los sentimientos circunstanciales de quien los emite.

En el intrincado universo indígena en el que debe moverse, la verdadera línea divisoria es entonces, para García, la que separa a los “indios amigos” de los “enemigos”⁵⁹. Entre los primeros, el coronel se felicita de la “casualidad muy feliz” que le hizo “descubrir” y entablar relaciones “con los tres hermanos caciques, situados en los puntos más interesantes, que son las primeras tolderías de las fronteras del oeste, en la laguna de Salinas y paso de las cordilleras a Penco”

⁵⁹ En otra interesante evolución de su léxico, que refleja el vocabulario en boga en los debates políticos de su época, estos últimos serán tildados en 1820 y 1823 de “caciques disidentes”.

(García 1810: 287)⁶⁰. Se trata respectivamente de los hermanos Epumur –cuyos toldos estaban ubicados un poco al norte de la laguna Cabeza de Buey-, Quinteleu –asentado al oeste de las Salinas- y Victoriano –que esperaba a García en Salinas, pero se marchó luego a Chile donde residía⁶¹-, oriundos los tres de Valdivia. Es decir, según la somera clasificación de García, araucanos, y “todos de razón despejada, de poder y de respeto entre las tribus vecinas”. El primero, cuya presencia consta en las pampas desde la década de 1790, dio al coronel algunos detalles sobre su vida (García 1810: 281)⁶²:

Que él había sido criado en las inmediaciones de Valdivia, donde se respetan los mayores, se reconoce la superioridad del gobierno y obedece al rey; donde había obispo y padres que trataban con amor a los indios; donde se levantaban cruces y hacían parlamentos, de cuyos acuerdos nunca se separaban.

Epumur no sólo blasona de su origen araucano y de sus buenas relaciones con los cristianos aprendidas en la frontera chilena, sino que se distingue expresamente de los indígenas fronterizos entre quienes vive al afirmar que “sería para los pampas el día más feliz aquel en que se realizase tal manera de gobierno y población”. La prosa de García adquiere acentos épicos al describirlo:

La entereza de este hombre en su parlamento, lo concertado y juicioso de su razonamiento, la viveza de sus ojos y rostro venerable, presentaban en él un verdadero descendiente del anciano Colocoló, que expresa nuestro Ercilla en su *Araucana*. Por todo esto, y su adhesión, captó este cacique la atención de todos los oficiales y tropa que presenciaron el razonamiento de este buen viejo; siendo tan

⁶⁰ El texto impreso omite la coma después de “oeste” y equivoca Penco por Penes, errores que me permito corregir en la cita para volverla inteligible. García habla también de un cuarto hermano que Epumur le presenta en los médanos de Monigotes, cuyo nombre no cita (ídem: 318). Nótese que los puntos en los que estos caciques tienen sus tolderías son los que propondrá García como centros estratégicos de la nueva línea de fronteras (García 1811: 279-280, 282-283)

⁶¹ En su viaje a Sierra de la Ventana en 1822, García volverá a tener noticias de Victoriano, “cacique araucano”, a través de dos chasques “de los Andes” que éste había mandado para anunciar “un triunfo que había tenido sobre un partido rival suyo”. Para entonces, Quinteleu había llevado su lealtad al rey de España al punto de aliarse con los ranqueles en sus asaltos contra las fronteras (Comando General del Ejército 1974, I: 168) y había muerto poco antes, “asesinado por sus compañeros por haber coadyuvado a las empresas de Carreras” (García 1823: 633, 612).

⁶² Dadas las variaciones con que fue escrito su nombre en la documentación fronteriza –Epumur, Eppumurr, Epugnur, Epugner, es decir Epugnor, “Dos Zorros”-sospecho que se lo puede identificar con el cacique Epunurri, firmante del tratado de paz del 3 de mayo de 1790 en la laguna de la Cabeza de Buey, en el que también estuvieron presentes, de los caciques que conoció García en 1810, Cayumilla y Mecal, este último mencionado como Mecal por el coronel (cf. Levaggi 2000: 133). Esto indicaría una presencia pacífica de Epumur en las pampas desde por lo menos dos décadas atrás.

particular este género y modo, que poseen todos sus hermanos y familia uno mismo, así en trato, como en honradez (García 1810: 317, 318).

En cuanto a Quinteleu, detentaba junto con Victoriano cierta autoridad sobre varios caciques “parientes, parciales y amigos” que le manifestaban “gran aprecio y respeto” y que “seguían su sistema” (García 1810: 326-327)⁶³. Su instalación en las pampas parece haberse hecho por la habitual vía del parentesco ya que era cuñado de Quilulef, quien aseguraba que tanto él como “sus padres y abuelos habían ocupado aquellas tierras”. Estos tres hermanos, habituados al trato pacífico, a los parlamentos y al comercio interétnico en la frontera chilena, se revelaron ardientes sostenedores de la propuesta de fundar un establecimiento en las Salinas. Nunca sabremos cómo fue formulada esa sugerencia por García, ya que en su relato él les atribuye tal iniciativa. Frente a los rumores que esparcía Lincón acerca de que los españoles iban a poblar ciudades, Epumur se habría atrevido a sostener que, “muy distante de oponerse, lo hallaba por conveniente, así por el comercio recíproco que tendrían, remediando sus necesidades, como por la seguridad de otras naciones que los perseguían, como los ranqueles, guilliches y picuntos” (García 1810: 340, 316). Estos argumentos en favor del establecimiento de enclaves cristianos en territorio indígena son exactamente los mismos que esgrimían los pehuenches y pampas de la frontera mendocina para aceptar la fundación del fuerte de San Rafael y los que tenían los indios comarcanos a Carmen de Patagones para no oponerse a su existencia: oportunidades comerciales y protección contra sus enemigos, que de ningún modo sobreentendían la cesión de territorios⁶⁴. Sin embargo, García iría más lejos en su informe a la primera Junta, sosteniendo que “los caciques Quinteleu, Epumur y Victoriano nos ofrecen sus tierras” (García 1811: 288). Tal afirmación optimista sólo reflejaba un malentendido, que el tiempo despejaría: años más tarde el coronel recordaría que la amistad había durado hasta que, en 1815, los indios “pudieron entender que se trataba de formar a su frente nuevos establecimientos, a que abiertamente se opusieron”, “obstinándose a resistir a viva fuerza la ocupación de sus terrenos” (García 1823: 420; García 1820: 69). Los generosos ofrecimientos que pone en labios de los caciques amigos deben ser por lo tanto relativizados.

⁶³ García afirma que los tres hermanos cuentan con el apoyo de “doce caciques, sus deudos y confederados”, que avalan la erección de poblaciones en los puntos en que éstos tienen sus tolderías, pero no lista sus nombres ni sus pertenencias étnicas (García 1811: 287).

⁶⁴ Nótese de paso que estos caciques araucanos en las pampas no se presentan como agresores de la población local, sino por el contrario como víctimas de persecuciones de otras naciones.

El tema del derecho a la tierra, objetivo primero de la apertura diplomática que intentó García con Epumur, Quinteleu y Victoriano, estaría en el centro de sus conferencias con los caciques en Salinas en 1810 y sería el eje a partir del cual operó la distinción entre “amigos” y “enemigos”. Recordemos que Lincón se volvió enemigo en el preciso instante en que decidió alertar acerca del propósito expansionista de la expedición. Los dichos que García le atribuye van variando sensiblemente, aunque no sabemos si es porque el cacique los fue magnificando, porque se deformaron al pasar de un grupo a otro o porque los alteró García al transcribirlos: si Quilapí, el primero que los menciona, se inquietó de que la expedición fuera “a formar ciudades en la laguna del Monte, Guaminí y Salinas, con miras de despojarlos de sus posesiones”, poco después se añade a esta acusación la de venir “a hostilizar[!]os” y “a degollarlos” (García 1810: 323, 330, 332, 333)⁶⁵. Quienes mostraron mayor oposición a los designios de García fueron los caciques ranqueles. Con seiscientos mocetones armados acudieron a Salinas anunciándole su ánimo de declararle la guerra, al tiempo que solicitaban aguardiente, yerba y tabaco y pedían permiso para entrar al campamento a sus tratos. Ni siquiera en situación de abierto conflicto contemplaban renunciar al comercio con los cristianos⁶⁶. Ya mencionamos más arriba con qué clase de amenazas respondió el coronel a estas declaraciones.

A la cabeza de los ranqueles, “indios enemigos”, se encontraban Carripilum – que García transcribe como Carrupilun- y el anciano cacique Neuquén, secundados por Curritipai, Coronado y Milla-Catreu. Si bien el coronel subraya algunas cualidades notorias de los dos primeros –la prestancia de Carripilum, su “estatura de prócer” y “aspecto imponente”, así como sus destacadas dotes oratorias, gracias a “un pulmón de privilegio que le dio la naturaleza”, a su “razón muy despejada” y a una “extraordinaria habilidad para persuadir y convencer, adornada de una muy estudiada lisonja”; el legendario valor del segundo, considerado como “el más feroz y

⁶⁵ La respuesta de Pedro Andrés García a estas acusaciones consiste invariablemente en denunciar “la maldad de Lincón y sus falsedades”, insistir en su mala fe, “desimpresionarles esta especie”, disuadirlos de su “equivocación” y dejar que los caciques araucanos amigos disiparan “los recelos, asegurando que ellos salían garantes de la paz y buena fe de los españoles” (ídem: 320, 323, 330, 333, 332). Con estas afirmaciones tan vagas, no queda claro cuál de las dos imputaciones pretende refutar García.

⁶⁶ La misma situación se repetiría en 1822, cuando los ranqueles decidieran rechazar toda negociación diplomática con García, pero mandarían igualmente a varios de sus hombres a tratar comercialmente con la comitiva (García 1823: 595).

sanguinario”- la imagen que pinta de ellos enfatiza sus lados negativos: mala fe, arrogancia, doblez, perfidia, audacia y refinada malicia. Mientras que los indios amigos como Epumur, Quinteleu y Victoriano, “son odiados [...] de los caciques e indios haraganes que se mantenían de robo”, los indios enemigos son caracterizados por “sus ideas de asaltar y robar las haciendas de las estancias de los españoles” (García 1810: 339, 346, 355, 356, 317). Araucanos valientes, industriosos, dignos y honrados, pampas perezosos y ladrones, pérfidos ranqueles: he aquí la percepción que García nos transmite de las etnicidades en la frontera sur. De unos a otros se advierte una gradación entre los “indios amigos confiables” a cooptar, los amigos volubles que pueden cambiar de bando y los pertinaces “indios enemigos”.

La línea divisoria que traza entre amigos y enemigos es sinuosa y califica a individuos y grupos que desde otras fronteras son vistos con perspectivas diametralmente opuestas. Ya pudimos notar que la opinión que Luis de la Cruz se hizo de Carripilum después de haber compartido con él largas conversaciones y jornadas de viaje es mucho menos virulenta que la que expresa García. Pero es interesante observar que el cacique amigo Epumur, ese “buen viejo” que el coronel describe como digno descendiente de Colocoló, era acusado pocos años antes de haber ingresado a las pampas con más de doscientos indios muluches de Chile y unos cuatrocientos huiliches, planeando una invasión contra las fronteras en alianza con el cacique Guaracequé o Guarauque, el mismísimo líder huilliche Guerahueque tan temido por los pehuenches que escoltaron a Luis de la Cruz⁶⁷. Así, los indios enemigos en una frontera podían perfectamente ser considerados amigos fieles en otra, como es también el caso del cacique ranquel Quilan o Quillan, que vivía cerca

⁶⁷ El aviso lo había dado en la frontera cordobesa de la Carlota un chasque del ranquel Currutipay “que habita muy inmediato a las Salinas”. El comandante de la frontera bonaerense tenía noticias de que el cacique Epugner había estado en guerra “con los fronterizos de Córdoba”, presumiblemente los mismos ranqueles que lo denunciaban, pero ya había pactado paces con ellos, y no dudaba de su fidelidad: “desde que mantenemos la paz hasta ahora [no] ha tenido efecto noticia alguna de tantas que ha comunicado a esa superioridad el Comandante de la Frontera de Córdoba” (oficio del virrey Sobremonte a Nicolás de la Quintana, 23.7.1804 y respuesta de éste, 24.7.1804, en AGN IX, 1-7-6). Los avisos sobre intenciones de invasión a las fronteras reflejan los conflictos entre grupos indígenas: los pampas acusan a los ranqueles, estos a aquéllos y a indios de Chile (huiliches, moluches y mapuches). Si insertamos en este contexto el oficio del comandante del fuerte de Melincué transmitiendo un aviso del cacique ranquel Millanas acerca de que “los indios de Salinas se han juntado con los indios mapuche para venir a robar haciendas y a pelear armados con lanzas”, información que luego resultó ser vana, es probable incluso que los llamados mapuche en 1809 fueran los indios de Victoriano, reuniéndose en Salinas con los de sus hermanos Quinteleu y Epumur (cf. Oficio de Gerónimo González a don Manuel Martínez Fontes, 25.8.1809, en AGN IX, 1-4-5).

de las Salinas. Luis de la Cruz había dicho de él que era “el más alzado”, tan renuente al contacto con los españoles que “jamás se allegó ni a las salinas” y del que hizo una descripción sin concesiones:

Su figura era la más ridícula que jamás vi: muy chico y viejo, los ojos ya gastados de mirar, y los dientes de comer; la cara teñida de negro, desde las cejas a la boca, un sombrero de lana negro viejísimo [...], un vestido de librea que sería encarnado, un poncho ordinario negro, un avío que no era sino grasa, y un caballo negro, flaco y viejo, competente a su ridícula persona, [...] que podría llamarse monstruo hecho (Cruz 1969a: 281, 243, 299-300).

Contra todo pronóstico, este cacique ranquel que había manifestado gran desconfianza hacia el alcalde chileno acusándolo de mentidas paces y de estar preparando el terreno para acabar con todos los indios, se reveló para García un aliado estratégico en el debate sobre los derechos territoriales en la laguna de Salinas y quedó por lo tanto incluido en la categoría de “indio amigo”.

Desde la perspectiva del coronel García, fundada en las doctrinas jurídicas iusnaturalistas, los indios no tenían derecho a impedir la fundación de establecimientos en sus tierras, ya que “todos los hombres le tienen de la naturaleza para poblar y cultivar las tierras que les han de mantener”, organizándose con “cierto orden que les afiance la tranquilidad de sus posesiones”. Los indios de las pampas no eran agricultores y tampoco vivían en poblados sedentarios, de modo que a sus ojos no ejercían un verdadero derecho de propiedad, a menos que “el infestar un país o el poder de correrlo libremente” lo diera. La ocupación de sus tierras era por lo tanto un acto legítimo, sobre todo si se apoyaba en una cesión voluntaria (García 1811: 287). Obviamente, este punto de vista no era compartido por los dueños del territorio y los esfuerzos de García se concentraron por un lado en argumentar a favor del libre aprovechamiento de recursos que, como la sal y el agua, debían considerarse comunes a la humanidad y, por el otro, en intentar establecer “quién era el dueño y señor de la laguna y aquella tierra, porque todos alegaban una misma preferencia y yo debía salir de esta duda y hacerla presente al superior gobierno que me mandaba” (García 1810: 347). Astutamente, el coronel mezclaba los tantos con el fin de sembrar la confusión en las filas indígenas: invocando las paces de 1790 entre españoles y pampas que habían permitido a los indios entrar a Buenos Aires a comerciar y a los españoles viajar anualmente a las Salinas, fue deslizándose

subrepticamente el debate de la cuestión de determinar cuál de todos esos caciques era el “*principal* de la tierra” hacia la de establecer primero quién era “*dueño* de la laguna” y por fin quién lo era de la tierra (García 1810: 339)⁶⁸. A los “caciques enemigos”, cuyas intenciones hostiles estaban fundadas en los rumores de que venía a erigir poblados y a degollarlos, los acusó de querer impedir que sus carretas cargaran sal, con lo cual estarían violando aquellos solemnes tratados. Según su relato, fueron los caciques araucanos y sus aliados quienes enunciaron argumentos en su favor claramente inspirados en el derecho natural occidental. El primero fue Epumur al asegurar

Que la laguna de Salinas no la había criado Dios para determinados hombres, sino para todos como parte de su mantenimiento, y lo mismo la tierra, pues era para los hombres y sus animales: y por lo tanto, si en este lugar yo quisiese hacer un palacio, lo podía hacer, y nadie podía impedírmelo. Y si su rey (así habló con mucho respeto), y si su rey quería hacer ciudades, le era muy gustoso.

Su hermano Quinteleu iría en el mismo sentido, clamando “que nadie exclusivamente tenía dominio sobre la laguna, que ésta era común, y que todos debían disfrutarla” y remataría la discusión Quilulef, cacique pampa cuñado de Quinteleu, interpelando a Carripilum para recordarle que él –Quilulef-, sus padres y abuelos habían ocupado esas tierras “y le era muy extraño que el que ayer las había conocido, hoy las llamase suyas [...]: que Carripilum tenía su antigua morada en los montes y nunca en las pampas” (García 1810: 317, 335, 340). En efecto, nos consta que si bien era oriundo de la cordillera, como genuino pehuenche de Ranquil, tenía sus toldos en Meuco, en los montes de Mamuel Mapu al oeste de las Salinas, y había debido marchar ocho días para llegar a ellas. Pero el lugar de residencia de Carripilum no invalida los derechos ranqueles sobre el territorio de las Salinas, que – como vimos en el capítulo 2- ocupaban desde por lo menos medio siglo atrás. Los fragmentos de discurso que nos restituye García sugieren que Carripilum -que había

⁶⁸ En su primer contacto con un grupo de caciques, García observó con asombro que “cada uno se decía principal de la tierra a vista del otro”; “cada uno de ellos se panegirizó de un potentado y gran señor de aquel continente, dándose unos a otros exclusiva, sin ofenderse de ello, aunque privativamente se llamaban dueños de la laguna”, en particular Carripilum, quien habría afirmado “que la laguna era suya, la tierra dominada por él y ninguno, sin ser repulsado violentamente, podía ir allí: que repetía que él era el señor, el virrey y el rey de todos los pampas”. El coronel replicaría “que ya estaba cansado de oír estas reconvenciones por todos los demás caciques, llamados también dueños de la laguna” (García 1810: 313, 335, 338, 339). Con su concepción patrimonialista de la soberanía, García no logra comprender un liderazgo político conjugado con una noción de posesión colectiva del territorio en la que resulta inconcebible considerar a la tierra como mercancía enajenable.

sido reconocido como cacique gobernador de los ranqueles en la frontera cordobesa en 1796 y en la mendocina en 1799, que como tal había sido tratado por Luis de la Cruz, ante quien se había proclamado “cabeza principal de estas tierras, independiente de [la] jurisdicción [del virrey]” y por el mismo virrey Liniers, el cual le había obsequiado “sombbrero, uniforme y bastón de general”-, pretendía hacerse reconocer entre el conjunto de los indios de las pampas un rango de liderazgo supraétnico equiparable al de virrey, proclamando detentar una autoridad que abarcaba desde el Chadileuvú hasta las Salinas, para defender los derechos indígenas en “beneficio a la tierra, porque los españoles eran muy pícaros” (Cruz 1806a: 264; García 1810: 339, 341). Pero no sólo el coronel García, los caciques araucanos y el pampa Quilulef lo refutaron: dos ancianos caciques ranqueles, Quilan y Payllatur, “respetables por sus personas y fuerzas” se pronunciaron afirmando que

ninguno tenía más derecho que otro a la laguna y a la sal de ella: que ésta era común a todos los hombres, como los pastos del campo a los animales: que las diversas naciones de indios, de una y otra parte de la cordillera y los españoles, podían venir a la laguna y cargar la sal que quisiesen, sin que ninguno pudiese estorbarlo, sin ser injusto (García 1810: 344, 347)⁶⁹.

Payllatur habría sugerido incluso, como modo de contrarrestar la influencia negativa que ejercían los muchos renegados cristianos que vivían entre ellos “que esto sólo podría remediarse situándose allí los mismos cristianos, como lo deseaban él y otros caciques”, lo que les permitiría “proveerse de muchas cosas de que carecían”. Con estas declaraciones, el campo ranquel quedaba fisurado y la autoridad superior que pretendía encarnar Carripilum desmentida por sus propios paisanos. Este y el anciano Neuquén se limitaron a no contradecir a sus pares, aunque “tampoco se prestaron con claridad a más que a no impedir que la expedición cargase de sal”. García, satisfecho de la confusión suscitada y queriendo “aprovechar aquel momento de división y temor” y “la oposición que se manifestaba en sus opiniones y razonamientos” los amenazó con dar parte al virrey de que los tratados no se cumplían (García 1810: 348).

⁶⁹ El diario de Luis de la Cruz nos permite saber que Quilan, el cacique de aspecto ridículo que tanto le había disgustado, y Payllatur, a quien no llegó a conocer, tenían sus toldos en el camino de Meuco a Salinas, el primero en Aldirinancó y el segundo en Chaquilqué (Cruz 1806a: 243, 241).

Así pues, aunque inscribiéndose en la tradición porteña de fomentar las disidencias entre grupos indígenas, la estrategia diplomática de García difería de sus antecedentes coloniales en el sentido de tener como principal objetivo el obtener con subterfugios el consentimiento indígena para el avance de la línea de fronteras y la ocupación del terreno intermedio. Hasta 1790 en Buenos Aires, 1796 en Córdoba y 1799 en Mendoza, las paces se hacían para detener las hostilidades, restituirse mutuamente los cautivos, regular el comercio y eventualmente fijar las respectivas jurisdicciones, pero la tierra quedaba fuera de las negociaciones. En este sentido, el tratado celebrado en 1805 en la junta del Diamante con el Atuel había sentado un precedente importante al autorizar la erección de un nuevo fuerte, pero los pehuenches no renunciaron a más territorio que el indispensable para su edificación.

La expedición de Pedro Andrés García a las Salinas Grandes puede considerarse un relativo fracaso ya que no cumplió las metas que se había propuesto, más allá del reconocimiento geográfico: si algunos caciques –los araucanos, ciertos pampas y dos ranqueles- dieron su acuerdo de principio a la instalación de un fuerte que los protegiera de sus enemigos y los abasteciera de productos de consumo, aunque supeditando esa aceptación preliminar a la realización de un parlamento general, ninguno de ellos contempló un instante dar su aquiescencia a una cesión de territorios. Tampoco lo harían en 1819 y 1820, cuando se negociaron tratados respectivamente con los ranqueles y con los pampas⁷⁰. Durante esos años, el coronel García seguiría advirtiendo acerca de lo perjudicial que resultaba hostilizar arbitrariamente a los indios, ya que de este modo sólo se conseguía que unieran sus fuerzas para la defensa común. La diplomacia, en cambio, tenía sentido si permitía sacar ventajas de sus rivalidades “sabiéndolas fijar mañosamente en la conferencia que se tenga, para elegir la que favorezca nuestra intención y prepararla contra la disidente” (García 1820: 70).

⁷⁰ En noviembre de 1819, Feliciano Chiclana intentó obtener de los ranqueles un acuerdo para “la extensión indefinida de la línea de fronteras”. El anciano pero aún categórico Carripilum lo cortó en seco recordándole que los indios “habían de antemano convenido se colocasen nuestras fronteras en la banda oriental del Salado”. Tras largas deliberaciones, los caciques acordaron que se adelantasen las guardias de Luján, Salto y Rojas al oeste del Salado, “con tal que en ellas sólo se previese la fortaleza y algunas pulperías para comerciar con los indios” (Comando General del Ejército 1974, I: 295). En marzo del año siguiente, el general Martín Rodríguez firmaría con varios caciques pampas un tratado en la estancia de Miraflores cuyo artículo 4° establecía que la línea que dividiría ambas jurisdicciones sería ya no el Salado sino “el terreno que ocupan en esta frontera los hacendados, sin que en adelante pueda ningún habitante de la Provincia de Buenos Aires internarse más allá al territorio de los indios” (ídem: 299).

En 1820, el panorama político se había complejizado, tanto en las provincias como en las tolderías, y la rápida clasificación de “indios amigos” y “enemigos” hecha una década atrás ya no era operacional. El buen Quinteleu, por ejemplo, había llevado su declamada fidelidad al rey de España al extremo de participar en los conflictos civiles dando asilo en sus tolderías a José Miguel Carrera y aliándose con el cacique Pablo Levenopán, llegado de Chile y promovido líder de los ranqueles (Comando General del Ejército 1974, I: 167, 294). Entonces, el coronel García propuso una nueva línea divisoria, basada en la geografía: observando que los fértiles campos del sur de Buenos Aires “son los mejores que contienen estas campañas” y que los del oeste son “estériles y faltos de agua”, se inclinó por seguir intentando el acuerdo de los “indios del sur” para establecer en sus tierras una fortaleza que habilitara un camino militar hacia el Río Negro, con la esperanza de que de esta manera fatalmente iría avanzando la colonización sobre los campos intermedios. “Tengo motivos que me persuaden a creer que los indios del Sud no están distantes de admitir nuestras relaciones y cooperar a que los del Oeste, de grado o por fuerza, entren en racional avenimiento”. Es en este contexto que escribe acerca de “lo perjudicial que será siempre abrir una guerra permanente con dichos naturales, *contra quienes parece no puede haber un derecho que nos permita despojarlos con una fuerza armada si no en el caso de invadirnos*” (García 1820: 72, 70, 68. El resaltado es mío).

La invasión providencial no tardaría: en diciembre de ese mismo año, indios ranqueles comandados por Pablo Levenopán y aliados con Carrera atacarían la población de Salto llevándose a doscientas cincuenta mujeres y criaturas cautivas, amén de gran cantidad de ganado, aunque sin hacer muertes (Comando General del Ejército 1974, I: 213). Martín Rodríguez, que en ese momento gobernaba la provincia, usó este pretexto para salir en campaña contra los indios pero no se dirigió hacia las áridas tierras de los ranqueles sino hacia los ricos campos del sur, asaltando las tolderías de los caciques con quienes apenas meses atrás había firmado las paces. El coronel García lo acompañaba, valiéndose de la ocasión para explorar, mensurar y mapear la zona serrana entre el Volcán y Limahuida o Sierra de la Tinta y para estimar el número de guerreros entre sus habitantes (García 1823: 501, 540, 573, 662). Dos años más tarde, al viajar a Sierra de la Ventana con el fin de concluir paces con los pampas, ranqueles y huilliches o patagones, podría

apreciar por sí mismo el profundo resentimiento que había dejado esa campaña entre los pampas agredidos. Al tiempo que reclamaban la paz y el comercio en condiciones justas, no sólo rechazaron abiertamente su sugerencia de adelantar la frontera y de abrir un camino militar hacia el fuerte del Carmen, sino que exigieron que se dismantelara aquél y que se despoblaran en el plazo de un año todos los establecimientos avanzados al sur del Salado. Desvanecidas sus esperanzas de incorporar nuevos territorios a la provincia con la aquiescencia de los indios y convencido de que “sólo una fuerza imponente, o medidas correspondientes, podrían hacer que abatiesen el orgullo con que se creían sobrepuestos a las nuestras”, el desencantado García regresaría a Buenos Aires con la satisfacción de haber logrado al menos cumplir con el objetivo de dar “a conocer un país inculto, desierto, y muy poco recorrido por los viajeros; que por su situación geográfica y las bellezas de su suelo está destinado a formar un apéndice importante al territorio de la provincia”. La tarea de reconocimiento geográfico que con sigilo había desarrollado durante su viaje debía servir para “esparcir la luz sobre los ulteriores proyectos de invasión en el desierto”. Si la diplomacia había resultado impotente para avanzar la frontera, la fuerza militar lo conseguiría tarde o temprano, con el auxilio de una geografía fundada en el “conocimiento práctico del teatro de las operaciones” (García 1823: 550, 551, 660, 663 y 665). Así es cómo Pedro Andrés García pasó de recomendar en 1810 una política intermedia entre la negociación y la fuerza, que incorporara a los indios e indias –despojados de sus tierras mediante tratados- como peones y esposas de soldados-colonos en un proyecto utópico mestizo, a proponer en 1823 la conquista armada que terminaría arrinconándolos en la Patagonia. El giro que la experiencia de frustradas negociaciones con los caciques de las pampas dio a su política indígena puede leerse como un presagio del camino que tomarían las relaciones interétnicas en cuanto las condiciones políticas y tecnológicas lo permitieran, después de la batalla de Caseros.

De Azara a García: la construcción de alteridades en la frontera bonaerense

Los escritos de Félix de Azara y Pedro Andrés García nos brindan claves para apreciar el dinamismo del poblamiento indígena al sur y oeste de la frontera

bonaerense en las postrimerías de la era hispánica y para observar de qué modos la sociedad colonial y el naciente Estado nacional que la sucedió fueron creando distintos grados de alteridad en sus márgenes para actuar sobre ellos del modo más ventajoso a sus intereses. Como lo señala Boccara, los colonizadores operaron cortes en el cuerpo social indígena “con el fin de pensar, clasificar, controlar y diferenciar cultural y socialmente a los grupos nativos” (Boccara 2005: 31). Camufladas bajo la inocente apariencia de denominaciones objetivas aplicadas a entidades dotadas de particularidades culturales específicas, las etnicidades que resultan de esta operación clasificatoria son en realidad una construcción ideológica que remite a categorías sociopolíticas definidas en función de la actitud que adoptan sus miembros más eminentes hacia las propuestas colonizadoras. No se trata por lo común de autoidentificaciones sino de identidades impuestas (Nacuzzi 1998: 133). Aunque histórica y regionalmente contingentes, las etiquetas étnicas pueden así leerse como equivalentes de una gradación de calificativos que van del “indio amigo” susceptible de cooptación al “salvaje” que se puede legítimamente exterminar o expulsar.

La multiforme entelequia que los porteños designaban como “indios pampas” tenía como referente histórico a los querandíes de tiempos de la conquista y englobaba en el imaginario de estos autores tanto a los remanentes de importantes linajes de la región pampeana como los Yahatí y los Calelianes –aunque estos últimos se habían fundido de hecho con los ranqueles en la región de Salinas⁷¹-, como a los numerosos contingentes de indios cordilleranos y trasandinos conocidos como aucas en el siglo XVIII y como araucanos en el XIX. Si bien no todos los grupos tildados de aucas -“rebeldes” o “alzados” en mapudungun- tenían ese origen geográfico, lo que estos observadores notan es que aquellos que provenían del oeste se habían instalado sucesivamente en las llanuras de modo pacífico, a través de los lazos comerciales y conyugales que establecían con la población local.

⁷¹ Todas las referencias a Calelián en la década de 1740 lo vinculan territorialmente con la región de Salinas. Tras su muerte, los restos de su tribu siguieron ocupando esa zona. Sánchez Labrador (1936: 119) anota que en 1749 los indios “Sanquelches” eran “capitaneados de dos hermanos de aquel famoso Galelian que llevaban a España en el navío la Asia”. Unos años más tarde, el cacique Felipe Yatí se queja de que “un cacique que está sobre las Salinas de la parcialidad de Caleliano no ha querido bajar donde él” (oficio de Joseph Antonio López al gobernador Alonso de la Vega desde el fuerte de la Matanza, 15.4.1757, en AGN IX, 1-4-5).

El caso de los hermanos Epumur, Quenteleu y Victoriano ilustra cabalmente la estrategia migratoria escalonada de un linaje valdiviano cuyos miembros se ubicaron en puntos nodales de la ruta que unía ese enclave chileno sobre el Pacífico con Buenos Aires: Victoriano presumiblemente en el territorio huilliche cordillerano señoreado por Guerahueque, Quenteleu en las Salinas y Epumur en la región de Cabeza de Buey, cerca de la frontera bonaerense. Su instalación parece haberse hecho asociándose con caciques locales y creando una vasta red de alianzas políticas, militares y comerciales que convertían en capital político. Ni violentos invasores ni salvajes intratables, estos emigrados araucanos eran percibidos por los cristianos como los más trabajadores y pacíficos de los indígenas de la región y como aliados potenciales en sus proyectos expansivos. Es de señalar que, además de gozar de autoridad sobre una docena de caciques de las pampas, su posición eminente hacía de ellos mediadores ideales. Epumur, que al encontrarse con García había afirmado que “Lincon era a todos un hombre insoportable, por su mala conducta, sin más fuerza que la de su lengua. Que sería muy corta su existencia, aún entre los indios, por el odio que se había atraído de todos” fue sin embargo la persona elegida por el propio Lincón para interceder ante García y hacerse perdonar su conducta anterior. Quenteleu previno al coronel que los indios estaban inquietos con la expedición y, luego de buscar a su propia familia, volvió al campamento español llevando consigo a varios reticentes caciques ranqueles y Victoriano se ofreció ante los caciques desconfiados a salir garante de la buena fe de los españoles (García 1810: 316, 383, 330-335, 332).

La situación de estos líderes emigrados a las pampas aparentemente con su propio séquito de mocetones se nos revela distinta de los casos de migración individual observados por Luis de la Cruz, donde la identificación de origen se diluía al cruzar las fronteras étnicas, integrándose plenamente a la sociedad receptora por matrimonio o adopción⁷². Conviviendo con pampas y ranqueles, estos tres caciques valdivianos mantenían con manifiesto orgullo su identidad araucana. Aunque no sepamos hasta qué punto eran ellos quienes la afirmaban contrastándola con la de

⁷² García no aclara las circunstancias de la emigración de los hermanos araucanos ni si la docena de caciques que reconoce su autoridad es de origen local, chileno o mixto. El hecho de que los tres tuvieran un considerable séquito de indios que escoltaron al coronel, ayudaron a cargar la sal en las carretas y se ofrecieron a proteger a la expedición sugiere que el desplazamiento había sido colectivo y que salvo Epumur, que había fijado desde tiempo atrás su residencia en las pampas, Quenteleu y Victoriano seguían yendo y viniendo con su propia gente entre su territorio de origen y las pampas.

los grupos pampas y ranqueles entre quienes vivían o hasta dónde es la mirada de García, permeada por su lectura romántica de Ercilla, reacia a las mezclas y urgida de identificar interlocutores abiertos a la negociación, la que los fija en su identidad de origen. El caso del cacique principal Neclueque, alias Platero, que el coronel conocería en su viaje a Sierra de la Ventana en 1822, es revelador de las clasificaciones étnicas que opera García:

El cacique Neclueque no pertenecía, según las indagaciones que hacíamos, ni a los aucases, ni ranqueles, mucho menos a los huilliches porque habita en puntos muy distantes, en donde se nos aseguró tenía su residencia. No pertenecía a los primeros, porque ocupaba el terreno de los segundos, ni pertenecía a éstos, porque sus antiguos predecesores eran de la primera tribu [...]. Sus relaciones con ambas son continuas, y en los pactos, incursiones o tratados, es consultado por las dos, sin pertenecer a ninguna (García 1823: 569-570).

En vez de la sumatoria de pertenencias que veía Luis de la Cruz en los indios que habían cruzado las fronteras étnicas, García advierte en este caso identificaciones mutuamente incompatibles. Quien manifiesta dobles lealtades pierde a sus ojos autenticidad y se auto-excluye de ambos grupos. Sin embargo, como había sido el caso en 1810 con los tres hermanos araucanos que funcionaban como bisagra entre pampas y ranqueles, García es testigo del papel articulador que cumple Neclueque entre esas dos entidades habitualmente hostiles, sirviéndoles de consejero y reuniendo en torno a sí individuos y familias de ambas: “la turba de este cacique es compuesta de éstos [ranqueles] y de pampas” (García 1823: 596). Esta ambivalencia, que debía resultar equívoca al coronel, influyó seguramente en su percepción de Neclueque como un hombre en el que no se podía confiar plenamente:

A pesar de los recuerdos que el cacique Neclueque había hecho por medio de sus chasques a la comisión, no estábamos enteramente persuadidos cuál era su opinión ni su carácter, ni su posición, ni influencia con los caciques ranqueles, ni con las tribus aucases y huilliches; y por consiguiente, aun cuando manifestase buenos deseos en sus embajadas de hacer paces, esto no era suficiente (García 1823: 568)

¿Cuántos eran los emigrados araucanos en las pampas en 1810? Imposible calcularlo, porque García omite toda referencia cuantitativa. En cambio, es interesante observar que en su viaje posterior a Sierra de la Ventana, la estimación

de las fuerzas indígenas fue una preocupación esencial del coronel, que contabilizó más de dos mil cien guerreros pampas, cuatrocientos veinte huilliches o patagones y unos mil combatientes a las órdenes de Neclueque, de origen mixto pampa y ranquel (García 1823: 538, 555, 608). En esta oportunidad, los araucanos habían desaparecido como grupo distinto, aunque seguían presentes como referencia cultural –los que habían alcanzado mayor grado “de civilización e industria”- y, sobre todo, como tronco común en el que encontraban su origen tanto pampas como ranqueles. De ellos habían heredado unos y otros su carácter guerrero, que en los primeros se manifestaba de modo “más adulterado”, ya que “no tienen las virtudes ni el valor extraordinario de los [araucanos], ni la constancia de los [ranqueles]”. Atrás había quedado la memoria del legendario coraje de Calelián, cuya historia el coronel no evoca, suponiendo que la conociera. Como Azara, García carga las tintas en los aspectos negativos, juzgando a los pampas “amigos del robo más que los otros, avaros sin cotejo, audaces y orgullosos en su suelo, hipócritas y humildes en el ajeno, piratas en el comercio y desconfiados sin iguales” (García 1823: 636)⁷³.

Invisibles para Azara, que los subsumía en el vasto conjunto de los aucas, los ranqueles conservaban para el coronel el mismo estigma negativo que tenían a ojos de los observadores mendocinos y chilenos, fundado en idénticas razones: la voluntad férrea de preservar su autonomía política y territorial frente a las propuestas deshonestas de amistad y comercio contra el avance de la frontera. “Alzados” en palabras de Luis de la Cruz, “enemigos” y “disidentes” para Pedro Andrés García, numerosos, bien armados y controlando un espacio difícilmente accesible desde las fronteras, los ranqueles representaron el mayor obstáculo a los sucesivos proyectos de conquista. No porque se opusieran a la paz, que por el contrario ambicionaban tanto como las oportunidades comerciales que ésta les abría, sino porque

⁷³ Es interesante observar que el juicio lapidario de García acerca de la avaricia, desconfianza y piratería de los pampas en el comercio se funda en los reclamos que le hicieron los caciques acerca de las condiciones desventajosas en que se realizaban los intercambios fronterizos: durante el parlamento, argumentaron que los indios debían dejar sus cabalgaduras en los fuertes antes de bajar a la capital y a menudo se les perdían los caballos, que sus mensajeros eran demorados innecesariamente y que debían vender sus productos “no a los precios corrientes, sino al que la codicia de los comandantes o corraleros les imponían”. Frente a las alteraciones de precios que observaban –en su desventaja- los pampas habían exigido precios fijos, cambios de corraleros “y fueron discurriendo tan favorablemente en su beneficio, que desde la Sierra de la Ventana querían imponer la ley a los comerciantes con ellos en la capital, reclamando además una seguridad de sus personas e intereses, que más bien aparecerían sirvientes de ellos los negociantes, tropas que pretendían de custodia, y el gobierno mismo, que contratantes libres en este caso” (García 1823: 632, 550).

desconfiaban de las promesas de los blancos y porque se negaban a toda cesión de tierras. En 1823, García los describirá como la tribu más fuerte y temible, heredera del valor y de la constancia en la lucha de los araucanos pero no de sus virtudes, “más guerreros y sanguinarios [...], ambiciosos, orgullosos e hipócritas como sus vecinos los aucaces: constantes en la pelea y en sus opiniones, hacen alarde de cometer acciones horribles y en la mezcla se distinguen por su intrepidez”. Este inmovible arquetipo colectivo no es matizado por la descripción más favorable de individuos de carne y hueso, como el cacique Quirusepe, “compañero del célebre Quintileu” que en virtud de la “antigua amistad” que lo unía al coronel había viajado con su familia a saludarlo “y prestarle los auxilios que su sincera amistad le ofrecía, sirviéndole con sus respetos y crédito para influir en la paz con los disidentes”. Tanto su actitud como su apariencia relativizan a ojos del lector atento las generalizaciones en que incurre García acerca de los ranqueles:

Este hombre singular, y tal vez el más racional entre todos los que habitan este país, ha estado infinitas veces en esta ciudad: su genio, carácter y amabilidad lo hacen apreciable y digno de habitar en otra sociedad más ilustrada. Se viste como cualquier otro hombre; su figura y fisonomía no indican que es indígena, sino un paisano decente: al mismo tiempo que su ceño es amable, es también respetable [...]. Este amable sujeto jamás ha invadido, ni menos prestado su consentimiento y auxilios a sus compañeros que constantemente lo han hecho (García 1823: 529, 535, 636, 612-613).

En el panorama étnico simplificado que nos presenta García, la novedad que aporta su diario de viaje a Sierra de la Ventana es la presencia en la región serrana de los tehuelches o patagones, a quienes suele referirse como huilliches. “Con genio e idioma” distinto de pampas y ranqueles, respetados por su número y su fuerza militar, “profesan unas mismas costumbres”, en particular en lo relativo a la práctica de inmolar a la esposa a la muerte del marido. García les reconoce sin embargo “cualidades diferentes de las otras dos [tribus]”. Sobre todo en su aspecto físico, que encarna los rasgos morales que les atribuye:

Su talla es aventajada, su tez más negra, su figura más noble [...]. Son ágiles y bien hechos, manejan el caballo en igual grado que los aucases, son guerreros e infatigables en la lucha, valientes con honor, no cometen esas acciones degradantes que afean a los demás: hospitalarios y afables, constantes en sus amistades,

amables en su vida doméstica, hombres de bien, legales en sus tratos e industriosos más que todos. Sobremanera orgullosos en la lid, pero virtuosos, dan cuartel al rendido: poco avaros y nada desconfiados, su buena fe la ostentan en todas partes (García 1823: 637 y 537).

Si Azara ya había apreciado el carácter pacífico de los indios patagónicos pese a que tanto su físico como sus armas los hacían aptos para la guerra, García esparce aquí las simientes del mito acerca de la mansedumbre de los tehuelches. Olvidados los tiempos en que los tehuelchús se combinaban con los pampas para hacer la guerra a Buenos Aires, olvidada también la saña con que los combatieron los porteños desde la década de 1760, luego de haberlos tenido por amigos y aliados (Azara 1943 [1847]: 121)⁷⁴. Circunscribiendo su territorio al litoral atlántico entre los 37° y los 41° de latitud, como si ése siempre hubiera sido su hábitat, García los saca de la historia e invisibiliza las vicisitudes y manipulaciones de la política española que, en alianza con los aucas, los había desplazado décadas atrás de las llanuras al norte de las sierras. Los indios se habían encargado sin embargo de refrescarle la memoria acerca de aquellos eventos. En su primer parlamento con pampas y tehuelches,

un viejo de talla gigantesca, de los más elocuentes, que hablaba y sobresalía en sus quejas a todos los demás, dijo que él había sido dueño y poseedor de una parte considerable de terreno en las costas del Salado, en el rincón llamado del Toro, y que de allí lo habían arrojado los cristianos, con graves perjuicios de sus intereses, y expuesto a perecer de indigencia en países extraños; pidiendo por último que se le devolviese. Otro dijo al mismo tiempo que cerca de la guardia de Kakelhuincul había tenido su establecimiento, y que había tenido que emigrar a una larga distancia para librarse de las tropelías que sufría de los cristianos. Una multitud de ellos redobló estas mismas quejas, porque les parecía que había llegado el caso de pagarles cuanto habían perdido y que en los tratados debía acordarse para su indemnización (García 1823: 548)⁷⁵.

⁷⁴ Sobre el viraje de la política porteña hacia los tehuelchús, me remito al capítulo 2.

⁷⁵ Al presentarse ante García, el cacique tehuelche Llampilcó o Negro también recordó “que a parte de su tribu y a él se les había despojado por un derecho injusto de los terrenos que antes habitaban, desde el cabo San Antonio o rincón del Tuyú, hasta las faldas del monte Volcán, y principalmente al que habitaba la laguna de los Camarones [...]; que estas pérdidas las habían sufrido por no mezclarse en cuestiones que más les hubiesen hecho perder que lo que podían haber conseguido, prefiriendo retirarse a vivir a las riberas del Colorado en paz, sin que nadie perturbase su tranquilidad, ni menos fuesen violadas sus propiedades” (ídem: 553). Los tehuelchús fueron corridos hacia el río

La deshistorización de la frontera, elemento central de la construcción de una nueva memoria nacional, “se vincula fuertemente con el proceso de deshistorización de los pueblos indígenas, paralelo y funcional a la denegación de entidad política del otro producida por el Estado en construcción”, el cual se aboca simultáneamente a “un proceso de historización de la nación entendido como producción de una ficción de antigüedad y de naturalidad de la historia nacional” (Navarro Floria 2005: 90). En esta etapa temprana, las sociedades indígenas quedarán fuera de esa ficción, asentada en cambio en “la fuerza simbólica del territorio en la construcción nacional” (Quijada 2000: 42). Ante el grandioso espectáculo de los vastos espacios pampeanos que los indios se niegan a ceder, García no tiene más remedio que soñar despierto: “Que nuestra población e industria se pongan al frente de los obstáculos que presenta este vasto desierto y su naturaleza virgen dará a este país una nueva existencia en América” (García 1823: 573).

Congelados en un presente sin pasado, espacializados con criterio esencialista e idealizados a partir de su condición inofensiva presente, los tehuelches entran con inusual signo positivo en la memoria histórica argentina de la mano de Pedro Andrés García. Al tiempo que ensalza su gallarda apariencia y sus valores morales, permitiéndose incluso comentarios elogiosos acerca de su sistema de gobierno mixto de democracia y aristocracia (García 1823: 556), la descripción de García los confina, tanto como a pampas y ranqueles, a un espacio social claramente externo a la comunidad nacional en gestación. Aunque alejados de la frontera bonaerense y por ende menos peligrosos que sus vecinos más inmediatos, los tehuelches son aún demasiado poderosos y están demasiado vivos como para que, en el proceso de reescritura de la historia y de conquista de la memoria iniciado con la revolución de mayo, se les pueda reconocer el carácter de nobles ancestros.

Mientras que los ranqueles mantendrán en la pluma de García y en la política de sus sucesores la imagen negativa que les acarrió su intransigente autonomía y que los pampas, sin deshacerse de su estigma de ladrones desconfiados, engrosarían con intermitencias la categoría de “indios amigos” que retomó Juan Manuel de Rosas al definir su política del negocio pacífico, quienes sufrirían con los años la más espectacular reversión de imagen serían los araucanos. En 1860, el

Colorado luego de la campaña conjunta de Manuel Pinazo y los caciques aucas con quienes acababa de firmar el tratado de la Laguna de los Huesos, en 1770.

ministro de guerra de Buenos Aires podía aún hablar de “indios amigos” araucanos de Bragado que habían combatido en las guerras de la independencia y que se encontraban “al servicio del Estado como soldados nuestros”⁷⁶. Pero a partir de la siguiente década, en un contexto de competencia territorial con Chile en el área cordillerana y patagónica y en un nuevo marco discursivo que minimizó las distinciones étnicas para privilegiar las categorías polarizadas de “civilización” versus “barbarie”, los araucanos empezaron a encarnar al salvaje al que se imputaban las condiciones de invasor y de extranjero⁷⁷. Destituidos de las múltiples cualidades que les encontraba García, reducidos a la condición de “hordas de ladrones corrompidos en infernales borracheras, sin más hábitos de trabajo y de milicia que los del vandalaje”, serían acusados en vísperas de la conquista del desierto de vivir del robo y de hacer la guerra al cristiano

con crueldad y odio implacables, como si satisficieran [sic] una venganza horrible por la injusticia con que en otro tiempo fueron tratados. Sus invasiones a nuestras tierras dejan huellas teñidas de sangre y marcadas por el incendio y el saqueo; y en sus mismos toldos hacen sufrir horribles é indescriptibles torturas a los desgraciados prisioneros o cautivos (Zeballos 1878: 226, 225).

La impronta de esas construcciones imaginarias, retomadas por la historiografía liberal y profundizadas por el paradigma etnográfico de la “araucanización de las pampas”, resultó poderosísima. A dos siglos de la crisis de la independencia y a más de ciento treinta años de la campaña de Julio A. Roca al Río Negro, buena parte de los estereotipos forjados para justificar la conquista del desierto siguen marcando el imaginario de una opinión pública poco informada y manipulable. La tarea de descolonizar la memoria, de resituar cada discurso en su contexto histórico y de dar cabida a la visión silenciada de los actores indígenas sigue siendo una deuda pendiente en la elaboración de nociones de autoctonía y de identidad nacional que sean real y respetuosamente inclusivas de la diversidad.

⁷⁶ Diario de Sesiones del Senado del Estado de Buenos Aires: 250, sesión del 26.10.1860, citada por Navarro Floria 2002: 295.

⁷⁷ Sobre el largo proceso de inclusión discursiva de los indígenas libres como “otros internos” del Estado-nación argentino, véanse los trabajos de De Jong 2002 y Delrío 2002.

Consideraciones finales

*Frente a la opacidad de la realidad, por lo general,
los esquemas sencillos y claros [...] no son
ni ciertos ni eficaces ni mucho menos verdaderos.*

José Bengoa¹

Al filo de los capítulos precedentes, apreciamos que entre las embrionarias tentativas clasificatorias de los primeros conquistadores europeos del territorio rioplatense y las descripciones proto-etnográficas de los viajeros de principios del siglo XIX, los pueblos indígenas de las pampas y la cordillera han sido objeto de un incesante proceso de atribución de identidades, al tiempo que ellos mismos sufrían enormes trastornos demográficos y políticos, modificaban los contenidos de sus culturas, se reubicaban geográficamente, se mezclaban con otros grupos nativos así como con sectores blancos, negros y mestizos de la sociedad colonial y redefinían sus propias identidades y territorialidades. En ese contexto histórico, el fenómeno de atribución de identidades y los procesos de etnogénesis, etnización y etnificación no pueden ser leídos independientemente de la situación colonial: cada pretendido etnónimo, cada auto o exo-identificación remiten por un lado a un posicionamiento particular de los diferentes grupos en el mapa socio-político de cada coyuntura específica y, por otro, al tipo de experiencia vivida con ellos por el agente estatal que los califica. Ninguno alude a una realidad existente *per se*, sino a una construcción discursiva –o a un “sistema de representaciones anclado en la codificación de diferencias” (Briones 2007)- que es siempre relacional, contingente y contextual.

Luego de pasar en revista el tratamiento de las etnicidades en la documentación de los siglos XVII y XVIII en el capítulo 2, nuestro análisis se concentró en las fuentes de la primera década del siglo XIX. Hemos insistido en mostrar que el proyecto colonial en el que se inscribieron los viajes de los que surgió el corpus documental estudiado en esta tesis formaba parte de un plan metódico de ampliación territorial de la conquista propiciado por la política borbónica de exploración de los territorios interiores de América. Mientras proclamaban como

¹ Bengoa 2006: 101.

meta el abrir caminos más cortos entre Chile y el Río de la Plata y fomentar el comercio hispano-indígena, las distintas expediciones en territorio indígena disimulaban ante los indios la ambición de avanzar la frontera hasta el Río Negro, fundando nuevos fuertes en lugares estratégicos e incorporando grandes extensiones al espacio bajo control estatal. Lejos de ser un efecto colateral de la apertura de nuevas rutas comerciales, la fijación de nuevos límites en detrimento de las naciones indígenas y la ubicación permanente de guarniciones y poblaciones españolas en las fronteras así redefinidas era un elemento sustancial de ese programa de reformas ideado para las áreas marginales del imperio (Lucena Giraldo 1996: 268).

Si todos los proyectos tardocoloniales tuvieron como objetivo el avance territorial, difirieron sin embargo en los métodos propugnados. Basándonos en ellos identificamos dos tendencias: la que consideraba posible un traslado de la frontera consensuado con los nativos mediante tratados y concretado con la fundación de poblaciones, la apertura de rutas y el fomento del comercio interétnico y la que, por el contrario, proponía un avance militar consolidado con el establecimiento de fuertes en puntos estratégicos. En este segundo escenario, los indígenas (considerados numérica y militarmente inferiores) debían ser sometidos, sin dejarles otra alternativa que la de reducirse para no ser expulsados de sus tierras o exterminados. Emitimos la hipótesis que, según se inscribieran en una u otra tendencia, los funcionarios coloniales verían respectivamente en sus interlocutores indígenas mayor propensión a la negociación pacífica o, por el contrario, rasgos de indeleble barbarie que justificaban la opción militar.

Tales proyectos expansivos, fundados en la ignorancia casi total acerca de los territorios en cuestión y en conocimientos muy limitados sobre las características de los pueblos indígenas que los habitaban (organización social, demografía, estructura política, poder militar, control espacial, relaciones con otros grupos, sistemas de comunicación y tradiciones diplomáticas, entre otras), chocaron con obstáculos que habían sido subestimados: por un lado, la imprecisión de las descripciones geográficas, que se contradecían entre sí e impugnaban ciertas creencias establecidas acerca del territorio y, por otro lado, la realidad de sociedades muy bien informadas, recelosas hacia los agentes coloniales, decididas a defender sus posesiones y dotadas de capacidad para movilizar importantes alianzas

interindígenas, pese a los conflictos endémicos que las oponían entre sí. Contrariamente a la impresión que traslucen tanto las propias fuentes como las habituales reconstrucciones historiográficas de esas expediciones, las sociedades indígenas no fueron pasivas espectadoras del tránsito de hombres blancos por sus territorios sino actrices indispensables a la realización misma de aquellos viajes, cuyas posibilidades y límites marcaron.

Una condición indispensable para el desarrollo de estas exploraciones era el estado pacífico de las relaciones interétnicas que, tras el fracaso de la estrategia de ocupación militar intentada con la “entrada general” de 1784, se había logrado sobre toda la línea de la frontera sur mediante la firma de tratados de paz: durante la década de 1780 en Mendoza, en 1790 en Buenos Aires y en 1796 en Córdoba. Desde entonces, como pudieron constatarlo nuestros viajeros, no se registraban ni asaltos indígenas contra las poblaciones fronterizas ni campañas militares contra las tolderías de los grupos que habían suscrito esos acuerdos. La paz era percibida por los indígenas como una oportunidad para aumentar la escala de las relaciones comerciales y obtener protección de sus poderosos aliados contra grupos enemigos. En ese contexto, las hostilidades entre blancos e indios eran puntuales, acotadas y bidireccionales: robos recíprocos de ganado, altercados sangrientos luego de alguna borrachera, degüello de indios cuando se los encontraba arreando ganado ajeno. La pacificación de las fronteras parece haberse traducido en cambio en un incremento de la violencia entre grupos indígenas rivales, hábilmente manipulados por las autoridades coloniales que sólo tardíamente, y de modo regionalmente diferenciado, se inclinaron por intervenir en esos conflictos con una actitud moderadora, para evitar que degeneraran en una riesgosa inestabilidad fronteriza.

Hemos mostrado en la segunda parte de esta tesis que, en estas circunstancias, el ingreso tierra adentro sólo podía hacerse con el acuerdo de los caciques y la guía de baqueanos nativos. En consecuencia, la ilusión de la fuerza que albergaban los promotores de un avance militar debió ceder a la inevitabilidad de una diplomacia respetuosa de los protocolos indígenas y comprometida con las funciones de mediación largamente elaboradas durante el siglo XVIII en la tradición de los parlamentos, primero en Chile y más tarde en Mendoza. Si en esta última región detectamos la vigencia de estrategias de acomodamiento que permitían ajustar las diferencias de manera creativa, dando lugar a lo que Richard White denominó un

middle ground de prácticas y valores compartidos, las instituciones que daban cuerpo a esta tradición –parlamentos regulares en la frontera, rehenes, capitanes de amigos y caciques gobernadores- estuvieron ausentes en la frontera bonaerense, donde históricamente se optó por una política más unilateral y zigzagueante en sus objetivos a corto plazo. Constatamos asimismo que el único avance territorial logrado durante estas expediciones –la fundación del fuerte de San Rafael en la confluencia de los ríos Diamante y Atuel en 1805- fue posible gracias al restablecimiento de la política de negociación y de compromisos impulsada por el virrey Rafael de Sobremonte, quien en tanto gobernador intendente de Córdoba había sido uno de sus artífices en la década de 1780.

Para conseguir guías que les abrieran las puertas de la tierra, los exploradores debieron por lo tanto establecer un contacto institucional con escoltas reclutadas entre los grupos indígenas aliados de los españoles. Es en esta instancia donde el tema de las identidades étnicas y la territorialidad de los diferentes grupos adquiere relevancia. Los funcionarios que observaban, registraban, ordenaban y territorializaban a las sociedades nativas efectuaban la doble tarea de conocer y de construir al mismo tiempo al ser social indígena, volviéndose creadores de etnicidad (Boccarda 2005: 40). Las designaciones que transformaron en etnónimos no reflejaban la identificación de rasgos culturales particulares a cada grupo sino condensaban el posicionamiento históricamente variable de cada uno de ellos en relación con el poder colonial. Informados por guías reclutados entre los “indios amigos”, los viajeros tardocoloniales asistieron a fenómenos de etnogénesis y contribuyeron a los procesos de etnificación y etnización.

He procurado demostrar que la percepción de las identidades étnicas indígenas por los agentes coloniales estuvo socialmente determinada por su origen de clase, su educación y sus aptitudes para la mediación, geográficamente condicionada por la experiencia de contacto fronterizo del ámbito del que provenían, culturalmente sesgada por los informantes que los acompañaron en el trayecto y políticamente sustentada en el tipo de proyecto colonial del que cada uno de ellos era portador.

En efecto: cuanto más elevada era la posición social de los viajeros, mayor fue el nivel educacional alcanzado y más variadas –en teoría, al menos- las herramientas conceptuales con las que contaron para observar y describir el mundo ajeno en el

que les tocó moverse, advirtiendo y/o suscitando diferencias de actitud que convirtieron en otros tantos marcadores étnicos. No extraña por lo tanto encontrar informaciones etnográficas mucho más completas en el diario de Luis de la Cruz que en los escritos de hombres de terreno como Cerro y Zamudio, Barros y Molina. Al mismo tiempo, esa distancia social se traducía en distancia cultural: lo que para personajes habituados a vivir en las tolderías era un espectáculo tan banal que no merecía comentario –la comida, las normas de higiene, las conversaciones informales en mapudungun, los intercambios de regalos, la organización social, las tareas femeninas, los atuendos, por ejemplo- suscitaba en cambio el asombro, la curiosidad o el disgusto de individuos de extracción urbana y modales refinados. Viajeros cultivados como Sourryère, Cruz y García dejaron constancia de su reacción ante tales diferencias, más emocional que intelectual, tanto como de sus dificultades para la comunicación intercultural. Estas últimas no aparecen en cambio en los escritos de los primeros, que trataron con los indios sin necesidad de intérpretes y que incorporaron incluso a sus textos términos en lengua mapudungun. Tal opción lingüística, que podemos ver como reveladora de una mentalidad mestiza –en particular en lo relativo a la aceptación de los topónimos nativos- contrasta con la de hombres letrados procedentes de la frontera rioplatense, como Azara, Sourryère de Souillac y García, quienes rebautizaban los espacios que “descubrían” para apropiárselos simbólicamente.

La familiaridad de los viajeros chilenos con un modelo de relaciones interétnicas basado en el reconocimiento formal de la alteridad indígena, en la negociación colectiva en el marco de instituciones híbridas y en la presencia de personajes mediadores que facilitaban la comunicación intercultural los volvía más sensibles a los usos y puntos de vista nativos, en claro contraste con la conducta suficiente, distante y autoritaria que prevalecía en la frontera bonaerense. Cada una de esas tradiciones enfoca la alteridad de modo diverso, lo que explica que individuos de similar extracción social y un nivel educativo comparable –como Luis de la Cruz y Pedro Andrés García- adoptaran actitudes marcadamente diferentes hacia las sociedades aborígenes. Si ambos compartían el denominador común de verse a sí mismos como “civilizados” en un entorno de “salvajes” cuyos usos y creencias por momentos los exasperaban, es llamativa la tendencia del primero a un cierto relativismo cultural, perceptible en sus desapasionadas descripciones de rasgos que

se abstuvo de juzgar moralmente, mientras que García explicitaba con crudeza sus propias sensaciones de rechazo visceral hacia hábitos que consideraba impropios de seres racionales. Pese al salvajismo que les atribuye, los indios que describe Luis de la Cruz son plenamente humanos mientras que los de Pedro Andrés García no han terminado de emerger del estadio de bestialidad.

La procedencia geográfica incide pues no sólo en el recorte de un determinado fragmento del universo indígena al que se tendrá acceso por mera proximidad espacial sino también en el modo de observarlo, de clasificarlo y de moverse en él con mayor o menor dosis de empatía. En sus tratos de nación a nación entre entidades políticas organizadas, los españoles de Chile estaban habituados a identificar a sus interlocutores por su pertenencia a uno de los cuatro *vutanmapus* y construían equilibrios respetando la representatividad de cada conjunto de alianzas. Las autoridades mendocinas, inspirándose en el modelo chileno, establecieron claras distinciones entre los pehuenches –sus aliados privilegiados-, los puelches o pampas -que en un primer tiempo procuraron destruir y que luego toleraron y ampararon cuando los instalaron en la frontera de San Carlos- y los ranqueles o huilliches, enemigos declarados hasta las paces con Carripilum en 1799. La estrategia de la negociación reveló en Mendoza todas sus potencialidades. Constante desde 1780, la alianza con los pehuenches significó, entre otras concesiones, un compromiso de ayuda militar en los conflictos que éstos sostenían con grupos distantes y un decidido rol mediador cuando peligraba la paz fronteriza.

Muy otra es la situación porteña, donde las alianzas políticas fueron cambiando con frecuencia, según cómo evolucionara la relación de fuerzas en el campo indígena: como mencionamos en el capítulo 2, el acuerdo sellado en la década de 1710 con los pampas Mayupilqui y Yatí para evitar la introducción de vaqueros de otras jurisdicciones al sur del río Salado dio paso en la década de 1740 a los tratados con los caciques Cangapol o Bravo -serrano tehuelchú- y Calelián -pampa cordobés. Calelián sería pronto sacado de la escena, y la hegemonía en las pampas del grupo tehuelchú liderado por el cacique Bravo no sobreviviría a su muerte. A partir de la década de 1760, un conglomerado auca en gestación se perfiló como interlocutor privilegiado de los españoles de Buenos Aires, alianza que quedó sancionada en 1770 tras la conclusión del tratado de la laguna de los Huesos y la campaña al Colorado de don Manuel Pinazo, que traería aparejado el corrimiento de

los tehuelchús al sur de las sierras. Luego de las paces de 1790, estos aucas, transfigurados en pampas, se convertirían en el grupo de mayor gravitación en el ámbito de la frontera bonaerense. Pero a partir de 1796, al morir su jefe principal Lorenzo Callfilqui, el liderazgo auca aparece desperdigado. Más que con un grupo étnico percibido como aliado privilegiado, los porteños celebraron tratos diplomáticos y comerciales con una vasta nebulosa de caciques de diversas pertenencias que competían entre sí por los beneficios materiales de la amistad con los blancos. Si ya no procuraban fomentar sus rivalidades para que se acabaran unos a otros, como había sucedido en tiempos de Manuel Pinazo, se mostraban indiferentes a su suerte y evitaban comprometer tanto su apoyo militar como su posible rol mediador para dirimir conflictos. Al entrar en escena en ese panorama atomizado, Pedro Andrés García buscó la amistad de caciques trasandinos radicados en las pampas. Esa continua oscilación de las alianzas políticas, así como la rareza de intermediarios estables con sanción oficial, contribuyó a generar en el ámbito bonaerense una relación inestable signada por la desconfianza recíproca, que repercutiría en la percepción de esos grupos indígenas como bárbaros irredimibles.

El punto de vista de los guías e informantes nativos que acompañaron a los viajeros también tuvo considerable influencia en el modo en que fueron aprehendidas y descritas las etnicidades respectivas de éstos y de sus aliados y enemigos. Sin conocerlos, Cerro y Zamudio hizo suyo el estereotipo acerca de la barbarie y ferocidad de los huilliches transmitido por sus baqueanos pehuenches, mientras que Luis de la Cruz debió realizar constantes esfuerzos para controlar y objetivar las informaciones recibidas acerca de huilliches y ranqueles, contrastando testimonios y juzgando a partir de su propia experiencia. De todos modos, sus simpatías terminaron yendo hacia los pehuenches con quienes la convivencia cotidiana había permitido crear vínculos de confianza y afecto. En los escritos de los españoles de la frontera bonaerense se advierte claramente la estrategia de estigmatizar a los grupos pampeanos con quienes están vigentes las paces de modo de justificar los proyectos de avance territorial presentándolos como planes de defensa contra la agresividad de los indios. Félix de Azara -que no tuvo guías nativos ni contactos directos con otros grupos que los pampas que comerciaban pacíficamente en Buenos Aires y visitaban protocolarmente al virrey- describió sin embargo a los pampas como los más belicosos, a los araucanos como los más

industriosos y a los grupos patagónicos como los más silvestres y pacíficos. Por último, el coronel Pedro Andrés García usó una grilla interpretativa más compleja, que puso en segundo plano las etnicidades para priorizar en cambio dos criterios clasificatorios: el de la propensión individual de ciertos caciques “amigos” a entablar tratos con los españoles y el de su mayor o menor grado de desarrollo cultural, que iba de la barbarie abyecta que veía en los pampas por adulteración de sus rasgos originales, a la racionalidad y buena predisposición que reconocía en los araucanos, pasando por la altivez de los sanguinarios ranqueles y la nobleza y amabilidad de los patagones.

Hemos puesto en evidencia que, vistas a través de esa serie de filtros, las etnicidades no se nos presentan como designaciones moralmente neutras sino como rótulos a los que invariablemente se asocian estigmas –“fieles pehuenches”, “pampas ladrones”, “feroces huilliches”, “ranqueles alzados”- que en parte condicionan y en parte reflejan el tipo de acercamiento que los viajeros tuvieron hacia cada grupo. Tales etnicidades y estigmas se construyen y cobran sentido en la situación colonial, donde la índole de la relación imperante entre el observador (agente estatal) y los observados (indígenas) será determinante en la selección de rasgos y atributos que se asocian a cada grupo: positivos para los que muestran receptivos hacia las demandas españolas, negativos para quienes se oponen a ellas y buscan preservar su autonomía política. Los pehuenches de la frontera mendocina son un ejemplo paradigmático del primer caso, mientras que los ranqueles encarnan el segundo. En este sentido, los testimonios generados por los viajeros son textos de inmediata utilidad política y no deben ser leídos como descripciones geográficas o etnográficas inocentes con pretensiones de objetividad.

Observamos también en los capítulos 5 y 6 que la tendencia a cristalizar etnicidades y a suponer lealtades unívocas e invariables, propia de la mirada colonial de matriz estatal, es desmentida por la fluidez de adscripciones que registran los expedicionarios en el terreno. Estos no sólo se encuentran con que individuos, familias y grupos enteros cruzan constantemente los límites étnicos integrándose sin dificultad a las sociedades receptoras sino advierten que, cuando se producen cambios en las opciones políticas de ciertos grupos (en particular en lo que respecta a su actitud hacia el poder colonial), se verifican correlativamente cambios en las atribuciones étnicas: los pehuenches que rompen su alianza con los

españoles se vuelven huiliches e inversamente, los puelches amigos de la frontera mendocina se convierten en pampas ladrones después del alzamiento de 1769, mientras que los aucas próximos a Buenos Aires son transformados en pampas “de paz”. Variables y contingentes, las categorías de indios “amigos”, “aliados” o “enemigos” son “construcciones identitarias sujetas a las oscilaciones del contexto político en el que éstas juegan un papel” (De Jong 2011: 13).

Destacamos asimismo que, bajo una proliferación de rótulos étnicos, la documentación de la primera década del siglo XIX refleja sin embargo una notable homogeneidad cultural entre los grupos indígenas de la Araucanía, la cordillera y las pampas, que contrasta con los rasgos atribuidos a los grupos patagónicos. Estos textos dan testimonio de la presencia estable al este de los Andes, desde mucho antes de los trastornos que suscitarían las guerras de la independencia, de individuos, familias y grupos de dimensiones considerables procedentes de la región cordillerana neuquina y de los territorios indígenas de allende los Andes. Estos migrantes se hallaban perfectamente integrados en las comunidades preexistentes mediante lazos de parentesco, comercio y cambiantes alianzas políticas y militares. Desde por lo menos mediados del siglo XVIII, los principales vectores de la cultura identificada como “araucana” al este de los Andes son los pehuenches cordilleranos que, como vimos en el capítulo 1, buena parte de los investigadores actuales no incluye para esa época en el conglomerado por ellos designado como araucano o mapuche. Observamos también que las diferencias señaladas entre los grupos “araucanizados” y los patagónicos no se traducían en antagonismos fundados en diferencias culturales o étnicas entre unos y otros. Enemistades y alianzas intergrupales se organizaban en torno a otras lógicas, en función de las circunstancias. Nuestras fuentes tampoco sustentan el estereotipo de los “mansos patagónicos” versus los “aguerridos araucanos”, pero marcan hitos en el proceso de elaboración de tales mitos.

Situándonos en el nivel de los procesos de etnogénesis, expresión de la capacidad de creación y de adaptación de las sociedades indígenas a condiciones cambiantes (Boccarda 2005: 44), observamos que las etnicidades se van construyendo a partir de diversos factores: la vinculación estrecha de un grupo con determinado territorio claramente delimitado y celosamente defendido, cierta especialización económica, lazos de cooperación dependientes de la distancia social

y una noción del “nosotros” versus los “otros” operada mediante la guerra y su huella en la memoria histórica. Tales identificaciones colectivas tienden a perdurar en el tiempo y a cristalizar en imágenes arquetípicas y mutuamente excluyentes de los distintos colectivos que designan. Las identidades individuales, en cambio, se construyen a partir de pertenencias múltiples que las vuelven complejas y cambiantes. Las fronteras étnicas revelan así gran plasticidad y permeabilidad. Si abordamos en cambio los procesos de etnificación y etnización mediante los cuales los aparatos estatales intervienen en la creación de etnicidades, observamos que cada ámbito fronterizo construye su propia representación de la/s alteridad/es indígena/s en función de la historia local de las relaciones interétnicas, representación que puede resultar en imágenes contradictorias donde –como lo señaló Martha Bechis (2004) con respecto al mote de “aucas”- los indios percibidos como amigos en una frontera son vistos como enemigos en otra y vice-versa.

Advertimos igualmente que las distintas sociedades indígenas tenían una conciencia muy clara y precisa de la territorialidad de cada grupo en general y de cada cacique en particular, a la que se asociaban derechos específicos. Los viajeros advirtieron dicha conciencia, pero no siempre reflejaron esos derechos en sus informes o bien, como Pedro A. García, procuraron invalidarlos con argumentos sacados del derecho natural. Por consiguiente, si “tierra adentro” se nos aparece como un espacio de contornos imprecisos que más tarde se evocará como un “desierto” no es porque fuera un despoblado –de hecho, en cada lugar donde había agua, leña y pastos, los tres recursos indispensables a un establecimiento permanente, los viajeros advirtieron la presencia de tolderías con sus rebaños propios y en algunas ocasiones con cultivos- ni porque sus ocupantes no ejercieran sólidos derechos de posesión sobre porciones del territorio claramente delimitadas, aprovechando racionalmente los recursos que cada sitio ofrecía, sino porque, salvo valiosas excepciones, nuestras fuentes suelen ignorar esos derechos.

El análisis de los viajes entre Chile y el Río de la Plata en los primeros años del siglo XIX nos permite concluir que los proyectos del gobierno surgido de la revolución de Mayo hacia los territorios y las poblaciones indígenas situadas al sur de la línea de fronteras se inscriben en la continuidad de los designios de avance territorial del reformismo borbónico. Sin embargo, la ruptura del orden colonial y las luchas internas por el poder que pronto se suscitaron entre los criollos implicaron un

recambio drástico del personal encargado de ejecutar las políticas estatales -con lo que se perdió una larga experiencia de trato pacífico con los indios- y frecuentes hesitaciones y cambios de rumbo en las decisiones adoptadas. Ignorantes de los delicados equilibrios previos, los nuevos agentes estatales procuraron sustituir las prácticas consensuales y los protocolos diplomáticos trabajosamente elaborados en la era colonial por demostraciones de poder militar tendientes a intimidar y subordinar a los indios. Las reacciones de estos ante la distorsión y el quiebre de las modalidades previas de contacto interétnico tuvieron como efecto la profundización de los estigmas negativos que pesaban ya sobre diversos conglomerados étnicos, en particular el de los ranqueles.

Nuestro análisis concluye con el viaje del coronel Pedro Andrés García a Salinas Grandes en 1810, pero incluimos como colofón referencias a su viaje a la Sierra de la Ventana en 1822, diario que no sólo aporta nuevas luces sobre su percepción de las etnicidades sino que revela un viraje ideológico crucial en la definición de las ulteriores políticas indígenas. Si bien el desarrollo de esta cuestión supera el marco cronológico que nos hemos fijado, notamos que el convulsionado año 1820 marcó un quiebre irreversible en las relaciones de Buenos Aires con los indígenas del sur: el malón de indios ranqueles y trasandinos manipulados por el oficial chileno José Miguel Carrera sobre el pueblo de Salto, primera agresión contra un centro poblado en tres décadas, puso fin a un largo paréntesis de paz y brindó una excusa al gobernador Martín Rodríguez para lanzar una campaña militar cuya finalidad era concretar por fin el corrimiento de la frontera bonaerense. En el marco de tales acontecimientos, la aproximación de García cambia: pese a su lealtad política, tanto sus viejos amigos pampas como sus nuevos interlocutores patagones objetan el proyecto de avance fronterizo y reclaman sus derechos, mientras que los reticentes ranqueles se niegan a entrar en tratados. Abandonando la opción diplomática, el coronel alienta entonces la ocupación militar de territorios que ve como naturalmente destinados a formar una “nueva provincia” bajo soberanía estatal.

La dislocación del Estado colonial consecutiva a las guerras de la independencia y el largo período de guerras civiles entre entidades provinciales sumidas en una desgastante lucha por la soberanía tendría fuertes repercusiones en el mundo indígena, induciendo importantes desplazamientos de población hacia las pampas y drásticos reacomodamientos de los liderazgos indígenas frente a una proliferación

de interlocutores en competencia, que los solicitaban para reclamar su adhesión a nuevos proyectos políticos o para reactualizar sus viejas lealtades, viéndolos alternativamente como seguro refugio ante sus propios reveses políticos o como peligrosa madriguera de opositores y disidentes. La propia fragmentación territorial y política que caracterizó entonces a la sociedad criolla brindó a los cacicazgos indígenas nuevos márgenes de maniobra entre múltiples actores desunidos y enfrentados entre sí. Este cambiante estado de cosas complejizaría aún más los fenómenos de etnogénesis y la percepción de las identidades indígenas por parte de los actores criollos. Pero importa señalar que, como pretendemos haber mostrado en esta tesis, los mecanismos de marcación de la alteridad ya estaban bien aceitados al cabo de casi tres siglos de contacto y de observación recíproca.

En el proceso de construcción de su propia identidad como nación emergente, la historiografía decimonónica contribuiría a “conquistar la memoria” (Navarro Floria 2005), silenciando las cambiantes alternativas de las relaciones hispanoindígenas y la larga tradición de tratos pacíficos gestada en la era hispánica, al tiempo que erigía en mito la imagen de indios étnicamente indistintos y homogéneamente salvajes, siempre en pie de guerra. Emitimos la hipótesis que, en la medida en que se fue dejando de privilegiar la opción diplomática como marco de las relaciones interétnicas, la subsunción de las atribuciones étnicas en la categoría de “salvaje” habilitaría una ofensiva generalizada contra territorios y grupos indígenas previamente reconocidos como amigos y aliados. El procedimiento no era nuevo: ya en las fuentes coloniales tempranas analizadas en el capítulo 2 habíamos observado la ausencia de etnónimos que reflejaran la autoadscripción de los diferentes pueblos, unida a una frecuente clasificación que correspondía *grosso modo* a la percepción de determinados grupos como amigos o enemigos, así como una tendencia al silenciamiento de las identidades étnicas en contextos de conflicto en beneficio de designaciones genéricas cargadas de valoraciones negativas del tipo “infieles”, “bárbaros” o “salvajes”. Si en el transcurso del siglo XVIII y las primeras décadas del XIX se constata en las fuentes un afinamiento de las categorías y se perfilan con mayor nitidez tanto las territorialidades como los grupos étnicos surgidos de los diversos procesos de etnogénesis, etnificación y etnización, señalamos que se los asocia invariablemente a estigmas que remiten a las categorías clasificatorias básicas de “amigos” o “enemigos”. Advertimos asimismo que el establecimiento de

distinciones étnicas adquiere sentido en coyunturas en las que resulta materialmente imposible someter a los indios por las armas y los diversos rótulos sirven para operar entre los grupos nativos y sacar ventajas de sus divisiones, cooptando a unos para precaverse de los demás. Podemos afirmar entonces, siguiendo a Diego Escolar (2007) que las etnicidades son creadas, invocadas y/o invisibilizadas estratégicamente por los distintos actores en contextos históricos específicos de disputas por la soberanía y de elaboración de comunidades imaginadas.

Desde la perspectiva indígena, la autoadscripción en ciertas categorías étnicas (pehuenches en la frontera mendocina a partir de 1780, pampas o aucas en la bonaerense en tiempos de las paces con Callfilqui o idealizados araucanos en el período de la independencia) operaba como una suerte de salvoconducto que permitía entablar relaciones diplomáticas y comerciales en la frontera, mientras que la marcación de otros grupos o individuos como pertenecientes a categorías fuertemente estigmatizadas buscaba excluirlos de una relación privilegiada con los blancos, que cada interlocutor procuraba reservar para sí.

En una coyuntura de fuertes presiones para la expansión de la frontera agropecuaria, en la que empezaba a vislumbrarse como posible la anexión de territorios indígenas por la fuerza de las armas, los textos de Pedro Andrés García con los que concluimos nuestro análisis anticiparon la mencionada tendencia al relegamiento a un segundo plano de las atribuciones étnicas de los grupos indígenas para catalogarlos en tanto “salvajes” en la categoría de “otros externos” al cuerpo social de la nación, tendencia que se iría consolidando en el resto de la centuria aunque transformándolos progresivamente en “rebeldes internos” al territorio proclamado como argentino y confinándolos en el pasado, único lugar en el que podían vivir en una nación imaginada como étnica y culturalmente homogénea (Roulet y Navarro Floria 2005; De Jong 2002; Delrío 2010). En este proceso, que excede los límites cronológicos y los objetivos que nos fijamos en esta tesis, los grupos cuyo territorio de origen se ubicaba en la cordillera o en la Araucanía serían objeto de una notable revaloración moral, en virtud del nuevo criterio de autoctonía o aloctonía impuesto por la sacralización del territorio nacional como sustento de la identidad colectiva, mientras que los tehuelches empezarían a ser vistos como genuinos y dóciles indios del país. En un contexto de disputas limítrofes por la soberanía con la república de Chile, los otrora “nobles” e “industriosos” araucanos

pasarían a ser catalogados como “araucanos belicosos y ladrones”, estereotipos que aparecen en la pluma de autores como Zeballos y Olascoaga junto a los de “pacíficos tehuelches”, pehuenches “amigos y apegados a la tierra”, “valientes y desconfiados ranqueles” y “pampas maloneros” (cf. De Jong 2002). Estas imágenes se nutrían en parte de los estigmas ya presentes en la documentación colonial que hemos analizado, y en parte los reatribuían en función de una lógica nacionalista que estaba completamente ausente en aquella etapa. Simples y poderosas, tales imágenes serían heredadas y profundizadas por la naciente etnografía y popularizadas por los manuales escolares, que insistirán en el carácter “chileno” de las “hordas” de Calfucurá y que interpretarán las migraciones araucanas como “penetración chilena en el territorio patagónico” (Romero 2004: 76). A partir de la década de 1930, la tesis de la “araucanización de las pampas” contribuiría a dar fundamento científico a esta interpretación ideológica del poblamiento de las pampas, insistiendo en la novedad del ingreso masivo y violento al este de los Andes de grupos “araucanos” al calor de los conflictos suscitados por las guerras de la independencia. Actriz decisiva en la formación de un sentido común, la escuela contribuyó a que tales estereotipos quedaran inscritos de modo duradero en el imaginario argentino, proyectando una sospecha de extranjería e ilegitimidad sobre las comunidades, asociaciones e individuos que se reclaman mapuches en la Argentina contemporánea.

Erigiéndose como antítesis civilizada de la imagen de estos “indios salvajes” exteriores a la nación, la progresiva construcción de una identidad nacional durante el siglo XIX culminaría, tras la incorporación de los territorios indígenas al Estado argentino, con la imposición de una identidad colectiva étnicamente blanca y culturalmente europea, que anularía la diversidad e invisibilizaría a su componente indígena, ocultando sus aportes a la lengua, a la alimentación, al trabajo rural, a la moda y las creencias de los sectores populares, a las formas de sociabilidad, a los estilos de combatir, de hacer política y de negociar diplomáticamente, entre muchos otros. Borradas en beneficio de la designación racial de “indio”, disimuladas tras expresiones como “ciudadanos argentinos” o “cabecitas negras”, las múltiples identidades indígenas que fueron englobadas por el proceso de expansión estatal han sido excluidas de la narración de la historia nacional y no son reconocidas,

hasta hoy, como componente fundacional y aún vigente de una identidad argentina forzosamente compleja y mestiza.

CRONOLOGÍA

- 1794** Viaje de José de Espinoza y Felipe Bauzá entre Valparaíso y Buenos Aires.
- 1795** **Septiembre** 16. Real Cédula para realizar las comunicaciones de la Provincia de Chile con la de Buenos Aires.
- 1796** Representación de don Sebastián de Undiano y Gastelú sobre avance de fronteras. Reconocimiento de la frontera bonaerense por Félix de Azara. Refundación de la villa de Osorno en territorio huilliche al oeste de los Andes, sobre el río Rahue.
- 1799** **Octubre** 2. Muerte en Mendoza del comandante de armas y frontera, don José Francisco de Amigorena.
- 1800** Francisco de Serra y Canals envía a la corte su obra *El celo del Español y el Indiano instruído*.
Noviembre. Muerte del cacique pehuenche Roco. Lo sucede su hermano Antepan.
Diciembre. Faustino Ansay nombrado comandante de armas de Mendoza.
- 1802** Manuel Belgrano, secretario del Consulado de Buenos Aires, propone intensificar el comercio con los indios.
- 1803** **Enero** 26. Salida de Santiago de Cerro y Zamudio desde Talca hacia Buenos Aires por el paso de Valle Hermoso.
Febrero. Memorial del Procurador Síndico al Cabildo de Buenos Aires sobre establecer poblaciones al sur.
Mayo. Feliciano Antonio de Chiclana propone reducir a los indios del sur mediante parlamentos, agasajos y comercio.
Muerte del cacique Antepán. Lo sucede Pañichiné, hijo de Roco.
Junio. Llegada de Santiago de Cerro y Zamudio a Buenos Aires.
Julio. Salida de Cerro y Zamudio hacia Mendoza por camino de postas.
Don Sebastián de Undiano, capitán de caballería de Mendoza, envía al virrey del Pino su propuesta para conquistar diecisiete mil leguas cuadradas de tierras a los indios, reedición de su representación de 1796.
Agosto. Conferencia de Cerro y Zamudio con caciques pehuenches de Malargüe en toldos del cacique Pañichiné.
Diciembre. Llegada de Cerro y Zamudio a Talca.
- 1804** **Feb-marzo**. Exploración de José Barros de los boquetes de Ancoa, Achihueno y Alicó.
Marzo. Junta del gobernador de Concepción Luis de Alava con pehuenches en Los Angeles para presentar a Justo Molina.
Abril. Salida de Justo Molina de Chillán a Buenos Aires por boquete de Alicó.
Muerte del virrey Joaquín del Pino. Lo sucede el marqués Rafael de Sobremonte.
Mayo. Obligado por Pañichiné a traer licencia del Capitán General de Chile, Cerro y Zamudio debe tramitarla en Santiago.
Junio. El virrey Sobremonte elabora un proyecto para el establecimiento de nuevos fuertes en la frontera que prevé la erección de uno en la confluencia del Diamante y el Atuel y otro en la laguna Blanca o Tenemeche.
Julio. Parlamento de Cerro y Zamudio con pehuenches en Mendoza para conseguir escolta de caciques y cacicas hasta Buenos Aires.
Junio-Agosto. Enfermo, Molina permanece en toldos del cacique Butacolimilla en Malargüe.
Septiembre. Justo Molina en Mendoza.
Octubre. Cerro y Zamudio llega con caciques pehuenches a Buenos Aires. Justo Molina se detiene en el fortín de San Carlos, frontera de Córdoba.
Diciembre. España declara la guerra a Inglaterra.
- 1805** **Enero** 12. Salida de Cerro y Zamudio, Hernández, Souryère de Souillac y caciques pehuenches de Buenos Aires hacia Mendoza por camino de postas.

- Enero 13.** Llegada de Justo Molina y su escolta ranquel a Buenos Aires.
Febrero 25. Salida de Justo Molina de Buenos Aires hacia Chile por territorio ranquel.
Marzo 21. Justo Molina llega a los toldos del cacique Carripilum.
Abril 1 y 2. Parlamento de Teles Meneses con pehuenches sobre el río Diamante.
Abril 5. La expedición de Cerro y Zamudio, Hernández y Sourryère sigue viaje a Talca.
Abril 17. Llegada de los expedicionarios a Talca.
Mayo 11. Un chasque del cacique moluche Güilipan Pichapi anuncia la intención de este cacique de bajar a la nueva frontera mendocina a parlamento.
Mayo 23. Llegada de Justo Molina al fuerte de Antuco.
Septiembre 16. Parlamento con Güilipan Pichapi en el fuerte de San Carlos.
Noviembre 17. Partida de la expedición de Sourryère de Souillac desde Talca hacia San Rafael.
Noviembre. Junta de Luis de la Cruz con caciques pehuenches en la plaza de los Angeles.
- 1806** **Enero 8.** Llegada de Sourryère de Souillac y Hernández al fuerte de San Rafael.
Febrero 17. Salida de Sourryère de Souillac hacia Buenos Aires por fuerte mendocino de San Carlos y camino de postas.
Abril 1. Junta de Luis de la Cruz con los caciques pehuenches en el fuerte de Ballenar, sobre el paso de Antuco.
Abril 7. Salida de Luis de la Cruz del fuerte de Ballenar.
Abril 14. Esteban Hernández sale de San Rafael hacia la frontera puntana.
Mayo 3. Llegada de Hernández al fuerte puntano de San Lorenzo.
Junio 6. Luis de la Cruz llega a toldos de Carripilum en Cura Lauquen.
Junio 28. Toma de Buenos Aires por las tropas inglesas; huída de Sobremonte.
Julio 5. Llegada de Luis de la Cruz al fuerte de Melincué.
Julio 25. De la Cruz se presenta ante Sobremonte en Córdoba.
Agosto 12. Liniers reconquista Buenos Aires.
Agosto 17. El indio pampa Felipe, a nombre de 16 caciques de las pampas, ofrece auxilio militar contra ingleses ante el Cabildo de Buenos Aires.
- 1807** **Febrero 10.** Destitución de Rafael de Sobremonte. Santiago de Liniers es nombrado virrey.
Octubre. Caciques Carripilum y Millan en Melincué quieren pasar a Rosario a comercio.
- 1809** Teles Meneses desvía el Diamante hacia el este; ya no se junta con el Atuel.
- 1810** **Enero 13.** Muerte del comandante de frontera de Mendoza don Miguel Teles Meneses.
Mayo 25. Revolución de mayo.
Junio 15. La Primera Junta da mandato a Pedro Andrés García para visitar la línea de fronteras y hacer propuestas para mejorarla.
Octubre 21 a diciembre 22. Expedición de Pedro Andrés García a Salinas Grandes.
- 1819** **Noviembre.** El coronel Chiclana negocia un tratado con los ranqueles; el cacique Carripilum se opone al corrimiento de la frontera.
- 1820** **Marzo.** El general Martín Rodríguez firma el tratado de Miraflores con los caciques pampas, por el que estos aceptan correr la frontera hasta la línea que forman las estancias avanzadas al sur del Salado.
Diciembre. Malón de ranqueles liderados por Pablo Levenopán y Miguel Carrera contra el Salto.
Diciembre 15 a enero 22 de 1821: campaña del general Martín Rodríguez contra los indios pampas.
- 1822** **Marzo 6 a junio 1.** Viaje de Pedro Andrés García a Sierra de la Ventana.
- 1823** **Febrero.** Pedro Andrés García entrega su diario de viaje. Martín Rodríguez inicia los preparativos de una segunda expedición contra los indios del sur, de la que resulta la fundación del fuerte de la Independencia.

BIBLIOGRAFÍA CITADA Y FUENTES CONSULTADAS

1. Repositorios documentales

AHC: Archivo Histórico de Córdoba.

AHM: Archivo Histórico de Mendoza, Sección Colonial.

AGI: Archivo General de Indias (Sevilla).

AGN: Archivo General de la Nación (Buenos Aires).

Colección Mata Linares, Real Academia de la Historia (Madrid).

2. Abreviaciones

AECBA: Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires.

CODRHRP: Colección de Obras y Documentos Relativos a la Historia del Río de la Plata por Pedro de Angelis.

MET: Museo Etnográfico "Juan B. Ambrosetti", Buenos Aires.

3. Fuentes publicadas:

Amat y Juinent

1927 [1760]. Historia geographica é hidrographica con derrotero general correlativo al Plan de el Reyno de Chile que remite a Nuestro Monarca el Señor Don Carlos III, que Dios guarde, Rey de las Españas y de las Indias, su Gobernador y Capitán General D. Manuel de Amat y Juinent. *Revista Chilena de Historia y Geografía* 52 (56): 360-401.

Amigorena, José Francisco de

1969 [1780] Diario de la expedición que de orden del Exmo. señor virrey acabo de hacer contra los indios bárbaros peguenches, Mendoza, 1.4.1780. *CODRHRP* IV: 203-220. Buenos Aires: Plus Ultra.

Aguirre, Cristóbal de

1864 [1803]. Memorial del Procurador Síndico al Cabildo sobre establecer poblaciones al Sur. En Quesada, Vicente; Las fronteras y los indios (1). Documentos históricos. *La Revista de Buenos Aires* 5: 364-381.

Azara, Félix de

1847. *Memorias sobre el estado rural del Río de la Plata en 1801; demarcación de límites entre el Brasil y el Paraguay a últimos del siglo XVIII, é informes sobre varios particulares de la América meridional española. Escritos póstumos de don Félix de Azara*. Madrid: Imprenta de Sanchiz.

1943 [1847]. *Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata*. Buenos Aires: Bajel.

1969. *Viajes por la América meridional*. Madrid: Espasa Calpe.

1972 [1796]. Diario de un reconocimiento de las guardias y fortines que guarnecen la línea de frontera de Buenos Aires para ensancharla, por don Félix de Azara, capitán de navío de la Real Armada. *CODRHRP* VIII A: 107-163.

Barco Centenera, Martín del

1969 [1836]. *La Argentina o Conquista del Río de la Plata*. *CODRHRP* III: 17-420. Buenos Aires: Plus Ultra.

Cerro y Zamudio, José de

1972 [1802]. Diario que da don José Santiago de Cerro y Zamudio [...] formado en el viaje para el descubrimiento de camino sin cordillera, desde aquel reino a la ciudad de Buenos Aires. *CODRHRP* VIII A: 40-46. Buenos Aires: Plus Ultra.

1835 [1805]. Itinerario de un nuevo camino descubierto por el capitán retirado don José Santiago Cerro y Zamudio, desde la ciudad de Buenos Aires hasta la de San Agustín de Talca, capital de la provincia de Maule, en Chile. *CODRHRP* I: 11-19. Buenos Aires: Imprenta del Estado.

Charlevoix, François-Xavier de

1757. *Histoire du Paraguay*. Paris: Didot, Giffart et Nyon. 6 tomos.

Chiclana, Feliciano Antonio

1864 [1804]. Representación del Licenciado don Feliciano Antonio Chiclana. En Quesada, Vicente; Las fronteras y los indios (1). Documentos históricos. *La Revista de Buenos Aires* 5: 381-385.

Cruz, Luis de la

1969a [1835]. Viaje a su costa del Alcalde Provincial del muy Ilustre Cabildo de la Concepción de Chile, don Luis de la Cruz, desde el fuerte de Ballenar [...] hasta la ciudad de Buenos Aires [...]. *CODRHRP* II: 45-385. Buenos Aires: Plus Ultra.

1969b [1835]. Descripción de la naturaleza de los terrenos que se comprenden en los Andes poseídos por los Peguenches y los demás espacios hasta el río de Chadileubu, reconocidos por don Luis de la Cruz, Alcalde Mayor Provincial del Ilustre Cabildo de la Concepción de Chile. *CODRHRP* II: 401-436.

1969c [1835]. Tratado importante para el perfecto conocimiento de los Indios Peguenches, según el orden de su vida. *CODRHRP II*: 437-491.

Espiñeira, Pedro Angel de

1988 [1758]. Relación del viaje y misión a los pehuenches, 1758. En Pinto Rodríguez, Jorge; *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900. Un capítulo de historia fronteriza en Chile*: 233-249. Temuco: Universidad de la Frontera.

Esquivel Aldao, Francisco

1931. Relación diaria de la expedición que de orden del señor marqués de Sobremonte, Gobernador Intendente de la Provincia de Córdoba, se hizo de la ciudad de Mendoza [...] en auxilio de los Indios Pehuenches, nuestros amigos, contra las naciones bárbaras del sur, que confederadas hostilizan dicha provincia y las inmediatas por la parte del Sur, en la que fue de capitán comandante don Francisco de Aldao (1788 y 1792). *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, VIII: 318-337.

Falkner, Tomás

1935. *A Description of Patagonia and the Adjoining Parts of South America*. Chicago: Armann & Armann.

1969 [1835]. Descripción de Patagonia y de las partes adyacentes de la América meridional. *CODRHRP II*: 669-755.

Fernández, Jorge

1982. *Viaje desde Linares a las nacientes de los ríos Barrancas, Neuquén y Varvarco, por tierras de indios, efectuado en 1804 por el Capitán José Barros*. Neuquén: Archivo Histórico Provincial.

Fonck, Francisco

1900 [1792-1794]. *Libro de los diarios de Fray Francisco Menéndez, Predicador General Apostólico de la Regular Observancia de N.P. S. Francisco y expresidente de la Misión que tiene en ellas el colegio de Propaganda Fide de Santa Rosa de Ocopa que está en el valle de Jauja, Arzobispado de Lima*. Valparaíso: C.F. Niemeyer.

Garay, Juan de

1969 [1836]. Repartimiento de los indios de esta ciudad, hecho por el general Juan de Garay, en 1582. *CODRHRP III*: 474-480.

García, Pedro Andrés

1810. Diario del viaje a Salinas Grandes. *CODRHRP IV*: 295-391. 1969. Buenos Aires: Plus Ultra.

1811. Memoria sobre el arreglo de las campañas elevada a Cornelio de Saavedra. *CODRHRP IV*: 261-292. 1969. Buenos Aires: Plus Ultra.

1820. Informe sobre fronteras, 15.6.1820. En Barros, Alvaro. 1975. *Fronteras y territorios federales de las Pampas del Sur*. 67-73. Buenos Aires: Hachette.
1823. Informe de la expedición a la Sierra de la Ventana. *CODRHRP* IV: 409-671.
1969. Buenos Aires: Plus Ultra.

Havestadt, Bernardo

1988 [1777]. Chilidugu o tratado de la lengua chilena. En Pinto Rodríguez, Jorge; *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900. Un capítulo de historia fronteriza en Chile*: 255-282. Temuco: Universidad de la Frontera.

Hernández, Esteban

1972 [1806]. Diario de un viaje desde el fuerte de San Rafael del Diamante hasta el de San Lorenzo en las Puntas del Río Quinto por don Esteban Hernández. *CODRHRP* VIII A: 15-39. Buenos Aires: Plus Ultra.

Hernandez, Juan Antonio

1969. Diario que el capitán D. Juan Antonio Hernández ha hecho, de la expedición contra los indios teguelches, en el gobierno del señor D. Juan José de Vértiz, gobernador y capitán general de estas provincias del Río de la Plata, en 1° de octubre de 1770. *CODRHRP* IV: 107-145. Buenos Aires: Plus Ultra.

Las Casas, Diego de las y Ventura Echeverría

1969. Noticia individual de los caciques o capitanes penguinches y pampas que residen al sur, circunvecinos a las fronteras de la Punta del Sauce, Tercero y Saladillo, jurisdicción de la ciudad de Córdoba; como asimismo a la del Pergamino, Rozas y Ponzuelo de la capital de Buenos Aires y Santa Fe [...] por los maestros de campo Diego de las Casas y D. Ventura Echeverría, en la presente expedición y año de [17]79. *CODRHRP* IV: 194-203.

Lozano, Pedro

1873-1875. *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Buenos Aires: Imprenta popular. 5 tomos.

Llavallol, Jaime y Julián del Molino Torres

1972 [1807]. Examen crítico del diario de don Luis de la Cruz por una Comisión del Consulado de Buenos Aires y defensa del autor. *CODRHRP* VIII A: 55-81.

Mansilla, Lucio V.

1966. *Una excursión a los indios ranqueles*. Buenos Aires: Kapelusz. 2 tomos.

O'Higgins, Ambrosio

1941 [1767]. Descripción del Reyno de Chile, sus productos, comercio y habitantes; reflexiones sobre su estado actual, con algunas proposiciones relativas a la

reducción de los indios infieles y adelantamiento de aquellos dominios de Su Magestad. En Donoso, Ricardo. *El marqués de Osorno*: 430-444. Santiago de Chile.

O'Higgins, Tomás

1943 [1797]. Viaje del capitán D. Tomás O'Higgins, de orden del virrey de Lima, el marqués de Osorno. *Revista chilena de historia y geografía* 101: 30-82.

Olaverría, Miguel de

1846 [1594]. Informe de Don Miguel de Olaverría sobre el Reyno de Chile, sus Indios y sus guerras. En Gay, Claudio; *Historia Física y Política de Chile*, 6: Documentos sobre la historia, la estadística y la geografía de Chile: 13-54. Paris: Imprimerie de Maulde et Renou.

Pietas, Gerónimo

1846 [1729]. Noticia sobre las costumbres de los Araucanos (1). En Gay, Claudio; *Historia Física y Política de Chile*, 6: Documentos sobre la historia, la estadística y la geografía de Chile: 486-512. Paris: Imprimerie de Maulde et Renou.

Sáa y Faría, José Custodio de

1972 [1783]. Carta al marqués de Sobremonte, gobernador intendente de Córdoba, comentando el diario del reconocimiento del Río Negro por el piloto Basilio Villarino. Buenos Aires, 25.10.1783. *CODRHRP VIII B*: 1147-1150.

Sánchez Labrador, Joseph

1936. *Los Indios pampas, puelches, patagones*. Buenos Aires: Viau y Zona.

Schmidl, Ulrico

1995. *Viaje al Río de la Plata*. Buenos Aires: Nuevo Siglo.

Solano, Francisco (ed.)

1995. *Relaciones geográficas del Reino de Chile. 1756*. Santiago de Chile: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de historia de América (Madrid) y Universidad Internacional SEK.

Sourryère de Souillac, José

1972a [1805]. Descripción geográfica de un nuevo camino de la Gran Cordillera para facilitar las comunicaciones de Buenos Aires con Chile por J. Sourryère de Souillac, Maestro de Matemáticas de la Academia de Arquitectura Naval del Departamento del Ferrol, en el Reino de Galicia [...]. *CODRHRP VIII A*: 491-523.

1972b [1805]. Itinerario del camino desde la ciudad de San Agustín de Talca hasta la villa y puerto de la Nueva Bilbao, en la boca del Gran río de Maule. *CODRHRP VIII A*: 523-524.

1972c [1805]. Relación de un nuevo descubrimiento por el boquete del río Atuel, según la relación del indio José Santos Rodríguez, oriundo del pago de la Magdalena, jurisdicción de la capital de Buenos Aires, y lenguaraz de la ciudad de Mendoza. *CODRHRP VIII A*: 524-525.

1972d [1805]. Itinerario desde la ciudad de San Agustín de Talca, por la parte del norte, a la de Santiago de Chile y a Valparaíso, para que los carruajes de Buenos Aires pasen en derechura y sin tropiezos a dicho puerto. *CODRHRP* VIII A: 526-530.

1972e [1805]. Descripción de la provincia de Maule, en el reino de Chile. *CODRHRP* VIII A: 531-535.

1972f [1805]. Descripción geográfica de los campos de San Agustín de Talca. *CODRHRP* VIII A: 536-553.

1972g [1805]. Notas del proyecto para hacer navegable el río Claro desde la ciudad de San Agustín de Talca hasta el puerto de la Nueva Bilbao, a fin de que los efectos de Buenos Aires pasen al Mar Pacífico, casi sin riesgo alguno. *CODRHRP* VIII A: 520-522.

Undiano y Gastelú, Sebastián

1969 [1796]. Proyecto de traslación de las fronteras de Buenos Aires al Río Negro y Colorado. *CODRHRP* II: 503-512. Buenos Aires: Plus Ultra.

Vértiz, Juan José

1871 [1784]. Memoria del Virrey Juan José de Vértiz. Indios infieles. *Revista del Archivo General de Buenos Aires* III: 411-429.

Villarino, Basilio

1972 [1782]. Diario del piloto de la Real Armada don Basilio Villarino del reconocimiento que hizo del Río Negro en la costa oriental de Patagonia el año de 1782. *CODRHRP* VIII B: 969-1138. Buenos Aires: Plus Ultra.

4. Artículos, capítulos, libros

Aguirre, Susana

2007. Cambiando de perspectiva: cautivos en el interior de la frontera. *Mundo agrario* 13 (<http://www.mundoagrario.unlp.edu.ar/numeros/folder.2006-11-22.5328005731/aguirre>).

Alcamán, Eugenio

1997. Los mapuche-huilliche del Futahuillimapu septentrional: expansión colonial, guerras internas y alianzas políticas (1750-1792). *Revista de Historia Indígena* 2: 29-75.

Amselle, Jean-Loup

1990. *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot.

Anderson, Benedict

2002. *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris: La Découverte/Poche.

Arias, Fabián

2010. Las tierras, los ganados, los trabajadores... Una posible reconstrucción de las estancias reduccionales de la experiencia jesuítica bonaerense, 1740-1752. *Mundo Agrario* 10, 20 (<http://www.scielo.org.ar/pdf/magr/v10n20/v10n20a08.pdf>)

Axtell, James

1992. *Beyond 1492. Encounters in Colonial North America*. New York-Oxford: Oxford University Press; Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Bandieri, Susana

1993. Condicionantes históricos del asentamiento humano después de la ocupación militar del espacio. En Bandieri, S., Favaro, O. y M. Morinelli; *Historia de Neuquén*: 109-146. Buenos Aires: Plus Ultra.

Barr, Juliana

2007. *Peace came in the Form of a Woman. Indians and Spaniards in the Texas Borderlands*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Barrionuevo Imposti, Víctor

1986. *Historia de Río Cuarto*. Tomo I: *En la Época Hispánica y en la Independencia*. Córdoba: Impresión Carlos Firpo SRL.

Barth, Frederick

1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bechis, Martha

1984. *Interethnic relations during the period of Nation-State formation in Chile and Argentina: from Sovereign to Ethnic*. Ann Arbor: University Microfilms International.

1996. Estructura y procesos políticos de la agrupación borogana pampeana en un documento indígena inédito de 1830. *Cuadernos de Historia Regional* 19: 136-192.

1998. Prólogo. En Nacuzzi, Lidia; *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*: 9-14. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

2000. *Cuando los regalos no llegan, los jefes se ponen "verdes": una crisis en las expectativas de unos jefes boroganos en 1830, descrita por participantes*. Ponencia inédita presentada en el 4° Congreso Internacional de Antropología Social.

2003. Pampas, Serranos, Puelches y Aucas. A propósito del tratado de paz entre la Gobernación de Buenos Aires y el cacique tehuelche-serrano Cangapol (1740-1742). En González Coll, María Mercedes y Graciela Facchinetti; *En tierras*

australes. *Imágenes, problemáticas y discursos*: 31-64. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.

2004. A propósito de un documento puntano de 1710 en el que los vaqueros son unos caballeros asustados, los aucas respetan a las autoridades y los pampas-serranos son unos bárbaros asesinos. En Bechis, M. (comp.) *Terceras y cuartas Jornadas de Arqueología Histórica y de Contacto del Centro Oeste de la Argentina y Seminario de Etnohistoria*, 1: 13-34. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto.

2010a. La contribución de los amerindios a la creación de las nacionalidades argentina y chilena, un enfoque antropológico. En Bechis, Martha A.; *Piezas de etnohistoria y de antropología histórica*: 29-45. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

2010b. De hermanos a enemigos: los comienzos del conflicto entre los criollos republicanos y los aborígenes del área Arauco-pampeana, 1814-1818. En Bechis, Martha A.; *Piezas de etnohistoria y de antropología histórica*: 135-167. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

Beato, Guillermo

1986. La época colonial entre los años 1600 y 1750. En Assadourian, Sempat, Beato, Guillermo y José Carlos Chiaramonte; *Argentina: de la conquista a la independencia*: 117-277. Buenos Aires: Hyspamérica.

Bengoa, José

1985. *Historia del pueblo mapuche*. Santiago: Ediciones Sur.

2006. *La comunidad reclamada. Identidades, utopías y memorias en la sociedad chilena actual*. Santiago: Catalonia.

2007a. *El Tratado de Quilín. Documentos adicionales a la Historia de los antiguos mapuches del sur*. Santiago: Catalonia.

2007b. *Historia de un conflicto. Los mapuches y el Estado nacional durante el siglo XX*. Santiago: ed. Planeta.

2008. *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín*. Santiago: Catalonia (3ª. ed).

Beverina, Juan

1935. La "entrada general" a los indios proyectada por el virrey Cevallos en 1777. *Revista militar* 410: 437-452.

Biedma, José

1975 [1924, 1931]. *Crónicas militares. Antecedentes históricos sobre la campaña contra los indios*. Buenos Aires: EUDEBA.

Biedma, Juan M.

1997. *Crónica histórica del lago Nahuel Huapi*. Buenos Aires: Caleuche.

Bjerg, María

2007. Vínculos mestizos. Historias de amor y parentesco en la campaña de Buenos Aires en el siglo XIX. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* 30 (<http://www.scielo.org.ar/pdf/bihaar/n30/n30a03.pdf>).

Boccara, Guillaume

1998a. *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention de soi*. Paris: L'Harmattan (publicado en castellano en 2007 como *Los Vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Santiago: Línea Editorial IIAM/Ocho Libros Editores).

1998b. Dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza chilena del siglo XVI al siglo XVIII. En Pinto Rodríguez, Jorge (ed.). *Del discurso colonial al pro-indigenismo. Ensayos de historia latinoamericana*. Temuco: Universidad de la Frontera.

1999. Organisation sociale, guerre de captation et ethnogenèse chez les Reche-Mapuche à l'époque coloniale. *L'Homme* 150: 85-117.

2002. Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas. En Boccara, G. (ed.); *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas, siglos XVI-XX*: 47-82. Quito: Abya Yala/Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

2005. Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. *Memoria Americana* 13: 21-52.

Briones, Claudia

1988. Puertas abiertas, puertas cerradas. Algunas reflexiones sobre la identidad mapuche y la identidad nacional. *Cuadernos de Antropología* 2: 87-101.

1989. La identidad imaginaria: "Puro Winka parece la gente". *Cuadernos de Antropología* 3: 43-69.

2004. Construcciones de aboriginalidad en Argentina. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* 68 : 73-90.

2007. Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula rasa*. Bogotá-Colombia, 6: 55-83.

Briones, Claudia, Carrasco, Morita, Escolar, Diego y Diana Lenton

2000. El espíritu de la ley y la construcción jurídica del sujeto "pueblos indígenas". Ponencia presentada en el VI Congreso Argentino de Antropología Social, Simposio Relaciones Interétnicas e Identidad. Mimeo.

Briones, Claudia y Morita Carrasco

1996. Pulmarí. La esperanza mapuche bajo acoso judicial, en Briones, C. y Carrasco, M.; *La tierra que nos quitaron*. Buenos Aires: IWGIA/Asociación de Comunidades Aborígenes Lhaka Honhat.

2000. *Pacta sunt servanda. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina 1742-1878)*. Buenos Aires: IWGIA/Vinciguerra.

Brooks, James F.

2002. *Captives & Cousins. Slavery, Kinship, and Community in the Southwest Borderlands*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Bustos, Jorge, González, Stella Maris y Antonia Peronja

1994. Los tratados de paz como una de las manifestaciones de las relaciones interétnicas. El tratado con Yanquetruz, 1857. *Revista de la Escuela de Antropología* 2: 17-27.

Cabodi, Juan Jorge

1930. El reconocimiento de fronteras de Francisco Betzebe. *Primer Congreso de Historia de los Pueblos de la Provincia de Buenos Aires*: 25-55. La Plata: Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires.

Canals Frau, Salvador

1953. *Poblaciones indígenas de la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.

Caparrós, Martín

2005. *Ansay ó los infortunios de la gloria*. Buenos Aires: Seix Barral.

Capel, Horacio.

2005. El ingeniero militar Félix de Azara y la frontera americana como reto para la ciencia española. En *Tras las huellas de Félix de Azara (1742-1821). Jornadas sobre la vida y la obra del naturalista español Don Félix de Azara*: 83-132. Madrid: Fundación Biodiversidad/ Huesca: Diputación de Huesca.

Cardoso, Ciro y Héctor Pérez Brignoli

1984. *Historia económica de América Latina*. 3ª. ed. Barcelona: Grijalbo. 2 vols.

Cardoso de Olivera, Roberto

1998. Etnicidad, eticidad y globalización. En Bartolomé, Miguel A. y Alicia M. Barabas (coord.); *Autonomías étnicas y Estados nacionales*: 31-47. México: INAH.

Carlón, Florencia

2006. Políticas correctivas del comportamiento social indígena y formas de resistencia en las reducciones del Baradero, Tubichaminí y del Bagual (primeras décadas del siglo XVII). *Mundo agrario* 7, 13
(<http://www.scielo.org.ar/pdf/magr/v7n13/v7n13a06.pdf>).

Carretero, Andrés M.

1969. El viaje de Luis de la Cruz en 1806. *CODRHPRP* II: 9-40.

Casamiquela, Rodolfo

1965. Rectificaciones y ratificaciones. Hacia una interpretación definitiva del panorama etnológico de la Patagonia y área septentrional adyacente. *Cuadernos del Sur*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.

1985. *Bosquejo de una etnología de la provincia de Río Negro*. Viedma: Fundación Ameghino.

1995. *Bosquejo de una etnología de la provincia del Neuquén*. Buenos Aires: La Guillotina.

2007. *¿Qué pueblos indígenas poblaron la Patagonia y la Pampa? (Una explicación sintética para chicos y grandes)*. Carmen de Patagones: Legislatura de Río Negro.

Casanova Guarda, Holdenis

1996. La alianza hispano-pehuenche y sus repercusiones en el macro-espacio fronterizo sur andino (1750-1879). En Pinto Rodríguez, J. (ed.); *Araucanía y Pampas: un mundo fronterizo en América del Sur*. 72-92. Temuco: Universidad de la Frontera.

1998. La Araucanía colonial: discursos, imágenes y estereotipos (1550-1800). En Pinto Rodríguez, J. (ed.); *Del discurso colonial al proindigenismo. Ensayos de historia latinoamericana*: 43-84. Temuco: Universidad de la Frontera.

Casanueva, Fernando

1982. La evangelización periférica en el reino de Chile, 1667-1796. *Nueva Historia. Revista de historia de Chile* 5: 5-30.

1998. Indios malos en tierras buenas. Visión y concepción del mapuche según las élites chilenas del siglo XIX. En Pinto Rodríguez, J. (ed.), *Modernización, inmigración y mundo indígena. Chile y la Araucanía en el siglo XIX*: 55-131. Temuco: Universidad de la Frontera.

Clementi, Hebe

1987. *La frontera en América. Una clave interpretativa de la historia americana*. Buenos Aires: Leviatán. 4 vols.

1994. National Identity and the Frontier. En Weber, David y Jane Rausch (eds.); *Where Cultures Meet: Frontiers in Latin American History*: 141-150. Wilmington: Scholarly Resources Inc.

Colombato, Julio y Juan Carlos Pumilla

1996. *Clave de Sal. El Tesoro de Salinas Grandes: documentos sobre la implantación de la ganadería en la pampa. Siglos XVII y XVIII*. Santa Rosa: Instituto de Historia Regional, Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam.

Comadrán Ruiz, Jorge

1955. En torno al problema del indio en el Río de la Plata. *Anuario de Estudios Americanistas*, 12: 39-74.

Comando General del Ejército

1973. *Política seguida con el aborigen (1750-1819)*. Buenos Aires: Círculo Militar. 2 vols.

1974-1975. *Política seguida con el aborigen (1820-1852)*. Buenos Aires: Círculo Militar. 3 vols.

Correa, Martín y Eduardo Mella

2010. *Las razones del illkun/enojo. Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*. Santiago: LOM Ediciones/Observatorio de derechos de los pueblos indígenas.

Crivelli Montero, Eduardo

1991. Malones, ¿saqueo o estrategia? El objetivo de las invasiones de 1780 y 1783 a la frontera de Buenos Aires. *Todo es Historia* 283: 6-32.

1994. Araucanos en las pampas. *Todo es Historia* 323: 9-32.

1995. Estacionalidad y sistema de asentamiento indígena en la Pampa bonaerense durante la etapa ecuestre. En Rochietti, Ana María (comp.); *Primeras jornadas de investigadores en arqueología y etnohistoria del Centro-Oeste del país*: 69-81. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto.

De Jong, Ingrid

2002. Indio, nación y soberanía en la cordillera norpatagónica: fronteras de la inclusión y la exclusión en el discurso de Manuel José Olascoaga. En Nacuzzi, L. (comp.); *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y Patagonia*: 159-201. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

2005. Identidades mestizadas, identidades escindidas: el proceso de etnogénesis entre los indios amigos de la frontera bonaerense (1860-1880). *Actas del VI Congreso Internacional de Etnohistoria*.

2010. "Indios Amigos" en la frontera: vías abiertas y negadas de incorporación al estado nacional (Argentina, 1850-1880). En Escobar Ohmstede, Antonio, Falcón, Romana y Raymond Buve (comps.); *La arquitectura histórica del poder: Naciones, nacionalismo y estados en América Latina. Siglos XVIII, XIX y XX*: 157-188. México: El Colegio de México/CEDLA.

2011. Funcionarios de dos mundos en un espacio liminal: los "Indios Amigos" en la frontera de Buenos Aires (1856-1866), *TEFROS* 9 (1 y 2)
(<http://www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista/vol9n1P11/cuadernos/deJong.pdf>).

Delrío, Walter

2002. Indios amigos, salvajes o argentinos. Procesos de construcción de categorías sociales en la incorporación de los pueblos originarios al Estado-nación (1870-1885). En Nacuzzi, L. (comp.); *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y Patagonia*: 203-245. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

2010. *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Díaz, Raúl

1996. Introducción: la problemática, el método y la direccionalidad del proyecto. *Defensa y reivindicación de tierras indígenas, Informe final, Proyecto especial de investigación y extensión UNC-APDH: 12-26*. Neuquén: UNC-APDH.

Dumont, Louis

1997. *Groupes de filiation et alliance de mariage. Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*. Paris: Gallimard.

Durán, Víctor

1994. Las poblaciones indígenas del sur mendocino durante los siglos XVI y XVII. *Anales de Arqueología y Etnología* 46/47: 9-40.

1996. La araucanización de las poblaciones indígenas del sur mendocino (siglos XVIII y XIX). *Anales de Arqueología y Etnología* 48/49 :31-55.

Duvernay-Bolens, Jacqueline

1995. *Les Géants patagons. Voyage aux origines de l'homme*. Paris: Michalon.

Erize, Esteban

1989. *Mapuche*. Buenos Aires: Yapun. 3ª. ed. 6 tomos.

Escalada, Federico

1949. *El complejo "tehuelche". Estudios de etnografía patagónica*. Buenos Aires: Coni.

Escolar, Diego

2000. Identidades emergentes en la frontera argentino-chilena. Subjetividad y crisis de soberanía en la población andina de la provincia de San Juan. En Grimson, Alejandro (comp.); *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro: 256-277*. Buenos Aires: Ciccus/La Crujía.

2007. *Los dones étnicos de la Nación: identidades huarpe y modos de producción de la soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.

Escolar, Diego, Delrío, Walter y Marisa Malverstitti

2010. Criminalización y distorsión de las demandas indígenas en Argentina. La construcción mediática del pueblo mapuche como no originario. *Journal de la Société des Américanistes*, 96/1 (<http://jsa.revues.org/index11404.html>).

Espejo, Juan Luis

1913. La provincia de Cuyo invadida por los indios en 1658. *Revista chilena de historia y geografía* 10: 209-224.

1952. *La Provincia de Cuyo del Reino de Chile*. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Medina. 2 tomos.

Fernández, Jorge

1998. *Historia de los indios ranqueles. Orígenes, elevación y caída del cacicazgo ranquelino en la pampa central (siglos XVIII y XIX)*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.

Florescano, Enrique y Tulio Halperín Donghi

1973. *Tierras nuevas, expansión territorial y ocupación del suelo en América (siglos XVI-XIX)*. México: El Colegio de México.

Foester, Rolf y Jorge Iván Vergara

1996. ¿Relaciones interétnicas o relaciones fronterizas? *Revista de Historia Indígena* 1: 9-33.

Furlong, Guillermo, S.J.

1938. *Entre los pampas de Buenos Aires*. Buenos Aires: Talleres gráficos San Pablo.

Gallo, Ezequiel

1984. La gran expansión económica y la consolidación del régimen conservador liberal, 1875-1890. En Gallo, E. y R. Cortés Conde; *La república conservadora*. Buenos Aires: Paidós.

Garavaglia, Juan Carlos

1999a. *Pastores y labradores de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ed. de la Flor.

1999b. Un siglo de estancias en la campaña de Buenos Aires: 1751 a 1853. En *Hispanic American Historical Review* 79 (4) : 703-734.

2003. Frontières des Amériques ibériques. *Annales. Histoire, Sciences sociales* 5: 1041-1048.

García de León, Antonio

1998. Identidades. En Bartolomé, Miguel A. y Alicia M. Barabas (coord.); *Autonomías étnicas y Estados nacionales*: 333-339. México: INAH.

García de Loydi, Ludovico

1968. El cabildo eclesiástico de Buenos Aires. Su gravitación en la vida ciudadana. *Investigaciones y Ensayos* 5: 289-316.

Gelman, Jorge

1997. *Un funcionario en busca del estado. Pedro Andrés García y la cuestión agraria bonaerense, 1810-1822*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Gibson, Charles

1978. Conquest, Capitulation, and Indian Treaties. *Hispanic American Historical Review* 83 (1): 1-15.

Ginóbili, María Elena

1996. La cautiva: clave del mestizaje biológico y cultural en la zona fronteriza. En Pinto Rodríguez, J. (ed.); *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en América del Sur*. 134-145. Temuco: Universidad de la Frontera.

Godelier, Maurice

1996. *L'énigme du don*. Paris: Fayard.

González Coll, María Mercedes

1996. Frontera, cultura de contacto. ¿Coexistencia equilibrada o conflicto encubierto? En Pinto Rodríguez, J. (ed.); *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en América del Sur*. 114-133. Temuco: Universidad de la Frontera.

Gotta, Claudia

1993. Una aproximación histórica al problema del ganado como *moneda* en norpatagonia, siglos XVIII-XIX. *Anuario del IEHS* 8: 13-26.

Graciano, Osvaldo Fabián

2001. Osvaldo Barsky y Jorge Gelman. Historia del agro argentino. Desde la conquista hasta fines del siglo XX (Comentario bibliográfico). *Mundo Agrario* 3 (<http://mundoagrarioold.fahce.unlp.edu.ar/nro3/Barsky.htm>).

Gregorio-Cernadas, Maximiliano

1998. Crítica y uso de las fuentes históricas relativas a la diplomacia indígena en la Pampa durante el siglo XIX. *Memoria Americana* 7: 61-89.

Gruzinski, Serge

1999. *La pensée métisse*. Paris: Fayard.

Guber, Rosana

1995. De la etnia a la nación. *Cuadernos de Antropología social* 8: 61-80.

Gutiérrez, Guillermo

2003. *Patagonia, ¿una región sin realidad? Resignificación de un ecosistema desde la economía y la política. Proceso histórico, consecuencias y riesgos*. Córdoba: Seminario Iberoamericano de Estudios Socioeconómicos (SIESE) Manuel Ugarte (<http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/g/gutierrez/patagonia.pdf>).

Guy, Donna y Thomas E. Sheridan

1998. *Contested Ground. Comparative Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire*. Tucson: University of Arizona Press.

Halperin Donghi, Tulio

1963. La expansión ganadera en la campaña de Buenos Aires (1810-1852). *Desarrollo Económico* 3 (1, 2): 57-110.

2005 [1980]. Una Nación para el Desierto Argentino. Buenos Aires: Prometeo.

Harrington, Tomás

1946. Contribución al estudio del indio Gününa Küne. *Revista del Museo de La Plata* (nueva serie) 2, Antropología 14: 237-275. La Plata: Instituto del Museo.

1968 [1911-36] Toponimia del Gününa Küne. *Investigaciones y Ensayos* 5: 331-362. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

Hernández Ascencio, Raúl

2003. Caciques, jesuitas y chamanes en la frontera sur de Buenos Aires, 1740-1753. *Anuario de Estudios Americanos* 60, 1: 77-108

(<http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/view/169/173>)

Hirsch, Silvia M.

2000. Misión, región y nación entre los guaraníes de Argentina. Procesos de integración y de re-etnización en zonas de frontera. En Grimson, Alejandro (comp.); *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro: 278-298*. Buenos Aires: Ciccus/La Crujía.

Hux, Meinrado

1993. *Caciques puelches, pampas y serranos*. Buenos Aires: Marymar.

Iglesias, Miriam

2000. Las misiones jesuitas al sur del río Salado y la frontera bonaerense en el siglo XVIII. En Negro, Sandra y Manuel María Marzal; *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial: 167-172*. Quito: Abya Yala/PUCP.

Irurtia, María Paula

2002. La visión de los indios respecto de los "cristianos" y "huincas" en el norte de la Patagonia, siglos XVIII y XIX. En Nacuzzi, L. (comp.); *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y Patagonia: 247-285*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

2007. Intercambio, novedad y estrategias: las misiones jesuíticas del sur desde la perspectiva indígena. *Revista de Antropología Social* 11: 137-169.

2008. El cacicazgo en la región pampeana-norpatagónica argentina a mediados del siglo XVIII. La actuación de los caciques en torno a la instalación de las misiones jesuíticas. *Anthropologica* 26, 26: 199-228

(<http://www.scielo.org.pe/pdf/anthro/v26n26/a09v26n26.pdf>).

2010. El avance de la frontera. La visión indígena respecto de los blancos en Pampa y Patagonia en el siglo XIX. En Lucaioli, C. y L. Nacuzzi (comps.); *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología: 205-249.

Jara, Alvaro

1981. *Guerra y sociedad en Chile. La transformación de la guerra de Arauco y la esclavitud de los indios*. Santiago: Editorial Universitaria. 2ª. ed.

Jelin, Elizabeth

2000. Epílogo II. Fronteras, naciones, género. Un comentario. En Grimson, Alejandro (comp.), *Fronteras, naciones e identidades, La periferia como centro*: 333-346. Buenos Aires: Ciccus/La Crujía.

Jiménez, Juan Francisco

1997a. Guerras intertribales, guerras coloniales y conservación del poder entre los pehuenche de Malargüe. La jefatura de Ancán Amún (1779-1787). Ponencia inédita presentada en las VI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia de Santa Rosa, La Pampa.

1997b. Guerras inter-tribales y economía en la cordillera de los Andes (1769-17998). El impacto de los conflictos sobre la economía de los pehuenches de Malargüe. *Revista Frontera* 16: 41-51.

1998. De males y armas de fuego. Guerras intra-étnicas y transformaciones en la tecnología bélica en Araucanía y las Pampas (1818-1830). En Villar, Daniel (ed.), Jiménez, J.F. y S. Ratto; *Relaciones Interétnicas en el Sur bonaerense 1810-1830*: 47-77. Bahía Blanca: Depto. de Humanidades (Univ. Nac. del Sur) e Instituto de Estudios Histórico-Sociales (Univ. Nac. del Centro de la Pcia. de Buenos Aires).

Koessler-Ilg, Bertha

1996. *Cuentan los araucanos*. Buenos Aires y Santiago: Nuevo Extremo/Mundo.

Kradolfer, Sabine

2011. *Quand la parenté impose, le don dispose. Organisation sociale, don et identité dans les communautés mapuche de la province de Neuquén (Argentine)*. Bern: Peter Lang.

Kradolfer, Sabine y Pedro Navarro Floria

2006. De la difficulté de remettre en question les mythes fondateurs d'une nation. *Carnets de bord en sciences humaines* n° 12 (http://www.unige.ch/ses/socio/carnets-de-bord/revue/pdf/12_123.pdf).

Lacoste, Pablo

1998. *Sistema pehuenche. Frontera, sociedad y caminos en los Andes Centrales Argentino Chilenos (1658-1997)*. Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza y Universidad Nacional de Cuyo.

Latcham, Ricardo E.

1929. Los indios de la cordillera y la pampa en el siglo XVI. *Revista chilena de historia y geografía* 62 (66): 250-281.

1930. Los indios de la cordillera y la pampa en el siglo XVI (continuación). *Revista chilena de historia y geografía* 65 (69): 225-263.

Lázaro Avila, Carlos

1997. *Las fronteras de América y los "Flandes Indianos"*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

1998. Parlamentos de paz en la Araucanía y las Pampas: una visión comparativa (1694-1820). *Memoria Americana* 7: 29-60.

1999. Conquista, control y convicción: el papel de los parlamentos indígenas en México, el Chaco y Norteamérica. *Revista de Indias* 49 (217): 645-673.

Lazzari, Axel

2012. Emergence in Re-emergent Indians : Parahistory of Re-emergent Rankülche Indigenous People. *Revista Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. Dossier "Questions du temps présent" (<http://nuevomundo.revues.org/64024#bodyftn4>).

Lazzari, Axel y Lenton, Diana

2000. Etnología y nación: facetas del concepto de araucanización. *Avá, Revista de Antropología*, 1. Posadas: Universidad Nacional de Misiones /CONICET, (http://www.ceppas.org/gajat/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=88).

Le Goff, Jacques

1988. *Histoire et Mémoire*. Paris: Gallimard (col. Folio Histoire).

León Solís, Leonardo

1982. La corona española y las guerras intestinas entre los indios de Araucanía, Patagonia y las Pampas, 1760-1806. *Nueva Historia, revista de historia de Chile* 5: 31-67.

1986. Las invasiones indígenas contra las localidades fronterizas de Buenos Aires, Cuyo y Chile, 1700-1800. *Boletín Americanista* 36: 75-104.

1989-1990. Comercio, trabajo y contacto fronterizo en Chile, Cuyo y Buenos Aires, 1750-1800. *Runa* 19: 177-221.

1990. El malón de Curiñamcu. El surgimiento de un cacique araucano, 1764-1767. *Revista Propositiones* 19: 18-43. Santiago.

1991. *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.

- 1995-1996. Conflictos de poder y guerras tribales en Araucanía y las Pampas: la batalla de Tromen (1774). *Historia* 29: 185-233.
1998. Guerras pehuenche-huilliche en Araucanía y las Pampas, 1760-1765. *Historia* 31: 113-145.
2001. *Los señores de la cordillera y las pampas: los pehuenches de Malalhue 1770-1800*. Mendoza: Universidad de Congreso.
2006. Parlamentos y afuerinos en la frontera mapuche del río Bío-Bío (Chile), 1760-1772. *Fronteras de la historia* 11: 87-119.

Levaggi, Abelardo

- 1989-1990. Una institución chilena trasplantada al Río de la Plata: el "capitán de amigos". *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* XIII: 99-107. Valparaíso.
1993. Los tratados entre la Corona y los indios, y el plan de conquista pacífica. *Revista Complutense de Historia de América* 19: 81-91.
1995. Tratados entre la Corona y los indios de la frontera sur de Buenos Aires, Córdoba y Cuyo. *Memorias del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*: 695-764. México: IIHDI.
2000. *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (siglos XVI-XIX)*. Buenos Aires: Universidad del Museo Social Argentino.
2002. *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América. Historia de los tratados entre la Monarquía española y las comunidades aborígenes*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Levi, Giovanni

1996. Sobre microhistoria. En Burke, Peter (ed.). *Formas de hacer Historia*: 119-143. Madrid: Alianza.

Lienhard, Martin

1998. El cautiverio colonial del discurso indígena: los testimonios. En Pinto Rodríguez, J. (ed.); *Del discurso colonial al proindigenismo. Ensayos de historia latinoamericana*: 9-28. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.

Lorandi, Ana María y Mercedes del Río

1992. La etnohistoria. Etnogénesis y transformaciones sociales andinas. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Lucena Giraldo, Manuel

1996. El reformismo de frontera. En Guimerá, Agustín (ed.); *El reformismo borbónico*: 265-275. Madrid: Alianza Universidad.

Maalouf, Amin

1998. *Les identités meurtrières*. Paris: Grasset.

Mandrini, Raúl

1984. *Indígenas y fronteras. Los araucanos de las pampas en el siglo XIX*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

1985. La sociedad indígena en las pampas en el siglo XIX, en Lischetti, Mirta (comp.); *Antropología*: 205-230. Buenos Aires: EUDEBA.

1986. La agricultura indígena en la región pampeana y sus adyacencias (siglos XVIII-XIX). *Anuario IEHS* 1: 11-43.

1987. Desarrollo de una sociedad indígena pastoril en el área interserrana bonaerense. *Anuario IEHS* 2: 71-98.

1991a. Procesos de especialización regional en la economía indígena pampeana (S. XVIII-XIX): el caso del suroeste bonaerense. *Boletín Americanista* 41: 113-136.

1991b. Frontera y relaciones fronterizas en la historiografía argentino-chilena. A propósito de un reciente libro de Sergio Villalobos. *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas Dr. Emilio Ravignani*, 3: 139-145.

1993. Las transformaciones en la economía indígena bonaerense (ca. 1600-1820), en Mandrini, R. y Andrea Reguera (comps.); *Huellas en la tierra. Indios, agricultores y hacendados en la pampa bonaerense.*: 45-74. Tandil: IEHS.

1994. ¿Sólo de caza y robos vivían los indios? Los cacicatos pampeanos del siglo XIX, *Siglo XIX* 15: 5-24.

2003. Guerra y paz en la frontera bonaerense durante el siglo XVIII. *Ciencia Hoy* 4, (23): 26-35.

2006. *Vivir entre dos mundos. Las fronteras del sur de la Argentina. Siglos XVIII y XIX*. Buenos Aires: Taurus.

2008. *La Argentina aborígen. De los primeros pobladores a 1910*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Mandrini, Raúl y Sara Ortelli

1992. *Volver al país de los araucanos*. Buenos Aires: Sudamericana.

Marfany, Roberto

1938. Fronteras con los indios en el sud y fundación de pueblos. En Levenne, Ricardo; *Historia de la Nación Argentina*, 4: 443-480. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

1940a. La colonización en los orígenes. En Levenne, Ricardo; *Historia de la Provincia de Buenos Aires y formación de sus pueblos*, 1: 33-46. La Plata: Taller de impresiones oficiales.

1940b. La lucha con los indios en la época colonial. En Levenne, Ricardo; *Historia de la provincia de Buenos Aires y formación de sus pueblos*, 1: 121-135. La Plata: Taller de impresiones oficiales.

1944. La guerra con los indios nómadas. En Levenne, Ricardo; *Historia de la Nación Argentina*, 6:1041-1086. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

Martínez Sarasola, Carlos

1992. *Nuestros paisanos los indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina*. Buenos Aires: Emecé.

2010. *De manera sagrada y en celebración. Identidad, cosmovisión y espiritualidad en los pueblos indígenas*. Buenos Aires: Biblos.

Martínez Sierra, Ramiro

1975. *El mapa de las pampas*. Buenos Aires: Dirección Nacional del Registro Oficial. 2 tomos.

Mayo, Carlos

1985. El cautiverio y sus funciones en una sociedad de frontera. *Revista de Indias* 45 (175): 235-243.

1988. Sobre peones, vagos y malentretidos: el dilema de la economía rural rioplatense durante la época colonial. *Anuario IEHS* 2: 25-32.

1995. *Estancia y sociedad en la pampa, 1740-1820*. Buenos Aires: Biblos.

Mayo, Carlos y Amalia Latrubesse

1993. *Terratenientes, soldados y cautivos: la Frontera (1736-1815)*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.

Mazzanti, Diana Leonis

1993. Control del ganado caballar a mediados del siglo XVIII en el territorio indio del sector oriental de las serranías de Tandilia. En Mandrini, Raúl y Andrea Reguera (comps.); *Huellas en la tierra. Indios, agricultores y hacendados en la pampa bonaerense*: 75-89. Tandil: IEHS.

Méndez Beltrán, Luz María

1982. La organización de los parlamentos de indios en el siglo XVIII. En Villalobos, S.; *Relaciones fronterizas en la Araucanía*: 107-173. Santiago: Universidad Católica de Chile.

Merrel, James H.

1999. *Into the American Woods. Negotiators on the Pennsylvania Frontier*. New York/London: W.W. Norton & Company, Inc.

Micheli, Catalina Teresa

1999. Aportes documentales al conocimiento de la conformación étnica y social de los indígenas del sur de San Luis y zonas vecinas (fin del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII). En Tamagnini, Marcela (comp.); *Segundas Jornadas de Investigadores en Arqueología y Etnohistoria del Centro-Oeste del País*: 187-196. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto.

Míguez, Eduardo José

2003. *Mediación social en la frontera. La región pampeana, 1840-1874*. Manuscrito inédito.

Miranda Borelli, José

1984. Tratados de paz realizados con los indígenas en la Argentina (1597-1875). *Suplemento antropológico* 19 (2): 233-284.

Mollo, Norberto y Ennio Vignolo

2010. Contribuciones del diario de viaje de Justo Molina a la toponimia aborigen del Norte neuquino. *Sociedades de paisajes áridos y semi-áridos* III (<http://issuu.com/nmollo/docs/justomolinaylatoponimiaaborigendelnorteneuquino>).

Moncaut, Carlos Antonio

1981. *Reducción jesuítica de Nuestra señora de la Concepción de los Pampas, 1740-1753*. La Plata: Ministerio de Economía de la Provincia de Buenos Aires.

Morales Guiñazú, Fernando

1938. *Primitivos habitantes de Mendoza (Huarpes, puelches, pehuenches y aucas, su lucha, su desaparición)*. Mendoza: Best hermanos.

Moutoukias, Zacarias

1988. *Contrabando y control colonial en el siglo XVII. Buenos Aires, el Atlántico y el espacio peruano*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Murray, David

1991. *Forked Tongues. Speech, Writing and Representation in North American Indian Texts*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Nacuzzi, Lidia

1998. *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires. Sociedad Argentina de Antropología.

2002a. Los grupos, los nombres, los territorios y los blancos: historia de algunos nombres étnicos. En Boccara, Guillaume (ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas, siglos XVI-XX*. Quito. Ed. Abya-Yala e Instituto Francés de Estudios Andinos.

2002b. Francisco de Viedma, un "cacique blanco" en tierra de indios. En Nacuzzi, L. (comp.); *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y Patagonia*: 25-64. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

2010. Introducción. En Lucaioli, Carina P. y Lidia Nacuzzi (comps.), *Fronteras, espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*: 7-19. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

Navarro Floria, Pedro

1994. *Ciencia y política en la región norpatagónica: el ciclo fundador (1779-1806)*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.
1996. Ciencia y política en la región norpatagónica: del abordaje ilustrado a la ocupación militar (1779-1879). En Pinto Rodríguez, Jorge (ed.); *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en América del Sur*: 93-101. Temuco: Universidad de la Frontera.
1998. Ciencia de frontera y mirada metropolitana: las ciencias del hombre ante los indios de la Araucanía, las Pampas y la Patagonia (1779-1829). *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 17: 115-143.
- 1999a. *Manuel Belgrano y el Consulado de Buenos Aires, cuna de la Revolución (1790-1806)*. Buenos Aires: Instituto Nacional Belgraniano. 3ª. ed.
- 1999b. Un país sin indios. La imagen de la Pampa y la Patagonia en la geografía del naciente Estado argentino. *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales* 51 (<http://www.ub.edu/geocrit/sn-51.htm>).
- 1999c. "Formar patria a hombres que no la tienen". Pedro Andrés García, entre la frontera colonial y la política de conquista. *Revista Complutense de Historia de América* 25: 253-280.
2000. La mirada de la "vanguardia capitalista" sobre la frontera pampeano-patagónica: Darwin (1833-34), Mac Cann (1847), Burmeister (1857). *Saber y Tiempo* 10.
- 2002a. El discurso parlamentario sobre la frontera indígena del sur en la época de la secesión de Buenos Aires (1853-1861): conflictos y desarmonías. *Investigaciones y Ensayos* 52: 253-309.
- 2002b. El *desierto* y la cuestión del territorio en el discurso político argentino sobre la frontera Sur. *Revista Complutense de Historia de América* 28: 139-168.
2005. La conquista de la memoria. La historiografía sobre la frontera sur argentina durante el siglo XIX. *Universum* 20 (1): 88-111.

Néspolo, Eugenia

2007. Las misiones jesuíticas bonaerenses del siglo XVIII, ¿una estrategia político-económica indígena? *Tefros* 5, 1 (<http://www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista/v5n1i07/paquetes/nespolo.pdf>).

Obregón Iturra, Jimena Paz y José Manuel Zavala Cepeda

2009. Abolición y persistencia de la esclavitud indígena en Chile colonial: estrategias esclavistas en la frontera araucano-mapuche. *Memoria Americana* 17 (1), pp. 7-31.

Ortelli, Sara

1996. La "araucanización" en las pampas: ¿realidad histórica o construcción de los etnólogos? *Anuario del IEHS* 11: 203-225.

Pagden, Anthony

1982. *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Palermo, Miguel Angel

1986. Reflexiones sobre el llamado "complejo ecuestre" en la Argentina. *Runa* XVI: 157-178.

1988. La innovación agropecuaria entre los indígenas pampeano-patagónicos. Génesis y procesos. *Anuario IEHS* 3: 43-90.

1991. La compleja integración hispano-indígena del sur argentino y chileno durante el período colonial. *América Indígena* 51 (1): 153-192.

1992. Documentos del Archivo General de Indias en el Museo Etnográfico. Catálogo y fichero analítico. *Cuadernos de trabajo* 1. Buenos Aires: Museo Etnográfico "Juan B. Ambrosetti".

1994. El revés de la trama. Apuntes sobre el papel económico de la mujer en las sociedades indígenas tradicionales del sur argentino. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 3: 63-90.

2000. A través de la frontera. Economía y sociedad indígenas desde el tiempo colonial hasta el siglo XIX. En Tarragó, Myriam N. (dir.); *Los pueblos originarios y la conquista*: 343-382. Col. Nueva Historia Argentina I. Buenos Aires: Sudamericana.

Pastor, Reynaldo A.

1942. *La guerra con el indio en la jurisdicción de San Luis*. Buenos Aires: Sociedad de Historia Argentina.

Payàs, Gertrudis e Iciar Alonso

2009. La mediación lingüística institucionalizada en las fronteras hispano-mapuche e hispano-árabe: ¿un patrón similar? *Historia* 42, 1: 185-201.

Paz, Ricardo (dir.)

s/f. *Mapuches del Neuquén*. Buenos Aires: Luz Editora.

Pelagatti, Oriana Inés

2006. Política y religión en la frontera sur de Mendoza. Fray Francisco Inalicán. 1805-1822. En Ayrolo, Valentina (comp.); *Estudios sobre clero iberoamericano, entre la independencia y el Estado nación*: 73-92. Salta: Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología.

Pelliza, Mariano A.

1887. *El país de las pampas. Descubrimiento, población y costumbres*. Buenos Aires: Félix Lajouane.

Pinto Rodríguez, Jorge

1998. La Araucanía, 1750-1850. Un mundo fronterizo en Chile a fines de la Colonia y comienzos de la República. En Pinto Rodríguez, J. (ed.); *Modernización, inmigración y mundo indígena. Chile y la Araucanía en el siglo XIX*: 9-54. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.

2000. *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. Santiago: Instituto de Estudios Avanzados (IDEA), Universidad de Santiago de Chile.

Pinto Rodríguez, Jorge (ed.)

1996. *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en América del Sur*. Temuco: Universidad de la Frontera.

Pinto Rodríguez, Jorge, Casanova Guarda, Holdenis, Uribe Gutiérrez, Sergio y Mauro Matthei

1988. *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900. Un capítulo de historia fronteriza en Chile*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.

Poutignat, Philippe y Jocelyne Streiff-Fenart

1995. *Théories de l'ethnicité*. Paris: PUF.

Prado, Manuel (Comandante)

1907. *La guerra al malón*. Buenos Aires: Biblioteca Clásica Americana.

1935. *Conquista de la pampa. Cuadros de la guerra de frontera (1876-1883)*. Buenos Aires: Círculo Militar.

Pratt, Mary Louise

1997. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Prieto, María del Rosario

1989. La frontera meridional mendocina durante los siglos XVI y XVII. *Xama* 2: 117-131.

1997-1998. Formación y consolidación de una sociedad en un área marginal del Reino de Chile: la Provincia de Cuyo en el siglo XVII. *Anales de Arqueología y Etnología* 52-53: 17-366.

Quesada, Vicente

1864. Las fronteras y los indios (Buenos Aires). Apuntes históricos. *La revista de Buenos Aires* V: 29-52.

1865. Las fronteras y los indios. Apuntes históricos II. *La Revista de Buenos Aires* VI: 39-64.

Quijada, Mónica

1998. Ancestros, ciudadanos, piezas de museo. Francisco P. Moreno y la articulación del indígena en la construcción nacional argentina. *EIAL* 9, 2: 21-46.

1999. La *ciudadanización* del "indio bárbaro". Políticas oficiales y oficiosas hacia la población indígena de la pampa y la Patagonia, 1870-1920. *Revista de Indias* LIX, 217: 675-704.

- 2000a. El paradigma de la homogeneidad. En Quijada, M., Bernard, Carmen y Arnd Schneider; *Homogeneidad y nación, con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*: 15-55. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- 2000b. Indígenas: violencia, tierras y ciudadanía. En Quijada, Bernard y Schneider; *ídem*: 57-92.
- 2000c. Imaginando la homogeneidad: la alquimia de la tierra. En Quijada, Bernard y Schneider; *ídem*: 179-217.

Radovitch, Juan Carlos y Alejandro O. Balazote

1992. El pueblo mapuche en la actualidad. En Radovitch, J. C y A. Balazote; *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*: 159-186. Buenos Aires: CEAL.

Ratto, Silvia

1994. Indios Amigos e Indios Aliados. Orígenes del "Negocio Pacífico" en la Provincia de Buenos Aires (1829-1832). *Cuadernos del Instituto Ravignani* 5.
1995. *La conformación de un sistema interétnico en la frontera bonaerense (1832-1852)*. Ponencia presentada en las V Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia, Montevideo.
1998. Relaciones interétnicas en el Sur bonaerense, 1810-1830. Indígenas y criollos en la conformación del espacio fronterizo. En Villar, D. (ed.), Jiménez, J.F. y S. Ratto; *Relaciones inter-étnicas étnicas en el Sur bonaerense 1810-1830*: 19-46. Bahía Blanca: Dpto. de Humanidades (Univ. Nac. del Sur) e Instituto de Estudios Histórico-Sociales (Univ. Nac. del Centro de la Pcia. de Buenos Aires).
- 2003a. Una experiencia fronteriza exitosa: el Negocio Pacífico de Indios en la Provincia de Buenos Aires, 1829-1853. *Revista de Indias* 227: 191-222.
- 2003b. *La frontera bonaerense (1810-1828): espacio de conflicto, negociación y convivencia*. La Plata: Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires Dr. Ricardo Levenne.
2005. Caciques, autoridades fronterizas y lenguaraces: intermediarios culturales e interlocutores válidos en Buenos Aires (primera mitad del siglo XIX). *Mundo Agrario* 10 (<http://www.mundoagrario.unlp.edu.ar/numeros/numero10/atdocument.2005-12-19.7845716676/view>).
2007. *Indios y cristianos. Entre la guerra y la paz en las fronteras*. Buenos Aires: Sudamericana.

Rex González, Alberto y José A. Pérez,

1993. *Argentina indígena: vísperas de la conquista*. Buenos Aires: Paidós (Colección Historia Argentina I).

Richter, Daniel K.

2003. *Facing East from Indian Country. A Native History of Early America*. Cambridge: Harvard University Press.

Romero, Luis Alberto (coord.)

2004. *La Argentina en la escuela. La idea de nación en los textos escolares*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Rosas, Juan Manuel de

1995. *Gramática y diccionario de la lengua pampa (pampa-ranquel-araucano)*. Buenos Aires: Theoria.

Roulet, Florencia

1998. ¿Quiénes son los “pueblos indígenas”? Algunas reflexiones sobre el trasfondo político de un problema de definición. *Taller. Revista de Sociedad, Cultura y Política* 3 (7): 24-52.

1999-2001. De cautivos a aliados: los “Indios Fronterizos” de Mendoza (1780-1806). *Xama* 12-14: 199-239.

2002. Guerra y diplomacia en la frontera de Mendoza: la política indígena del Comandante José Francisco de Amigorena (1779-1799). En Nacuzzi, Lidia R. (comp.); *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y Patagonia (siglos XVIII y XIX)*: 65-117. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

2003. Ojos de exiliado. Notas al margen de una lectura de las Memorias de Manuel Baigorria. *Investigaciones y Ensayos* 53: 265-300.

2004. Una mirada desde el exilio. Imágenes del indio en las Memorias de Manuel Baigorria. En Bechis, Martha (comp.); *Terceras y Cuartas Jornadas de Arqueología Histórica y de Contacto del Centro Oeste de la Argentina y Seminario de Etnohistoria II*: 217-240. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto.

2005. Genocidio en las pampas. Crónica de una polémica abortada. En *Primera jornada para pensar juntos la Historia de Nosotros. Políticas genocidas del Estado argentino: campaña del desierto y guerra de la triple alianza*: 5-7. Buenos Aires: Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

2006. Fronteras de papel. El periplo semántico de una palabra en la documentación relativa a la frontera sur rioplatense de los siglos XVIII y XIX. *TEFROS* 4 (2) (<http://www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista/v4n2p06/paquetes/roulet.pdf>).

2008. Embajadoras y hechiceras indígenas. El poder de las mujeres en la frontera sur. *Todo es Historia* 489: 6-24.

2009. Mujeres, rehenes y secretarios: mediadores indígenas en la frontera sur del Río de la Plata durante el período hispánico. *Colonial Latin American Review* 18 (3): 303-337.

2011. Identidades étnicas y territorios indígenas en la obra de don Luis de la Cruz: entre pehuenches, huilliches, llanistas, ranquelinos y pampas (1806). *Revista Complutense de Historia de América* 37: 221-252.

Roulet, Florencia y Pedro Navarro Floria

2005. De soberanos externos a rebeldes internos: la domesticación discursiva y legal de la cuestión indígena en el tránsito del siglo XVIII al XX. *TEFROS* 3 (1) (<http://www.tefros.com.ar/revista/v3n1p05/completos/soberanosext.pdf>).

Sahlins, Marshall

1983. *Economía de la Edad de Piedra*. 2ª. ed. Madrid: Akal/Universitaria.

Salomón Tarquini, Claudia

2004. Refugiados y cautivos en las sociedades indígenas de la región pampeana (1820-1880). En Bechis, M. (comp.); *Terceras y cuartas jornadas de Arqueología Histórica y de Contacto del Centro Oeste de la Argentina y Seminario de Etnohistoria* II: 163-175. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto.

Sánchez Zinny, Eduardo F.

1939. *La guardia de San Miguel del Monte (1580-1830)*. Buenos Aires: Talleres gráficos Damiano.

Sarramone, Alberto

1993. *Catriel y los indios pampas de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos.

Silva Galdames, Osvaldo

1991. Acerca de los capitanes de amigos: un documento y un comentario. *Cuadernos de Historia* 11. Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile.

Schindler, Helmut

1972-1978. Tres documentos del siglo XVII acerca de la población indígena bonaerense y la penetración mapuche. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* 8: 149-152.

Schoo Lastra, Dionisio

1930. *El indio del desierto (1535-1879)*. Buenos Aires: Agencia General de Librería y Publicaciones (2ª. ed.).

Slatta, Richard W.

1992. *Gauchos and the Vanishing Frontier*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.

Socolow, Susan Migden

1992. Spanish Captives in Indian Societies: Cultural Contact along the Argentine Frontier, 1600-1835. *Hispanic American Historical Review* 72 (1): 73-99.

Sosa Morales, Narciso

1965. *El muy magnífico señor don José Francisco de Amigorena. Cuyo durante la intendencia de Córdoba*. Córdoba: Irineo Cangili.

Stavenhagen, Rodolfo

1990. *The Ethnic Question. Conflicts, Developments and Human Rights*. Hong Kong: The United Nations University.

Tabossi, Ricardo

1989. *Historia de la Guardia de Luján durante el período hispano-indiano*. La Plata: Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires "Dr. Ricardo Levenne".

Tapson, Alfred J.

1962. Indian Warfare on the Pampa during the Colonial Period. *Hispanic American Historical Review* 42 (1): 1-28.

Tejerina, Marcela

1996. El gobierno español y las reducciones jesuíticas al sur de la provincia de Buenos Aires: el caso del fracaso de Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas (1741-1753), *Revista de Historia de América* 121: 131-142.

Todorov, Tzvetan

1991. *La conquista de América. El problema del otro*. 3a. ed. México: Siglo XXI.

Varela, Gladys

1997. Los pehuenche del noroeste de Neuquén y sus relaciones fronterizas en la segunda mitad del siglo XVII. *Revista de Historia Indígena* 2: 77-95.

Vezub, Julio

2006a. El proyecto de Valentín Saygüequé. Gestión de identidades y heterogeneidad étnica en los bordes de la nación. *Anuario IEHS* 21: 113-128.

2006b. Lenguas, territorialidad y etnicidad en la correspondencia de Valentín Saygüequé hacia 1880. *Intersecciones en Antropología* 7: 287-304.

2007. La crítica histórica y antropológica de los "panoramas etnológicos" de Patagonia. *Etnia* 48: 161-186.

Vignati, Milcíades

1936a. Las culturas indígenas de la Pampa. *Historia de la Nación Argentina*, I: 549-590. Buenos Aires: Junta de Historia y Numismática Americana.

1936b. Las culturas indígenas de Patagonia. *Historia de la Nación Argentina*, I: 591-645. Buenos Aires: Junta de Historia y Numismática Americana.

1953. Datos de etnografía pehuenche del Libertador José de San Martín. *Notas del Museo de Eva Perón* XVI, 57: 1-25. Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de Eva Perón.

Villalobos, Sergio

1982. *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Santiago: Universidad Católica de Chile.

1988. *Los pehuenches en la vida fronteriza*. Santiago: Universidad Católica de Chile.

1991. Tres siglos y medio de vida fronteriza chilena. En Solano, Francisco de y Salvador Bernabeu (coords.); *Estudios (nuevos y viejos) sobre la frontera*: 289-359. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

1997. El avance de la historia fronteriza. *Revista de Historia Indígena* 2: 1-20.

Villalobos, Sergio, Casanova, Holdenis, Zapater, Horacio, Carreño, Luis y Jorge Pinto Rodríguez

1989. *Araucanía, temas de historia fronteriza*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.

Villar, Daniel

1987. *La cuestión india en la memoria elevada por Pedro A. García, noviembre de 1811*. Santa Rosa: Universidad Nacional de la Pampa.

1998. Ni salvajes, ni aturdidos. La guerra de los indios comarcanos (y extracomarcanos) contra la Vanguardia de Pincheira, a través del Diario del Cantón de Bahía Blanca. En Villar, D. (ed.), Jiménez, J.F. y S. Ratto; *Relaciones interétnicas en el Sur bonaerense 1810-1830*: 79-133. Bahía Blanca: Depto. de Humanidades (Univ. Nac. del Sur) e Instituto de Estudios Historico-Sociales (Univ. Nac. del Centro de la Pcia. de Buenos Aires).

Villar, Daniel y Jiménez, Juan Francisco

1996. Indios Amigos. El tránsito progresivo desde la autonomía a la dependencia étnica en un sistema de contactos múltiples. El caso de Venancio Coihuepan en sus momentos iniciales (1827, frontera sur de Argentina). En Pinto Rodríguez, J.; *Araucanía y pampas. Un mundo fronterizo en América del Sur*: 146-164. Temuco: Universidad de la Frontera.

1997. Aindiados, indígenas y política en la frontera bonaerense (1827-1830). *Quinto Sol* 1: 103-144.

2000. Botín, materialización ideológica y guerra en las pampas, durante la segunda mitad del siglo XVIII. El caso de Llanquetrú. *Revista de Indias* 40 (220): 687-707.

2003. *Ellos estaban hechos a matar cristianos*. Rebeldía y construcción de poder en los caciques *corsarios* de Mamil Mapu (segunda mitad del siglo XVIII). En Portal del Centro de Documentación Mapuche Un Portal para el Mundo, Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera (<http://200.10.23.169/trabajados/Villar-Jim%20E9nez.pdf>).

2005. En continuo trato con infieles. Los *renegados* de la región pampeana centro-oriental durante el último tercio del siglo XVIII. *Memoria Americana* 13: 151-178.

Villar, Daniel y Juan Francisco Jiménez (eds.)

2011. *Amigos, hermanos y parientes. Líderes y liderados en las sociedades indígenas de la Pampa Oriental (S. XIX)*. Bahía Blanca: Centro de Documentación Patagónica.

Viñas, David

1982. *Indios, ejército y frontera*. México: Siglo XXI.

Walther, Juan Carlos

1947. *La conquista del desierto. Síntesis histórica de los principales sucesos ocurridos y operaciones militares realizadas en la Pampa y Patagonia contra los indios (años 1527-1885)*. Buenos Aires: Círculo Militar. 2 tomos.

Weber, David J. y Jane M. Rausch (eds.)

1994. *Where Cultures Meet. Frontiers in Latin American History*. Wilmington: Scholarly Resources Inc.

Weber, David

2005. *Bárbaros. Spaniards and Their Savages in the Age of Enlightenment*. New Haven and London: Yale University Press.

Zapater, Horacio

1989. Parlamentos de paz en la guerra de Arauco (1612-1626). En Villalobos, S. et al.; *Araucanía, temas de historia fronteriza*: 47-82. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.

Zavala, José Manuel

1998. L'envers de la "Frontière" du royaume du Chili. Le cas des traités de paix hispano-mapuches du XVIIIe siècle. *HSAL (Histoire et sociétés de l'Amérique Latine)* 7 : 185-208.

2000. *Les Indiens Mapuche du Chili. Dynamiques interethniques et stratégies de résistance, XVIIIe siècle*. Paris: L'Harmattan.

Zeballos, Estanislao

1878. *La conquista de quince mil leguas*. Buenos Aires: Pablo E. Coni.

1994 [1881]. *Viaje al país de los araucanos*. Buenos Aires: Solar.

Zerda, Wellington F.

1934. *Contribuciones prestadas a Buenos Aires mediante su Cabildo para combatir a los ingleses después de la reconquista. Los Indios y las invasiones inglesas*. Buenos Aires: Imprenta de la Universidad.