

Intercambios, enfrentamientos y estrategias de relación

La visión indígena respecto de los blancos durante el proceso de conquista y colonización en Pampa y Patagonia, siglos XVIII y XIX - Vol. 2

Autor:

Irurtia, Maria Paula

Tutor:

Nacuzzi, Lidia Rosa

2010

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

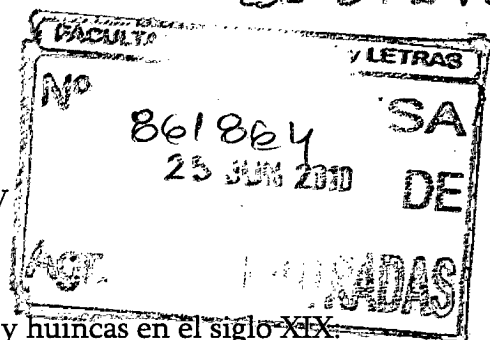
Posgrado

IRURTIA, Ma. Paula

(DOCTORADO)

**Tesis
15.1.2.2**

CAPÍTULO V



La visión acerca de cristianos, blancos y huincas en el siglo XIX

tratados, intercambio y estrategias

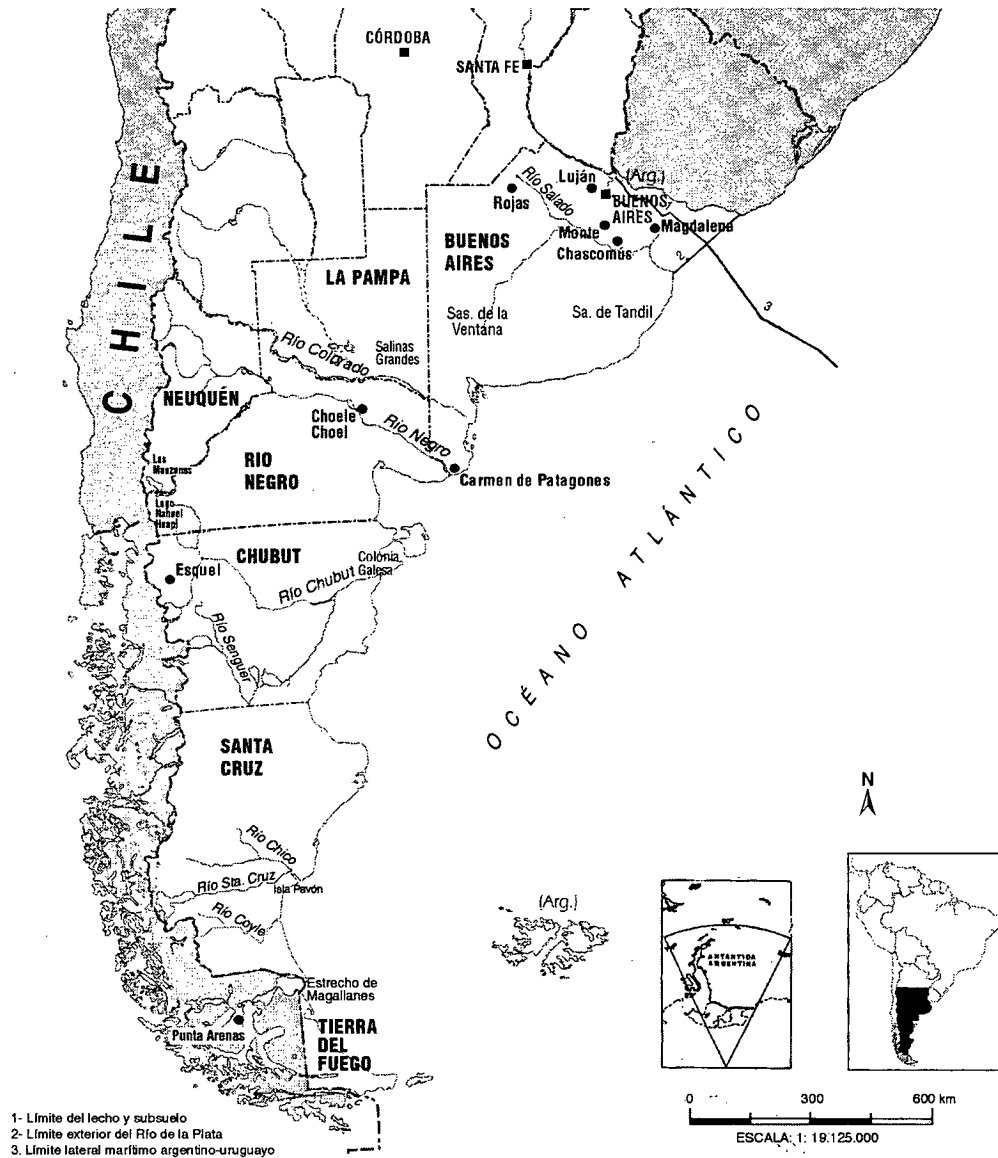
Durante el siglo XIX el territorio ocupado por la sociedad hispanocriolla fue expandiéndose más allá de los límites acordados con los grupos indígenas de Pampa y Patagonia, suscitando reclamos, desconfianza, ataques y nuevas negociaciones. Al mismo tiempo, los indios llevaron a cabo distinto tipo de acciones orientadas a promover los encuentros y los intercambios con agentes del gobierno y con la población criolla y europea. La visión indígena acerca de los blancos se vio alimentada por las sucesivas experiencias de contacto y las interpretaciones propias sobre estos hechos. Un recorrido por una serie de acontecimientos que fueron parte del proceso de conquista de los territorios pampeano-patagónicos permitirá el análisis de diversas situaciones de encuentro y negociación en las que los indios manifestaban distintas opiniones acerca de los cristianos. En algunos de estos episodios me detendré especialmente por la valiosa información que aportan a este estudio.

Luego de la Revolución de Mayo de 1810 la atención hacia la política de fronteras se vio desviada por la preocupación por las guerras civiles entre los gobernadores de Buenos Aires y los caudillos provinciales, a quienes se aliaban algunos caciques, mientras que estancias y chacras iban expandiéndose más allá de los fuertes y fortines (Conquista del Desierto 1987). Entre las iniciativas que llevó a cabo el gobierno de Buenos Aires, interesado en asegurar el camino a las Salinas (ver Mapa 3) y con la intención de establecer allí un fuerte y una población, encargó al coronel Pedro Andrés García una expedición de reconocimiento. La comisión realizó el "clásico camino de Luján a Salinas Grandes" (Hux 2003: 64-65).

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Dirección de Bibliotecas



Mapa 3. Parajes y localidades mencionados en el capítulo V

El diario de la expedición escrito por García ([1810]2002) describe los encuentros y negociaciones con distintos caciques e indios a lo largo de todo el recorrido. A la altura de la guardia Cruz de Guerra, García envió un recado dando aviso de su paso a las salinas al cacique Lincon, instalado en las cercanías del camino a transitar, por medio de dos vecinos de la Guardia, conocidos y amigos del cacique, uno de ellos, lenguaraz. Esta referencia nos muestra asiduas conexiones entre Lincon con una guardia fronteriza cercana a sus territorios, lo que nos indica que probablemente se mantuvieron intercambios con los pobladores criollos. Mientras, acampada en Cruz de Guerra, la expedición de García también recibió a un indio,

con un mensaje del cacique Turuñán, anunciando que lo esperaba en Salinas. Más adelante, el coronel recibió un recado del cacique Lincon, que informaba que “había pasado noticia a los caciques comarcanos para venirse, y venir juntos; que le esperase en el punto en que me hallaba, y que al mismo tiempo le mandase algún aguardiente y yerba para él y sus gentes” y otros mensajes de diferentes caciques, con las mismas pretensiones y anunciando su llegada al siguiente día al campamento.

Mientras la expedición seguía su marcha, se acercaban caciques e indios, interesados en pedir aguardiente de regalo, o intercambiarlo por jergas y ponchos, aumentando así la población del campamento y los desórdenes. Vale aquí aclarar que al utilizar la palabra “desorden” lo hago siguiendo el relato de García, que, como cabe esperar, refleja su mirada orientada a buscar seguridad y lograr concretar los acuerdos, cuestiones que los indios no aceptarían tan fácilmente. Frente a esta visión, los acercamientos para pedir y/o exigir obsequios, especialmente aguardiente, los altercados y las interminables disensiones entre los indios serían un estorbo para García y representarían una realidad difícil de asir. Por otro lado, también puede pensarse en estos constantes movimientos como un artilugio de los indios para dificultar el cálculo acerca de su número a los expedicionarios -uno de los intereses que guiaban esta campaña (García [1810] 2002: XIV y 10).

Avanzado ya el recorrido, llegó el cacique Lincon con los caciques, Medina, Cayumilla, Aucal y Gurupuento, a quienes se recibió con la debida ceremonia en su honor y para ahuyentar a los malos espíritus, mientras seguían arribando otros caciques. En el capítulo VII analizaremos este tipo de ceremonias de bienvenida. Se convidó a los caciques con mate de azúcar y recibieron yerba, tabaco, pasas, aguardiente y galleta. En parlamento, los caciques manifestaron a la comitiva que “era un acto de su generosidad permitirnos el paso”, presentándose cada uno como “principal de la tierra a vista del otro”, ofreciendo su gente como auxilio, y pidiendo permiso para alojarse en el campamento y para tratar con los “vivanderos”. Continuaron los pedidos de aguardiente, de buen modo, con amenazas y por fuerza y casi toda la noche se escucharon llantos, voces y alaridos. De pronto, llegó a todo

galope el cacique Lincon, manifestando a García que “por haberme ido a visitar, le habían asaltado sus toldos y le habían muerto a su mujer y demás familia, y robado toda su hacienda, y que para perseguir a los ladrones y facinerosos, le franquease 30 soldados armados” –en una escena que nos recuerda al pedido de auxilio que realizara Chulilaquin a Villarino en 1783, como vimos en el capítulo anterior. La solicitud de Lincon obtuvo una negativa como respuesta y el cacique amenazó con arruinar la empresa despachando “correos a todos los caciques interiores, (como lo hizo), para que embarazasen la expedición y la asaltasen” junto con su gente y demás aliados de la comarca (García [1810] 2002: 19). Acerca de la postura de Lincón, Hux (2003: 64) observa que probablemente el cacique se veía amenazado por las expediciones a Salinas Grandes, que generarían situaciones de tensión y donde no faltarían episodios en los que expedicionarios también se habrían apoderado de haciendas y de indios, aunque los diarios oficiales “no digan nada”. Además, Lincon parecía tener fresco en su memoria atropellos sufridos por él y por su padre a manos de los españoles¹⁸.

Los caciques reaccionarían de maneras diversas ante la llegada de los blancos. Así, un hijo del cacique Epumur, perteneciente a una agrupación huilliche valdiviana asentada en una franja de territorio entre el Colorado y el Salado de Buenos Aires bajo el liderato de Quinteleu (Bechis 1999), desaprobó el comportamiento de Lincón y desmintió sus dichos, ofreciéndose a informar a García de cualquier novedad, avisándole a su padre. Al día siguiente llegó Epumur al campamento y, acerca de los entredichos con Lincon, dijo que este cacique era un hombre de mala conducta, conocido embustero, odiado aún entre los indios, que él “era la causa de algunas incomodidades con los españoles, levantando especies” y “había difundido en la tierra, por noticias de algunos españoles, que éstos venían a

¹⁸ En 1780 había sido tomado preso y llevado a Martín García, luego de que ocurriera un malón que fue contestado con una gran expedición desde Córdoba, si bien el cacique había firmado un tratado de paz en 1771 con el gobierno de Buenos Aires, aún cuando un año antes su padre había sido muerto “traidoramente” por el comandante Pinazo, luego de participar en una cruenta expedición contra los tehuelches (Hux 2003: 64).

poblar ciudades en el Guaminí, Laguna del Monte, Salinas y otros parajes”, manifestando su oposición a ello.

Resulta interesante encontrar una referencia a etnónimos en el discurso de los caciques. Podría tratarse de una simplificación de García para hacer comprensible su relato, aunque también podemos pensar en una utilización de estos nombres por parte de los indios, destinada a que los enviados del gobierno de Buenos Aires pudieran identificarlos. Bechis (1999) identifica la propuesta planteada por Epumur como una *estrategia de asimilación* que veía en la instalación de “ciudades de los blancos” la posibilidad de facilitar el comercio. Los valdivianos se distinguían así de los grupos pampeanos que los rodeaban y se oponían a que las poblaciones hispano-criollas corrieran la frontera oficial establecida en el río Salado desde 1742. Así, Epumur denunciaba que “todos estaban en la mayor insubordinación”, mientras que él “había sido criado en las inmediaciones de Valdivia, donde se respeta a los mayores, se reconoce la superioridad del gobierno y obedece al Rey; donde había Obispo y Padres que trataban con amor a los indios” –postura que habría rodeado de enemigos y amenazas a este cacique, sus hermanos y familias. En cambio, este cacique, según señala García, lo encontraba conveniente, por “el comercio recíproco que tendrían, remediando sus necesidades”, así como “por la seguridad de otras naciones que los perseguían, como los ranqueles, guilliches y picuntos; pues a él le acababan de robar todas sus haciendas, hasta los vestuarios de sus mujeres, dejándolas totalmente desnudas” (García [1810] 2002: 21).

En la transcripción que realiza García acerca de las palabras de Epumur parecen entremezclarse la posición del cacique favorable al establecimiento de poblados criollos en el camino a las salinas con las intenciones del funcionario del gobierno interesado en poblar las campañas. Esto puede apreciarse en la argumentación que García puso en boca del cacique para justificar los asentamientos cristianos en territorio indígena. Según el diario de la expedición, manifestándose a favor de la instalación de las poblaciones pretendidas por los hispanocriollos, Epumur habría continuado su discurso afirmando que “la Laguna de Salinas no la había creado 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”. De esta manera, si en este lugar García “quisiese hacer un palacio, lo podía hacer, y nadie podía impedírmelo”. De igual manera se refirió a que si “su Rey quería hacer ciudades, le era muy gustoso, y debían serlo todos los que como él tuviesen muchos hijos”. Ciertamente, estos argumentos que García refiere haber escuchado de Epumur resultan demasiado coincidentes con las inquietudes, y también con los razonamientos, del propio coronel acerca de la cuestión de la ocupación de las tierras indígenas y su disgusto por la influencia de los refugiados criollos entre los indios, que mencionaremos abajo. Sobre la primera cuestión, en la presentación a su diario, García plantea el tema del “derecho con que pueden hacerse las poblaciones y ocupar estos terrenos”. Al respecto, reflexiona que todos los hombres “le tienen de la naturaleza para poblar y cultivar las tierras que les han de mantener” (García [1810] 2002: XIX).

Según habría aclarado Epumur, “así él, como sus hermanos Victoriano y Quinteleu, eran odiados, por este modo de pensar, de los caciques e indios haraganes que se mantenían de robo; especialmente por influencia de los muchos cristianos que hay entre ellos, que ya son tantos que se ven precisados a sufrirlos”. Epumur se diferencia de los grupos pampeanos contrarios al avance de poblaciones criollas y que atacaban las estancias fronterizas para apoderarse de ganado, si bien habría señalado que los robos se debían a la influencia de cristianos que habitaban entre los indios. Entre las iniciativas de los huilliches valdivianos, el cacique habría mencionado que sus hermanos habían ido a la capital “a tratar con el Gobierno; y ahora pasaban a Chile con el mismo fin”, con que quedaban “muy expuestas sus familias al sacrificio de los opositores, por no convenir con sus ideas de asaltar y robar las haciendas de las estancias de los españoles, como lo están haciendo por medio de los españoles que tienen en sus toldos” (García [1810] 2002: 21).

Luego de estos “pensamientos muy avanzados”, Epumur aseguró protección a García y ofreció enviar chasquis a Buenos Aires. Unos días más tarde, llegaron enviados de los caciques de Salinas expresando que Lincon “había despachado

chasquis a todos los caciques de la comarca, poniéndolos en alarma, diciendo, que por varios puntos iban los españoles a atacarlos, y a hacer poblaciones en la laguna del Monte, Guaminí, Salinas, y a matarlos”. También el cacique Quilapí, hijo del cacique Lorenzo, “bien conocido por sus excesos en estas fronteras”, se presentó con su gente y manifestó que había recibido información acerca de las intenciones de fundar poblaciones “con mira de despojarlos de sus posesiones”. Aparentemente, con regalos y palabras de amistad se logró “desimpresionarles esta especie” y los indios se retiraron “muy contentos al parecer”. Sin embargo, “guardaban su doble proceder” evidenciado en el robo realizado en esos días de más de 400 cabezas de ganado (García [1810] 2002: 13-25).

Evaluando los resultados de su campaña, García destaca el haber logrado “captar la voluntad de los caciques principales, Epumur, Quinteleu y Victoriano, hermanos”. Según refiere el capitán, los caciques permitirían la instalación de las poblaciones -acuerdo sobre el cual García habría dejado a los caciques un documento por escrito. Éste habría sido ratificado ante representantes del gobierno en Buenos Aires, donde el buen recibimiento y los regalos recibidos habrían confirmado “la garantía que yo les di por escrito”. Pero estas determinaciones aún debían ser consensuadas, ya que, de vuelta en sus tierras, habrían celebrado “varias juntas con los caciques comarcanos, para conferenciar con ellos la resolución que debían tomar acerca de nuestras pretensiones”, consultando también “sus muchas supersticiones”. Según García, los caciques le habrían comunicado por un mensaje los felices resultados de sus deliberaciones, observando que “yo les sería buen amigo y no los engañaría en los tratados”, aunque, aparentemente, aún debía “construirse el ámbito de consenso interno” (Bechis [2003] 2008): “los más sensatos opinan que se forme un congreso o parlamento general, al cual sean convocados todos los caciques del sur y oeste para declarar abiertamente nuestras intenciones”.

Acerca del interés de los indios por aceptar las nuevas poblaciones, García observa que “desean con ardor muchos de nuestros artículos” y favorecerán tal empresa “cuando adviertan que las pieles de sus caza, los tejidos ordinarios de su

industria, los vellones exquisitos de ovejas tienen fácil expendio en cambio de los artículos de su lujo o de sus necesidades” (García [1810] 2002: XIV-XV y XX). Notamos que los términos de los acuerdos pactados en el siglo anterior, si bien no son explicitados en el diario de García, seguían vigentes: evitar las agresiones, permitir el acceso a los territorios, favorecer los intercambios y reconocer las figuras de autoridad de ambas partes. Asimismo, llegar a este acuerdo implicaba discusiones y enfrentamientos entre las agrupaciones indígenas –prolongado período en el cual los indios se beneficiaban recibiendo los regalos con que se pretendía atraer su voluntad.

Entre las tratativas llevadas a cabo luego del período hispánico, como señala Levaggi (2000: 171), los caciques continuaron con la práctica de ir a Buenos Aires a negociar con las autoridades y vender sus productos. Así, en 1811 el cacique Quinteleu y su sobrino Evinguanau ratificaron la paz, saludaron al nuevo gobierno –interesado en captar las fuerzas indígenas para la causa revolucionaria- y “prestaron obediencia a las nuevas autoridades”. También se acercaron a Buenos Aires los caciques Epumer [Epumur], Seiman, Laguenaguén, Qidulef. En 1812 Quinteleu, llamado por las autoridades, volvió a Buenos Aires para negociar el establecimiento de nuevas poblaciones. El cacique prestó su conformidad, pero el asunto debería ser tratado en un parlamento general en Salinas y el representante del gobierno debía ser García. En 1815 doce caciques acordaron realizar un parlamento para tratar sobre el adelanto de la frontera, la construcción de guardias y otros temas, pero, en medio del fervor revolucionario, García fue puesto preso, generando la desconfianza y oposición de los indios (Levaggi 2000: 171-172).

Mientras tenían lugar estas negociaciones con los indios, las chacras y haciendas iban avanzando más allá de la frontera, al ritmo del crecimiento de la población hispanocriolla. En 1815 se estableció la guardia Kakel Huincul al sur del río Salado. En ese mismo año Francisco Ramos Mejía “cruzó” el Salado y se estableció en un lugar que llamó “Miraflores”. Tomó contacto con los indios, los “inició en la agricultura, el uso del arado, siembra de cereales y hortalizas” y éstos también

realizaron tejidos de ponchos y mantas, entablándose así una novedosa forma de relación que despertaría recelo en otros sectores de la sociedad hispanocriolla. Según una declaración del hermano de Francisco Ramos Mejía ante el gobierno en 1836, Francisco “había obtenido en 1815 la concesión en propiedad de 64 leguas cuadradas que denunció en el partido de Monsalvo, ocupadas por indios enemigos”. Luego, “había debido obtener el consentimiento de los naturales con buena conducta, dinero y sacrificios de todo género” (AGN, Archivo de Juan José Biedma. Indios. VII 10-4-13). Según esta declaración, Ramos Mejía tuvo que “comprar” a los indios las tierras que el gobierno le había otorgado en propiedad y lograr que los indios aceptaran su presencia.

En 1820 el ministro de gobierno pidió ayuda al cacique Avouné, hijo del cacique Lorenzo Calpisqui, para procurar evitar los malones realizados por Ancavilo, Anepán y Cachul y recuperar las haciendas robadas, advirtiendo que, en caso de guerra, todos los indios se verían perjudicados y, a su vez, ofreciendo recompensa por su intervención. Avouné respondió del “modo más satisfactorio” y anunció que “con Lincón habían mandado chasques a todos los caciques de su mando” (AGN, Archivo de Juan José Biedma. Indios. VII 10-4-13). En ese mismo año el gobernador Martín Rodríguez y 16 caciques de los indios de la frontera de Kakel Huincul, representados por Francisco Ramos Mejía, firmaron el tratado “Paces de Miraflores” (Conquista del Desierto 1987: 3 y 26-28). Los caciques Avouné y Lincón habrían participado de las “Paces de Miraflores”, a través de los caciques Ancafilú, Tacuman y Trirnin, que actuaron como representantes de otros tantos, según el texto del tratado publicado por Levaggi (2000: 179-180). Con el fin de establecer una paz duradera se reconoció al brigadier general don Martín Rodríguez como representante del gobierno de Buenos Aires y a los caciques Ancafilú, Tacuman y Trirnin como representantes de otros caciques (Currunaquel, Anquepan, Suan, Trintroncó, Albuñé, Lincón, Huletrú, Chañaa, Calfuiyán, Tretuc, Pichilongó, Cachul y Luiay). Se declaró como línea divisoria entre ambas jurisdicciones “el terreno que ocupan en esta frontera los hacendados, sin que en adelante pueda ningún habitante de la

Provincia de Buenos Aires internarse más al territorio de los indios”, debiendo respetar ambas partes las posesiones y el territorio delimitado. De esta manera, se sobrepasaba formalmente el límite establecido en el río Salado según las “Capitulaciones de las paces” de 1741 (capítulo 3º) y el Tratado del 3 mayo de 1790 (cláusula 5º) y 16, como vimos en el capítulo anterior. Los indios se comprometieron a devolver el ganado de las haciendas, a entregar a los desertores o criminales refugiados en los toldos, mientras que los hacendados y el gobierno brindarían auxilio y buenos tratos a los indios que se acercaban a Buenos Aires a comerciar o a trabajar (Levaggi 2000: 179-180).

Sin embargo, al mismo tiempo, Lincón habría participado de los movimientos surgidos a partir de la presencia de numerosas tribus y refugiados provenientes de Chile a raíz de la Guerra a Muerte¹⁹. Así, aprovechando la anarquía que reinaba en Buenos Aires, el brigadier general José M. Carrera y los indios se sumaron a los generales Estanislao López, gobernador de Santa Fe, y Carlos M. de Alvear, conformando una coalición de más de 5000 indios que en 1820 realizó un saqueo de terribles dimensiones en Salto. El gobernador de Buenos Aires, el general Martín Rodríguez, respondió con una expedición hacia el sur, atacando a los pampas en arroyo de Los Huesos, en Azul y en Chapaleufú. En 1821 el lenguaraz Baldebenito informó que “Lincon y los demás hermanos estaban en son de guerra desde Sierra de la Ventana a hasta Salinas Grandes y que tenían comunicaciones con Carrera”. La expedición de Rodríguez resultó un fracaso y, en especial, fue criticado el desafortunado trato que se les dio a los indios amigos de Kakel. Esto traería como consecuencia el ataque y la destrucción del poblado de Dolores (Hux 2003: 67-68). Este accionar del gobernador se asocia a las sospechas que se dirigían a la estancia “Miraflores” y sus indios. Rodríguez ordenó la captura de los indios que vivían allí y la presentación de Ramos Mejía en el fuerte. Luego, el hacendado no retornó a Miraflores, pero continuó dirigiendo el establecimiento a través de un hombre de confianza (Conquista del Desierto 1987).

¹⁹ Última fase de la guerra de emancipación chilena, llevada a cabo en la región centro-sur del país entre 1819 y 1821.

En el transcurso de las negociaciones, los indios solicitaban obsequios y planteaban condiciones para la consecución de la paz. Según detalla Levaggi (2000: 184), el sargento mayor José María Echaury enviado en misión ante Lincón informó que los indios no celebrarían las paces si el gobierno no les remitía “cuatro carretas cargadas de chapeados, espuelas y estribos de plata, ponchos de Calamaco, mantas de paño, una carreta llena de yerba” y, además “cuatro esclavos para servir a las familias de cuatro caciquillos, muertos en la acción del Salado, y contentar con las demás prendas a las familias de los otros ultimados en dicha acción”. También requerían la presencia de Francisco Ramos Mejía en las negociaciones, “único sujeto a quien creen capaz de decir verdad, y cumplir lo que se les prometa” (Documento sin firma. 23/5/1821. AGN, Archivo de Juan José Biedma. Indios VII 10-4-13, citado en Levaggi 2000: 184).

Acerca de las relaciones entre grupos indígenas y la sociedad hispanocriolla, Ratto (2003) señala que el período de relativa paz, que se prolongó desde mediados de la década de 1780, comenzó a resquebrajarse desde la primera década independiente. A partir de 1820, la apertura comercial motivó las aspiraciones de expansión territorial hacia las tierras fértiles del sur para aumentar la producción pecuaria destinada a la exportación. Los intentos de avance sobre territorio indígena combinaron la política de tratados de paz con incursiones militares, generando una “creciente conflictividad interétnica” (Ratto 2003: 192-193). Por otro lado, como observan Villar y Jiménez, los movimientos de sujetos entre los grupos se vieron incentivados por el accionar de realistas e independentistas y luego por la creación de cinco administraciones provinciales (Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba, San Luis y Mendoza) que enfrentadas muchas veces entre sí ofrecieron a los indios distintos frentes donde negociar (2003: 134-135). En cuanto a las guerras civiles suscitadas al interior de la sociedad criolla a lo largo del proceso de construcción y consolidación del estado nación argentinos, los grupos indígenas participaron en ellas peleando en una u otra de las facciones enfrentadas, convocados en virtud de tratados anteriores, negociaciones y presiones. Sin embargo, siguiendo a Bechis ([1998] 2008), podemos

pensar que los indios al enfrentarse a poblaciones criollas peleaban su propia guerra, “su guerra, su guerra íntima contra el *huinca*, su enemigo” ([1998] 2008: 190, destacado en el original), aprovechando los espacios inciertos y las debilidades de la sociedad hispanocriolla. El enemigo era aquel de hacía cuatro siglos.

Ante esta situación, el gobierno designó al coronel García, que ya había sido vuelto a sus funciones para realizar una campaña al sur con el fin de concertar las paces, negociar la instalación de nuevas poblaciones cristianas y “reconocer” las fuerzas indígenas y la campaña, mientras que los indios también se acercaron a negociar, enviando al cacique Cayupulqui -hijo del cacique Lorenzo Calpisqui con quien se firmaron las paces de 1790-, diplomático y versado en castellano, a “entrevistarse con el gobernador y proponer un parlamento de paz” (Hux 2003: 68 y 82). Según Hux (2003: 57), también eran hijos de Lorenzo: Avuné o Avouné, “hijo más famoso del famoso cacique Lorenzo Calpiskis”, Antiguan y Huillitruz (Huillitruz?) (Hux 2003: 57).

El 6 de marzo 1822 partió García hacia la sierra de la Ventana junto a catorce indios, parientes de los caciques para confirmar su aceptación de la paz, que debían acompañar a la comisión en el viaje hasta los toldos. Este grupo de indios estaba presidido por Antiguan, “el caciquillo o capitán *cona*” y había viajado a Buenos Aires junto con el cacique Cayupilqui, luego de que éste visitara los toldos llevando la propuesta de paz que realizaba el gobierno. Cayupilqui había reunido a “todos los caciques Pampas, Guilliches y Ranqueles”, que aceptaron la propuesta “a virtud de lisonjeras promesas”. Según habría manifestado en Buenos Aires, “todos los caciques estaban prontos a otorgar la paz, hasta el número de quince”, entre los que se encontraban, impacientes, los “antiguos amigos” de la comitiva. Mientras durase la expedición, Cayupilqui quedaría como rehén.

A poco de la partida, llegó una alerta sobre una invasión de los indios al mando del cacique ranquel Pablo. Para verificar estos rumores, Antiguan y el intérprete del gobierno, se vieron obligados a trasladarse, en una exigida travesía, a sus toldos, donde dieron aviso a todos los caciques y los invitaron a conferenciar sobre los

motivos de su misión, bajo la presión de haber quedado Cayupilqui como rehén. Los caciques que no aceptaban la paz expresaron los motivos de su temor, debido a que “por muchos conductos habían sido informados de que el gobierno trataba de sorprenderlos y atacarlos: que por lo tanto creían deberse poner en armas, y que ciertamente lo habrían hecho, si él [Antiguan] no hubiese llegado”. Según el relato del diario de García, Antiguan argumentó a favor de celebrar las paces demostrando “los males de la guerra; la pérdida de su comercio; la de muchos artículos de consumo entre ellos, que ya se habían hecho como de primera necesidad; la inquietud y continua agitación en que vivían, huyendo de unos y temiendo de otros”. Una vez más, encontramos en los argumentos favorables a la paz la posibilidad de acceder a bienes estimados que resultaban necesarios para los indios y de terminar con los enfrentamientos. También el cacique Neclueque, conocido por el *Platero*, se manifestó a favor de la paz e “impuso en tono amenazante a todo aquel que fuese de contraria opinión”. El cacique principal y más antiguo, Lincon, viejo conocido de García, habló enérgicamente a favor de la paz, diciendo a los caciques contrarios a las paces

que el que no estuviese por la opinión de la paz antes convenida, y pedida al gobierno de Buenos Aires, se retirase en el instante de aquella reunión con todos los suyos; que pusiesen en ejecución sus planes hostiles contra la provincia, que ellos también pondrían los suyos para escarmentar a la facción agresora y a hacer una paz sólida y permanente, que les proporcionase un perpetuo sosiego a sus familias, que hacía algún tiempo no disfrutaban por causa de los malvados; que en el momento el encargado Antiguan regresaría a dar cuenta al Gobierno de lo resuelto, y conducir a la Comisión que se mantenía detenida en la Guardia de Lobos (García [1822] 2002: 44)

Finalmente, según relata García, *aparentaron* todos entrar en la paz. Antiguan regresó de los toldos a la guardia donde esperaba la comisión, con un enviado de cada cacique principal, “dando de este modo más fuerza a la seguridad de su oferta y decisión”, a lo que se sumaron “otras varias partidas de comercio” que pasaron a Buenos Aires. A medida que iba acercándose la comisión a las tolderías, los indios

enviados por cada una de ellas se adelantaban a anunciar su llegada, provistos de yerba y tabaco para el viaje hasta los toldos y de regalos para los caciques. Antiguan pidió especialmente obsequios para su hermano, el cacique Huilletrur.

Entre los motivos de sobresalto y sospechas se contaban los instrumentos que llevaba la comisión para efectuar distinto tipo de observaciones y mediciones topográficas y astronómicas –que procuraban realizar ocultamente–, entre los que se contaban un teodolito, un nivel, un cronómetro, reloj, brújula, y otros. Según García, el indio *cona* Antiguan recelaba después de haberlos visto, en un descuido de los viajeros, “con el quintante en la mano, tomando una altura, lo que lo asustó, y le hizo afirmar que llevábamos el *gualicho*”. Esto le habría confirmado los rumores acerca de que “iba en la Comisión para hacer los tratados un oficial, que llevaba un anteojito con que se veía todo el mundo”. Sobre este tema, García refiere que los indios “a la sola vista del quintante o sextante temblaban y, concebían supersticiones funestas para el observador”, despertando, así, sospechas y rumores.

Las poblaciones indígenas, “temerosas de ser invadidas”, enviaban diariamente partidas a reconocer el campo. Ante la llegada de la comisión, comenzaron a enviar mensajes de bienvenida y avisos de que los caciques estaban por reunirse y conferenciar para entablar la paz y destinar el lugar y día donde debían ser los tratados. Mientras tanto, la comisión se dirigió hacia los toldos pertenecientes al cacique Huilletrur y al capitán Antiguan. Allí, los recibieron la familia de Antiguan y “una caterva de indios, chinas y muchachos” y fueron convidados con mate y cordero. Más tarde, llegó Huilletrur “a cumplimentar a la comisión” e informó que no se había acercado antes, pues “él y demás compañeros caciques, tenían órdenes expresas de los demás principales de no apersonarse ninguno a la comisión, hasta que se decidiese a donde debían hacerse los tratados, y día en que cada uno debía reunirse con su tribu para hacer la paz”, pero en su caso, “hallándose la Comisión en su casa, era un deber suyo hospedarla”. Más tarde llegó un chasque de los caciques Lincon y Avouné, anunciando las próximas reuniones y, antes de marcharse,

“presentaron grandes bolsas de yerba y azúcar para que fuesen llenas, pues así lo pedían los caciques”.

La comisión acampó en la región y “todos los indios y chinas de las poblaciones vecinas” atraídos por los obsequios que podían recibir, rodeando las tiendas y carruajes “más de 1500 de ambos sexos, que nos aturdían, pidiéndonos por un lado yerba, tabaco, azúcar, por otro jugando a la baraja, por otro, al dado, armando con estos corrillos gran bulla y confusión”. Acompañado por una multitud de jinetes formada en una línea en ala se acercó el cacique Ancaliguen. Luego de los saludos, el cacique manifestó que “veía que los habitantes de aquel país iban a disfrutar de los placeres de una paz permanente, que vería realizada muy pronto, y que coadyuvaría con toda su opinión y respetos a que así fuese lo más pronto posible” y avisó a García, de parte de los caciques Lincon y Avouné, “que este no era el lugar en donde debían celebrarse los tratados, y sí una laguna distante 1¹/₂ leguas, que al objeto, se había elegido, y a donde debía dirigirse para la reunión general”. El cacique hizo apartar a la muchedumbre que se había reunido y continuó su discurso, informando que debían tomar precauciones para no ser sorprendidos, ya que algunos caciques e indios no estaban conformes “de la buena fe que presidía en los tratados con esta Comisión, y desconfiados que bajo la capa de paz se tramase algún movimiento ofensivo contra ellos”, pues “se les había dicho que la comisión venía escoltada con mucha gente armada, y por consiguiente era necesario reconocer el número de los que la componían, para dar cuenta a las tribus, y al mismo tiempo satisfacerse, y satisfacer a su comitiva y demás”.

Los indios presentes pedían que “querían ver a la gente armada que venía, y que saliesen, repitiendo, *salgan, salgan*, a gritos y algazaras”. García respondió el pedido y mandó se formasen la escolta, peones, etc. Luego de contarlos Ancaliguen y la mayor parte de su comitiva, el cacique instó a los suyos a no tener desconfianza, dijo a García que no temiese ningún agravio por parte de las tribus y marchase a la laguna destinada y pidió yerba, tabaco, pasas, etc. Mientras, la cantidad de indios reunidos junto al campamento seguía con sus pasatiempos, jugando a los dados o la baraja y

haciendo apuestas. Al día siguiente se presentó, entre varias visitas de caciques principales, un enviado del cacique Neclueque para informar a la comisión acerca de la oposición de los caciques ranqueles que

no querían hacer la paz con ella, porque se hallaban imbuidos por la multitud de tráfugas desertores que ellos abrigan que habían hecho creer a todos ellos que los presentes que la comisión llevaba para regalarlos después de hechas las paces, estaban todos envenenados y cargados del *gualicho* o cosa mala, para hacerlos víctimas de la buena fe con que se prestaban a tratar, y que así no creyesen en tal comisión enviada con miras siniestras por el Gobierno de Buenos Aires para engañarlos, mientras tanto que se preparaban para hacer una expedición contra ellos; y que lo que convenía era no hacer la paz, y mantenerse en guerra abierta como hasta entonces (García [1822] 2002: 77).

El mensajero, luego de manifestar los deseos de amistad de su cacique, pidió yerba, tabaco, azúcar, etc. También arribó un chasque del cacique Lincon, anunciando que había “reducido a hacer la paz a muchos que no la querían”, que “se unirían para siempre con lazos indisolubles todas las tribus con la provincia de Buenos Aires, con unos tratados permanentes, que muy pronto y con buen resultado se harían” y, así, solicitaba que “sin pérdida de instantes se pusiese en marcha para la laguna que se había destinado”. Dando muestras de una sensibilidad con respecto a la posible existencia de diferencias culturales implicadas en el encuentro con el *otro*, advirtió al capitán que “no se sorprendiese de las ceremonias y demostraciones y maniobras que se harían en la reunión, por las divisiones que debían asistir armadas, según el régimen que en estos casos se usa”.

La comisión se dirigió hacia la mencionada laguna, a donde también arribaron Lincon y los demás caciques formados en batalla en ala, con marcha majestuosa. Luego de la ceremonia de bienvenida entre todos los caciques y sus indios, los dos caciques principales, Lincon y Avouné, mandaron formar un círculo, todos los caciques se metieron dentro de él y tuvieron una junta de más de dos horas, acerca de las paces a tratar y para acordar con su gente las bases del tratado y si debían “celebrarlos por sí solos, sin la reunión de los ranqueles, cuando se dudaba de la

buena fe de estos, no obstante que muchos querían tratar”. Lincon dijo que la asistencia de los ranqueles era necesaria, sino los acuerdos resultarían efímeros y recomendaba esperar a la reunión de, por lo menos, algunos de esos caciques, de otra manera sufrirían ellos también las consecuencias, pues “se renovarían el rencor que se tenían, y a la Comisión, que había dado un paso tan precipitado, sabiendo que aquellas tribus son las más fuertes, y con las que principalmente debía hacerse una liga”.

Estas referencias nos hacen pensar en una configuración de las relaciones interétnicas en donde los grupos de la zona serrana aparecen como un bloque diferenciado de los ranqueles con quienes podían tener tanto relaciones de amistad como de enfrentamiento, que son mencionados en las tratativas de paz, pero finalmente sus pactos con Buenos Aires se realizaban (o no) por separado. Esto parece coincidir con el espectro de relaciones planteado por Nacuzzi (1998) con respecto al cacique Calpisqui hacia 1782 en la región de la sierra de la Ventana y sus diferentes “grados” de amistad con los caciques de la región. Así, la autora identifica, entre los grupos que negociaban las paces con Buenos Aires, a los caciques “confederados” muy cercanos geográficamente, a los vecinos de las Salinas, que son convocados a las tratativas de paz, y a los grupos *ranquichules*, provenientes de territorios más lejanos. Se trata de una región no muy extensa, pero clave por sus recursos económicos y la complejidad de las relaciones interétnicas entre los grupos que la habitaban.

Los caciques se opusieron a la opinión de aguardar a los ranqueles, guiados, según García, por el interés particular de obtener obsequios, que, por otro lado, ya empezaban a escasear y no podrían haber afrontado una segunda negociación con los ranqueles por separado. La “opinión juiciosa” de Lincon “hubo de costarle el sacrificio de su existencia”, pues el trato que recibía de las autoridades de Buenos Aires y su “opinión entre todas las tribus” despertaba “los celos y envidia de los demás caciques, y principalmente del principal Avouné, joven orgulloso y aspirante, hermano y sucesor del célebre Carritipay”. Se decidió comunicar la decisión a la

comisión y comenzó el desorden, con carreras, gritos, bulla y confusión y pedidos de tabaco, yerba etc. Volvió a formarse el círculo, donde, luego de los saludos, manifestaron a García que los caciques habían determinado que “se celebrarían los tratados con las tribus, pampa y huilliches, y que la comisión pasaría, concluidos estos, a entablarlos con los ranqueles, pues que de este modo se evitaban los celos de aquellos” y los rencores. Una vez más encontramos la mención a los etnónimos “pampa” y “huilliche” que haría referencia a los grupos de la zona de la sierra de la Ventana con quienes se pactaba la paz. Sin embargo, no queda claro si los indios utilizarían esos nombres para identificarse a sí mismos, si los usaban para presentarse frente a los criollos o si son apelativos que aplicaban los blancos a las poblaciones de esa región.

García aceptó celebrar los tratados y luego pactar con los ranqueles, a pesar de las condiciones adversas por lo avanzado de la estación y por no contar con auxilios correspondientes a tan larga marcha- como muestra de la disposición “que asistía a la comisión”. El parlamento terminó en disputas entre los caciques y sus indios, que arremetieron contra Lincon y sus parciales, quedando la comisión de García en medio de la contienda. Terminado el desorden, los caciques reiteraron su amistad y buena fe y recibieron como obsequio mantas, ponchos y bolsas. El cacique Lincon se marchó a sus toldos, desairando a los demás caciques.

Luego, se llevó a cabo una reunión con caciques huilliches - según Levaggi (2000: 187), liderados por Llampicó, “más conocido por el nombre de Negro”- que deseaban “establecer sus relaciones con la Comisión y marcharse”. García nota que esta tribu “es respetada de las demás, por su carácter guerrero; y por la respetabilidad de sus fuerzas”, realizando los “pillajes” ella sola, aunque desde hacía unos años, habitaban pacíficamente las costas del mar desde la Sierra del Volcán, hasta el establecimiento del Río Negro en la costa Patagónica²⁰. Los caciques Nigiñelé,

²⁰ Como vimos en el capítulo anterior, para los años 1779-1784 el territorio reconocido como propio para el cacique Negro abarcaba las desembocaduras de los ríos Colorado y Negro y del arroyo Sauce Grande (a la altura de la zona de la Sierra de la Ventana). La ubicación de los asentamientos a lo largo de las costas entre estos afluentes parecía ser una disposición posterior a esos años y podría deberse a

Quiñifaló y Pichincurá, que mandaban a estos grupos, no participaron de los enfrentamientos, viendo García en ello “la buena fe y disposición con que deseaban entrar en tratados”, se reunieron con la comisión y recibieron regalos. Finalmente, llegó de regreso a Buenos Aires el 1º de junio de 1822 sin haber formalizado tratado de paz alguno (García [1822] 2002).

Ante estas acciones de los criollos, los caciques tuvieron distintas respuestas. Así, la primera expedición contó con el apoyo en un primer momento del cacique Lincón, que luego se transformó en pertinaz rechazo y actuación en contra, haciendo correr rumores y noticias que sembraban la alarma. Aparentemente, malas experiencias previas con los cristianos pesaban en la determinación del cacique, aunque también debemos considerar motivos no registrados en las fuentes que podrían estar relacionados con intereses y dinámicas indígenas de acercamiento entre las agrupaciones, establecimiento de alianzas intergrupales y enfrentamientos. Frente al rechazo de Lincón, el cacique Epumur y su hijo ofrecieron su protección y oficiar de chasques para facilitar las negociaciones, aclarando que con esta actitud a favor de convenir con los cristianos se habían ganado el encono de “otras naciones que los perseguían, como los ranqueles, guilliches y picuntos”.

García también menciona otros caciques que se acercaban a la comisión y recibían regalos, manifestando su apoyo a pactar la paz, por lo menos momentáneamente. Por ejemplo, el cacique Quilapí expresó su temor por el avance sobre los territorios de los indios, aceptó las argumentaciones de García a favor de la paz y recibió los regalos, mientras parte de su indiada realizaba un malón. En su segunda expedición, García contó con el apoyo de Antiguan, que guió la travesía, enfrentó a los caciques ante rumores de ataques que corrían y procuró convencerlos acerca de aceptar la paz. Esta vez, los caciques parecen haber conformado un bloque más compacto para responder a la propuesta de paz –que no logró reunir a los ranqueles-, que podríamos ver reflejado en el acuerdo entre los “principales” que menciona Huilletrur acerca de no acercarse a la comisión, hasta decidir el lugar y

la comunicación entre esos parajes que propició la instalación del fuerte del Carmen de Patagones cerca de la desembocadura del río Negro en 1779.

momento en que debían efectuarse los tratados. En cuanto a Lincón, doce años después de oponerse ella, también apoyó la concreción de la paz, aún a costa de poner en peligro su propia vida. Un gran número de caciques se acercó a la comitiva para aceptar las paces, hecho que siempre iba acompañado de entrega de regalos.

Entre los caciques favorables a celebrar la paz también se suscitaron discusiones acerca de cómo proceder en relación a los ranqueles, que aparentemente rechazaban estas propuestas y también se manifestaba recelo ante este acercamiento de los hispanocrillos, pero aparentemente terminaron aceptando la propuesta de paz luego de debates, disputas y enfrentamientos entre ellos, como el caso del cacique ranquel Pablo. La llegada de los cristianos y la necesidad de tomar una posición frente a ellos parece haber sido un elemento que tensionaba la estructura de relaciones intergrupales exigiendo la toma de decisiones que implicaban al propio grupo, pero también a su relación con los demás. Al mismo tiempo, la propia figura del cacique se veía afectada en tanto lograba un destacado desempeño, captar beneficiosas alianzas y reconocimientos, acceder a bienes estimados, obtener información (Nacuzzi 1998, 2008). Esta dinámica ofrece una posible perspectiva para comprender los enfrentamientos entre Epumur y Lincón, según el diario de 1810, y entre Lincón y Avouné en 1822. Además de ser un problema real a resolver, las implicancias, amenazas y potencialidades que representaba la presencia de los cristianos también resultaban un factor que incidía en la organización política indígena y que los indios procuraron encauzar según su beneficio. Las iniciativas y estrategias grupales fueron representadas por los caciques en las negociaciones y en las distintas instancias de encuentro. En este sentido, resulta difícil distinguir entre acciones que podrían haber estado orientadas a beneficiar a un cacique de manera individual separadamente del grupo al que representaba. Como hemos visto, las decisiones eran tomadas en parlamento y, en cuanto a la conformación del liderazgo, el apoyo que le daban los seguidores al cacique era fundamental para fundar su autoridad. De esta manera, podemos pensar que las determinaciones de las que los caciques fueron portavoces contarían con una aprobación del grupo basada en un alto grado de consenso. Para el

caso de Casimiro, desarrollado en el capítulo que sigue, veremos una situación en que el cacique opta claramente por su beneficio particular.

Estas respuestas parecen representar un abanico de opciones, entre la aceptación e identificación con el proyecto de los blancos, la aprobación circunstancial y el mantenerse al margen, que recuerda al modelo planteado por Lucaioli (2009) y por Nacuzzi (2009) que seguimos en el capítulo III. Como estas autoras, distinguimos la opción de aprovechar los beneficios de una “amistad duradera” con los cristianos, actuando como mediador y trazando nuevas alianzas ventajosas –alternativa elegida por Epumer en 1810, que buscaba protección frente a sus enemigos, y por Antiguan y Lincon, con mayor evidencia, en 1822 –elecciones que habrían llevado a los caciques a tener enfrentamientos con otros grupos. Otra posibilidad era aprovechar el paso de la comisión y acercarse a pedir/exigir regalos o a realizar intercambios. En estos casos los nombres de los caciques y sus grupos no son consignados. En otros casos, este acercamiento, que aparentemente buscaba principalmente obtener bienes, era acompañado por la expresiones de temor y desconfianza, que luego dan paso a la aceptación de la paz y de los regalos, aunque García duda del verdadero compromiso de respetar el pacto, como sería el caso de Quilapí en la primera expedición. Finalmente, Lincón expresa un manifiesto rechazo sólo ante la primer comitiva, durante la segunda expedición encontramos muchas manifestaciones de “disidencia”, que luego se transforman en favorables a la paz, aunque no tenemos mayores datos como para tener una visión de mayor alcance acerca de estos caciques y sus estrategias. Las distintas estrategias que despliegan los caciques nos muestran una capacidad de acción y autonomía sustentadas en la posibilidad de acceder y manejar recursos materiales (como el control de los caminos, a las Salinas y a Carmen de Patagones, en este caso, y la participación en los circuitos de intercambio), recursos humanos (disposición para adoptar personajes foráneos y con ellos acrecentar conocimientos y aptitudes para llevar a cabo las distintas empresas) y recursos políticos (capacidad para negociar, presionar y unirse frente al *otro*), como veremos.

En el seguimiento de los desempeños de los caciques encontramos referencias a la actuación de caciques hermanos. Así, ante la expedición de 1810 se presentan los hermanos Epumer, Victoriano y Quinteleu como un bloque a favor de la paz y de celebrar tratados, que García distingue del resto de los indios. La expedición de 1822 contó con la valiosa ayuda de Antiguan como baqueano y guía y como mediador frente a otros indios. Este cacique acompañó a García hasta la llegada a la Sierra de la Ventana en donde estaban sus tolderías y donde había permanecido su hermano, el cacique Huilletrur. A lo largo de estas tratativas, García distingue entre todos los caciques y sus indios, a los dos caciques principales, Lincon y Avouné. Éstos actúan conjuntamente enviando chasques, expresando su aprobación a la comitiva y poniéndose a la cabeza en la ceremonia de celebración del parlamento. Aquí, sin embargo, terminan enfrentados por la cuestión de incluir o no a los ranqueles en estas paces, aunque, como mencioné, este conflicto podría estar expresando una oposición entre ambos caciques en cuanto a la posición que ocupaban en la configuración del diagrama de los líderes políticos entre los indios. Podríamos pensar que el “joven, orgulloso y aspirante” Avouné encontraba un obstáculo en la figura del anciano y reconocido Lincon. En este sentido, la actuación conjunta de los dos caciques parecería ser parte de una alianza entre grupos para enfrentarse a un *otro*.

Por otro lado, otra de las patas de estas negociaciones la tenemos en Buenos Aires en la figura del cacique Cayupilqui. Si, como afirma Hux (2003: 57), Cayupilqui, Avouné, Antiguan y Huillitruz (Huilletrur?) eran hijos del cacique Lorenzo Calpisqui, eran también hermanos entre ellos –dato que se corrobora con la información proporcionada por García para Antiguan y Huilletrur. Aún sin saber con certeza si Cayupilqui y Avouné eran hermanos, es muy probable que si no lo fueran, estuvieran cercanamente emparentados (primos), teniendo en cuenta que el nombre Cayupilqui era también el del cacique hermano de Lorenzo Calpisqui. De esta manera, podemos plantear la posibilidad de estar nuevamente ante la estrategia de enviar a uno de los caciques hermanos a negociar a Buenos Aires, mientras que el otro permanecía en los toldos. Cayupilqui y Avouné parecerían tener una mayor

jerarquía que Antiguan y Huilletrur. Este tipo de estrategia ha sido descripta por Nacuzzi (1998) para los mencionados caciques Lorenzo Calpisqui y Pascual Cayupilqui en el siglo anterior en relación con las largas tratativas que llevaron a la conclusión de las paces de 1790. De esta manera, para comprender cómo se organizaban los cacicazgos en el siglo XIX resulta una valiosa herramienta seguir los planteos referidos a jefaturas duales y compartidas entre hermanos que se describieron para el siglo XVIII (Nacuzzi 1993-94 y 1998) -tema que será retomado en el capítulo que sigue.

Luego de estas tratativas, que debieron sobrellevar rumores, amenazas, reticencias y peleas, aparentemente no siguió la concreción de un tratado formal. En cuanto a las disensiones, los largos discursos, las “juntas” de grupos de distintas regiones más o menos distantes, más o menos amigas, entre los indios y a las situaciones de peligro y presión en que se pone a los comisionados, notamos que recuerdan a los suscitados con el viaje de Zizur en 1781 para tratar las paces, como ha estudiado Nacuzzi (1998: 173) y vimos en el capítulo anterior. La circulación de rumores, amenazas y presiones también se repetirán con los viajes de Cox (1862-1863) y de Moreno (1875) y también encontraremos distintas posturas entre los diferentes caciques, como veremos más adelante.

Acerca de la expedición de García, desde la perspectiva del gobierno, como señala Hux (2003: 69), el objetivo era lograr una “paz momentánea” apuntando a avanzar en la conquista del sur bonaerense. A estos planes parecía responder García quien aconsejó establecer fuertes en Tandil, Chascomus y Ranchos para llegar al río Colorado. El gobernador Rodríguez organizó una segunda campaña de gran envergadura combinada con contingentes de Córdoba y de Santa Fe. A las convocatorias para parlamentar y hacer la paz respondieron muchos caciques con cautela y desconfianza, entre ellos, Lincón y Cayupilqui. Estas sospechas y traiciones hicieron regresar a la comitiva a Buenos Aires, aunque había logrado emplazar el fuerte de Tandil. A este avance territorial siguió un gran malón, en el que murió Lincón. Según transcribe Levaggi (2000: 191), las instrucciones dadas a las

expediciones para celebrar los tratados con los indios indicaban que “la línea de frontera debe ser por la sierra del Volcán, fortaleza del Tandil y sierra de Curicó”, es decir, sensiblemente más al sur que lo acordado cinco años antes. En caso de haber caciques que reclamaran derechos sobre esas tierras, se les ofrecería una compensación del gobierno convenientemente arreglada en cuotas a pagar cada dos o tres meses hasta tres generaciones. También se debería negociar la devolución de cautivas y de indios prisioneros y la entrega de regalos. Según el tratado celebrado con los ranqueles en la laguna del Guanaco en 1825, la negociación por las tierras comprendidas hasta las mencionadas sierras “por no pertenecer a la nación de ellos, sólo debe convenirse con los güilliches que son los dueños de dichos terrenos” (Levaggi 2000: 194).

Las negociaciones con los “aucas o pampas y tehuelches” versaban sobre la devolución de las tierras del Tandil a los indios, conservando el gobierno los terrenos en que estaba situado el fuerte por “compra u otra indemnización”. Ante la falta de resultados y presionado por la amenaza del avance de los portugueses, el gobierno encomendó a Juan Manuel de Rosas la gestión de un tratado de paz y amistad con los caciques. Según manifestó Rosas en una carta al gobierno, luego de “largas, serias, y pesadas conferencias” con los caciques tehuelches, pampas y algunos ranqueles que se avinieron al Tandil, se llegó a convenir la permanencia del fuerte y el reconocimiento de la nueva línea de frontera y el establecimiento de guardias en ella. A cambio los caciques pedían que “así como ellos ceden generosos por obsequio a la paz y amistad sus campos, así el gobierno sea fiel a sus promesas” (Rosas [10-4-1826] Copia. Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires. Negociación pacífica con los indios en la Provincia de Buenos Aires. 1825-1828. Armario 128, doc. 31, fs. 31-33v, citado en Levaggi 2000: 209). Entre los motivos que habrían llevado a los indios a aceptar la presencia de los cristianos en su territorio, se ha mencionado frecuentemente el interés por acceder a bienes estimados, aunque también debemos considerar la relación de fuerzas entre indígenas y cristianos que habría posibilitado imponer el avance de la frontera sin dar lugar a las

consideraciones de los habitantes de esas tierras –si bien el terreno ganado a los indios aún estaba lejos de estar consolidado.

Al llamado de Rosas a reunirse en el Tandil, habrían acudido los más destacados jefes indígenas, entre ellos, el cacique Lincón (hijo) y al “representante de los tehuelches”, el cacique Negro o Chañil. Estos acercamientos se vieron entorpecidos por un ataque a la población de Dolores adjudicados a los pincheirinos, que provocó cuatro expediciones al mando del coronel Federico Rauch, causando una gran matanza. Lincón logró acercarse a parlamentar, gracias a la intercesión de parientes suyos que acompañaban a Rauch.

Se logró adelantar la frontera, al mismo tiempo que un contingente de indios chilenos al mando de Melipán y Venancio Coñuepán se había puesto al servicio del gobierno de Buenos Aires (Hux 2003: 70 y 82). Así, en 1828 se establecieron los fuertes de Federación (Junín), Cruz de Guerra (25 de Mayo), Blanca Grande (Olavarría) y Fortaleza Protectora Argentina (Bahía Blanca). En 1831 se instaló el cantón de Tapalqué y al año siguiente, el fuerte San Serapio mártir del arroyo Azul. Entre marzo de 1833 y marzo de 1834 una expedición al mando de Rosas efectuó la exploración de los ríos Colorado y Negro, emplazando un establecimiento en la isla de Choelechel y obteniendo la derrota y dispersión de más de 6000 indios. El interés por ocupar la región de Carmen de Patagones y Choele-choel, respondía al temor de que Chile la reclamara como propia, pero estos emplazamientos fueron abandonados una vez concluida la expedición. En 1846 se estableció un cantón en Bragado y en 1850, un fortín en la laguna del Chañar (cerca de Pergamino) (Conquista del Desierto 1987).

Con el advenimiento del gobierno de Juan Manuel de Rosas, como señala Ratto (1999, 2003), el estado provincial pasó a financiar la política indígena -sustentada hasta el momento por los hacendados en forma personal-, que conjugó la práctica de la guerra ofensiva contra aquellas parcialidades que no aceptaran la paz con una acción negociadora tendiente a captar parcialidades a través del “negocio pacífico de indios”. El sistema se basaba en un sistema de raciones y regalos, en el que la autora

distingue tres niveles: “los agasajos, alojamiento y manutención de las partidas indígenas que circulaban por el territorio provincial por diversos motivos: comercio, parlamentos con autoridades criollas, etc.”, luego se disponía de “raciones mensuales que se entregaban periódicamente en las tolderías de frontera” y, finalmente, se entregaba “obsequios particulares a determinados indígenas” (Ratto 2003: 194).

Los bienes entregados, que fueron aumentando notablemente en su cantidad, consistían en ganado yeguarizo y vacuno, artículos de consumo como yerba, harina, azúcar, tabaco, fariña, aguardiente, sal y maíz y prendas de vestir. Estos bienes eran entregados con irregularidad, lo que generaba descontento entre los indios, dada la significación tanto material como simbólica de los bienes a recibir, pues, como afirma Bechis (1996), “el tema de los regalos cobra aún mayor trascendencia cuando se entiende que su omisión no solo avergüenza al que no da sino también al que debería recibir y no recibe”. Notamos que habría cierta continuidad entre la práctica que se ha descrito para el siglo XVIII de atraer a los caciques a través de regalos (Nacuzzi 1998, Luiz 2005) y la entrega de raciones y el compromiso de dar alojamiento y manutención a los indios que se acercaban a las poblaciones criollas a comerciar, pactar paces u otros que desarrolló Rosas.

Entre los indios que participaron de este “negocio” puede distinguirse analíticamente a los indios amigos y a los indios aliados²¹, en cuanto a su relación con el gobierno. Los indios aliados eran autónomos políticamente, su territorio no estaba bajo el control del gobierno y había pactado una relación pacífica con él. La importancia de su número y la posibilidad de generar alianzas con grupos hostiles implicaban un peligro para la seguridad de la frontera y prontamente se convirtieron en grupos amigos o en enemigos. Entre los grupos atraídos por Rosas, Ratto (2003: 197) menciona a los boroganos provenientes de Chile que se habían aliado a los realistas chilenos Pincheira. Rosas logró quebrar esta alianza, luego de intensas

²¹ Como ha distinguido Bechis ([1999] 2006), los “indios amigos” aceptaban mediante tratados reducirse y someterse al interior de la línea fronteriza, percibiendo raciones periódicas y sueldos y títulos militares los principales caciques, mientras que los indios aliados eran “indios soberanos” que pactaban con el gobierno y conservaban su autonomía política y territorial –si bien en las fuentes muchas veces son llamados “amigos”.

negociaciones. Resulta interesante notar que los líderes indígenas refieren como condición para llevar a cabo estas negociaciones conservar la autonomía y la soberanía y mantener un trato de igual a igual:

El español quiso antiguamente dominar y esclavizar a los araucanos y pelearon cien años por ser libres: por ventura ¿Nosotros habíamos de perder un ejemplo tan brillante de nuestros antecesores? No: Amistad sí habrá; pero dominio y autoridad sobre nosotros no: Eso no consentiremos jamás. Primero seremos víctimas y no ser dominados (Texto reproducido en Villar 1998).

Durante este período no se plasmaron acuerdos por escrito que detallaran las obligaciones que vincularon a los indios amigos con el gobierno. Esta política seguía una flexible estrategia que permitía a Rosas variar las disposiciones según las circunstancias. Sin embargo, Ratto (2003: 205-207) distingue tres aspectos que definían la situación de los indios amigos: su asentamiento dentro del territorio controlado por el gobierno, produciendo modificaciones en los patrones de subsistencia; cumplir con determinadas obligaciones, en especial relacionadas con la defensa de la frontera; y, finalmente, el lugar ocupado en la sociedad provincial como “contingentes particulares que estaban bajo jurisdicción de los comandantes de frontera” y que establecieron vínculos personales con el gobernador. Si bien las raciones constituyeron parte esencial de los medios de subsistencia, los indígenas continuaron realizando diversidad de tareas como el tejido, la venta de cuero, la caza, la agricultura, el comercio, el empleo como peones. Dada la amplitud e importancia de las actividades productivas realizadas por los indios, Ratto (1999) se pregunta si el servicio miliciano de los indios amigos no operaría como un elemento más dentro de una dinámica económica mayor.

Con el fin del gobierno de Rosas, el colapso del “Negocio Pacífico de Indios”, los numerosos malones de la “Confederación Indígena de Calfucurá”, en especial, durante 1855, la frontera retrocedió hasta los límites previos al gobierno rosista. Como plantea de Jong (2007), la atención del estado nación en formación no pudo concentrarse en las iniciativas de ampliación del territorio productivo para la

ganadería extensiva, debiendo ocuparse en otros frentes: las montoneras y levantamientos provinciales desde 1863 hasta 1876, la competencia jurisdiccional de las provincias sobre los territorios a conquistarse, la revolución liderada por Mitre contra la elección del presidente Avellaneda (1874) y la Guerra del Paraguay (1865-1870). Así, el conflicto de las “fronteras internas” fue postergado hasta finales de la década de 1870. Hasta la campaña de ocupación militar de la Pampa y la Patagonia, “los tratados de paz fueron el principal ‘dispositivo de poder’ estatal al que se volcaron las autoridades del estado de Buenos Aires luego de los frustrados intentos de avance militar sobre el territorio indígena a mediados de la década de 1850” (de Jong 2007: 58). Estos dispositivos se orientaron a registrar, implementar un orden, territorializar, influir en las dinámicas indígenas, en las formas de organización y de acción y fomentar las rivalidades entre los grupos a través de “los acuerdos de raciones, títulos y honores a los caciques, los favoritismos y el otorgamiento de tierras”, en palabras de Boccara (2005: 40), procurando “construir el ser social indígena con el fin de poder actuar sobre este último de manera eficiente y positiva”. La política de tratados de paz - en combinación con intermitentes experiencias de avance territorial - se valió tanto de los vínculos étnicos, políticos y de parentesco preexistentes como de las potencialidades de rivalidad y competencia entre caciques propias de la estructura política indígena. Entre los sucesivos intentos del estado nacional de avanzar las fronteras, de Jong (2007) menciona diez nuevos distritos sobre el ‘desierto’ en la frontera de Buenos Aires en 1865, nuevos intentos de ocupación de la isla de Choele Choel en 1868, 1870 y 1875 y de avance de las fronteras en 1869, una expedición a Salinas Grandes en 1874 y el avance de seis columnas enviadas por el ministro de Guerra Adolfo Alsina hacia Carhué y Guaminí en 1876.

Paralelamente, a partir de 1856, con el retorno de la provincia de Buenos Aires a las negociaciones de paz y luego de la unificación política de Buenos Aires y la Confederación bajo la elección de Bartolomé Mitre como presidente, se sucedieron una serie de tratados desde distintos puntos de la frontera de Buenos Aires y de las

provincias de Santa Fe, Córdoba, San Luis y Mendoza. Como señala de Jong (2007), los efectos “esperados e inesperados” de la política de aplicación de tratados de paz, debemos buscarlos en los cambios tanto económicos, como políticos e identitarios. En un proceso en que el estado fue aumentando su poder para intervenir sobre los grupos indígenas, se vio favorecido el fortalecimiento de algunas jefaturas durante las décadas de 1860 y 1870²², mientras que pequeñas parcialidades se disolvieron. Así, el accionar estatal procuró “limitar y circunscribir la jefatura de Calfucurá”, jerarquizar jefaturas competitivas, elevando a algunos caciques en su posición de representantes e intermediarios de otros caciques²³ y, en otros casos, favorecer la separación e independencia de ciertos caciques de configuraciones mayores para establecer tratados independientes con el gobierno. De esta manera, caciques bajo la órbita política de Calfucurá se acercaron a las Comandancias de Frontera de Patagones, Bahía Blanca, Azul y Tapalquén, para gestionar su ingreso a la frontera como “indios amigos”. Como observa de Jong (2007), esta “independencia” implicaba, sin embargo, una limitación en la autonomía política, económica y territorial.

Por otro lado, la autora (de Jong 2007) también plantea la posibilidad de que estas alianzas, que habrían debilitado a Calfucurá, podrían haber respondido también a una estrategia indígena orientada a captar mayores recursos a través de los nuevos tratos con el gobierno. En 1857 se firmó un tratado con el tehuelche-huilliche Yanquetruz, por el cual se lo consideraba representante de las tribus de la región y el cacique se comprometió a ceder trece leguas de territorio a la provincia de Buenos Aires, defender las costas marítimas del Atlántico ante la posibilidad de incursiones extranjeras²⁴ y apoyar militarmente cualquier intento de exploración u ocupación

²² Hemos visto en el capítulo anterior cómo esta práctica estatal ya venía siendo desarrollada desde el siglo anterior, por ejemplo, en los casos del cacique Lincon y del cacique Calpisqui.

²³ También hemos señalado esta estrategia para el siglo XVIII, por ejemplo, en el caso del Tratado de 1742, ver Nacuzzi (2006).

²⁴ También el cacique Calpisqui se había comprometido a participar en la defensa de los poblados españoles en 1790. La continuidad que notamos entre el siglo XVIII y el XIX en las prácticas estatales para atraer a los caciques a las negociaciones y procurar dirigir sus acciones hacia beneficios propios, como defender las fronteras, negociar a su vez con otros caciques y crear discordia dividiendo el campo indígena resulta un tema que merece un desarrollo en profundidad que dejamos planteado para investigaciones futuras.

nacional del curso del río Negro (Tratado del 24 de mayo de 1857 entre el Gobierno de Buenos Aires y Yanquetruz, AGN, X, 27-7-6, citado en Levaggi 2000: 291). Siguiendo a Levaggi (2000), nuestra autora (de Jong 2007) detalla que, luego de la muerte de Yanquetruz en 1858, se realizó un tratado en términos similares con su hermano Chingoleo, que cumplió en los primeros años de la década de 1860 el papel de intermediario con las tribus de tierra adentro, acercando a la frontera a varios caciques como Reuque Curá, Paillacán, Huincabal (1863), Chagallo (1865), Sinchel y Colohuala. Si bien no todos concretaron tratados de paz, estos acercamientos fueron debilitando las vinculaciones de estos caciques con Calfucurá.

Con la llegada de Mitre a la presidencia (1862), un mayor número de caciques se acercó a negociar con el gobierno: el mismo Calfucurá en 1861 a través de la intermediación de Catriel y Cachul; Sayhueque en 1863, que también había sido parte del tratado de 1857; y los tehuelches Francisco en 1865 y Casimiro en 1866, cuyo compromiso procuró obtener el gobierno para el resguardo de la soberanía y la colonización de los territorios del sur de la Patagonia. A este último cacique dedicaremos el capítulo que sigue. Según estos tratados, los caciques reconocían el dominio argentino sobre los territorios patagónicos al este de la cordillera, se declaraban súbditos del gobierno argentino, se comprometían a ceder tierras y a mediar en la realización de futuros tratados con otros caciques de la región. De esta manera, las alianzas establecidas con los caciques fueron tomando la forma de “una red”, donde los caciques funcionaban como “embajadores” en la realización de nuevos tratados, mientras que, además, en los acuerdos realizados desde Patagones se comprometía a los caciques a realizar concesiones territoriales y a apoyar al ejército en las exploraciones y expediciones de ocupación de los territorios patagónicos.

Notamos que el número de tratados celebrados en la región pampeano-patagónica en el siglo XIX es mucho mayor al de los tratados del siglo XVIII que fueron cuatro, como referimos en el capítulo anterior. Esto podría deberse al aumento de grupos indígenas que habitaban la región a partir de la llegada de pobladores del lado occidental de la cordillera de los Andes, a una intensificación en

las relaciones entre indios y autoridades criollas y al interés de esta última –y el incentivo que propinó– por pactar con los caciques que se hubieran separado de agrupaciones mayores. Como señala Delrio (2002: 206-207), en la realización de los tratados convergerían dos tipos de conflicto: las relaciones fronterizas entre grupos indígenas y el estado nacional, procurando regular las relaciones comerciales, los terrenos para la caza, la entrega de cautivos y la vigilancia de la frontera, por un lado; y por otro, la cuestión de las jurisdicciones estatales sobre el territorio patagónico y el reconocimiento de soberanías estatales por parte de los pueblos originarios. En este sentido, los tratados pueden haber operado como herramientas en el proceso de construcción de la soberanía territorial. Por su parte, la política aborigen, con sus proyectos de autonomía o integración a la organización nacional de los criollos, también motivó el interés por la celebración de tratados (Bechis [1999] 2006).

En cuanto al interés de los indios por celebrar tratados, de Jong (2007: 55) observa que “el establecimiento de vínculos ‘pacíficos’ parece haber sido una opción buscada y privilegiada por el amplio espectro de los agrupamientos indígenas de Pampa y Patagonia en la segunda mitad del siglo XIX”, mientras que los intentos de avance o exploración en territorio indígena provocaron la reacción de Calfucurá, si bien sus amenazas de invasión no siempre se concretaron. En cambio, este cacique buscó reanudar cada vez los vínculos con el estado, “utilizando sus amenazas y acciones militares como presión para la firma de nuevos tratados” (de Jong 2007). Como analizamos en el capítulo anterior, los avances de las fronteras de los blancos y las exploraciones al territorio en el siglo XVIII también generaban inquietud y diversas reacciones entre los indios que desplegaron distintas estrategias para hacer frente a los planes de conquista de los españoles. Entre estas estrategias contamos la celebración de tratados cuya importancia política bien comprendían los indios.

Tanto Ratto (2003) como de Jong (2007) se han preguntado acerca del sentido y las implicancias que traería aparejado el hecho de pactar con el gobierno y asentarse en la frontera como indios amigos. Para el período del gobierno rosista, Ratto (2003: 215) observa que los grupos que ingresaron al Negocio Pacífico estaban en una

situación de debilidad económica y conflictos intertribales que los colocaban en una condición desventajosa para encarar las negociaciones. A esto debe agregarse el atractivo que ejercería la posibilidad de obtener la protección y la ayuda económica que ofrecía este sistema, pues, “aún cuando ello significara la pérdida de su autonomía, representó la posibilidad de contar con recursos que mejoraran su subsistencia y la posibilidad de recomponer su estructura poblacional a través del mestizaje y de la toma de cautivos” en los enfrentamientos con grupos hostiles (Ratto 2003: 215). Este acercamiento traería consigo transformaciones en el ámbito de la organización política, favoreciendo un tipo de líder indígena que fuera capaz de representar y defender los intereses del grupo y de lograr mejores raciones y condiciones de vida para el grupo negociadas de manera personal entre el jefe indígena y Rosas. En este sentido, en la elección de los líderes indígenas también se advierte la influencia del gobernador. Por otro lado, esta pérdida de autonomía política y territorial no necesariamente implicó una “sumisión total al gobierno” (Ratto 2003: 216). En algunos casos, las acciones rayaban la desobediencia amparadas en el peso que tenían estos caciques para el gobernador (Ratto 2003: 221-222).

En cambio, para el período posterior al gobierno de Rosas, de Jong (2007: 57) plantea que la determinación de asentarse en la frontera como indio amigo “no necesariamente habría sido percibida como un proceso de sometimiento irreversible”, constituyendo una posibilidad de “vivir en paz” y de asegurar la subsistencia a través de las raciones. Esta opción parece haber sido apreciada por muchos caciques, junto con la invitación de “fundar un pueblo” donde se desarrollarían la agricultura y el pastoreo que permitirían a las tribus producir para su propia subsistencia, según la letra de muchos de los tratados. En este sentido, la posibilidad de obtener el reconocimiento de la propiedad de las tierras que ocupaban por parte del gobierno parece haber sido una “ventaja” que ofrecía asentarse en la frontera como indio amigo, junto con la obtención de fuentes de racionamiento y ofrecer una mayor seguridad en el abastecimiento de las familias, así como un incremento en el poder político y económico del cacique. A su vez, estas iniciativas

le resultaban convenientes también al gobierno que lograba el objetivo de hacer por lo menos cien años atrás de “fijarlos” en un lugar.

De esta manera, la capacidad de acción e iniciativa puestas en juego por los indios nos muestran, como observa de Jong (2007: 58), “a grupos e individuos con determinados horizontes de percepción, decisiones y valoraciones sobre su situación”, en donde la pasada experiencia del Negocio Pacífico de Indios representaba “un modo de vida y trayectorias posibles de relación con el blanco” en un momento en que los grupos indígenas iban posicionándose en su relación con la sociedad nacional, cuya consolidación y poder como estado-nación fue acentuándose y haciéndose más visible en esas décadas. Finalmente, la autora nota que la progresiva unificación estatal repercutió en la “fragmentación de alianzas” y en el “endurecimiento de la flexibilidad política que había resultado estratégica en sus relaciones con los blancos” conteniendo las plásticas potencialidades de rivalidad y alianza. En este sentido, siguiendo la evolución de las relaciones entre la jefatura de Calfucurá y las tribus asentadas en la frontera, los movimientos de segmentación y de unión y subordinación propios de la dinámica política indígena habrían ido perdiendo flexibilidad primando el estado de fragmentación de las alianzas (de Jong 2007).

Alejándonos hacia el sur patagónico encontramos grupos con mayor autonomía, posibilidades para trasladarse en el territorio y explotar diversos recursos. Siguiendo a Varela y Manara (2005), las tierras del Neuquén operaron como área intermedia dentro de una región mayor, cohesionada por circuitos económicos que abarcaban desde la Araucanía hasta las pampas bonaerenses. Los pasos andinos, controlados por las tribus cordilleranas, fueron causa de rivalidades y disputa permanentes. Los boquetes andinos más conocidos junto con otros menos conocidos posibilitaron la intensificación de los intercambios a través de la cordillera que resultaron imposibles de controlar por las autoridades criollas. Tanto las autoridades de Mendoza, como las de Buenos Aires tenían la certeza de que las autoridades chilenas estaban al tanto de las acciones de varias tribus vinculadas a los indios

moluches en el traslado de ganados desde las pampas del este hacia el territorio trasandino. En este espacio fronterizo, cohesionado política, social y económicamente, se mantuvieron los intercambios y los contactos entre indios y blancos, aún más allá de los conflictos, poniendo en juego dinámicas e intereses propios, hasta que la campaña de ocupación militar del territorio pampeano y norpatagónico a partir de 1879 cambió drásticamente las condiciones de vida de las poblaciones indígenas (Varela y Manara 2005).

En las últimas etapas del proceso de conquista del territorio pampeano-patagónico, durante la presidencia de Nicolás Avellaneda (1874-1880), el ministro de guerra y marina, Adolfo Alsina, proyectó un avance de las líneas de frontera de Buenos Aires y del sur de Córdoba, con la ocupación de lugares de vital importancia para los indios para el abastecimiento y el asiento de sus tolderías. Los puntos ocupados fueron: Italó, Trenque Lauquén, Guaminí, Carhué, Puán y Paso de los Chilenos, estableciéndose una comandancia en cada lugar con fortines a derecha e izquierda, unidos entre sí por una línea zanjada de casi tres metros de ancho y dos de profundidad. Luego de la muerte de Alsina, asumió el cargo uno de sus críticos más tenaces, Julio Argentino Roca, que llevó a cabo un plan de conquista eminentemente nacional que favoreció a los grandes intereses rurales (Conquista del Desierto 1987: 3-5 y 28-43).

Carmen de Patagones: caciques, tratados y estrategias de intercambio

En cuanto a la intensa serie de relaciones que vinculó a indios y cristianos en Pampa y Patagonia durante el siglo XIX y a las múltiples acciones y determinaciones que tuvieron lugar a lo largo del dinámico proceso de contacto, Carmen de Patagones fue un punto central que reunió a caciques y sus grupos de distintas regiones, a autoridades y población hispanocriolla y a extranjeros, favoreciendo los intercambios y el entramado de una red de prestaciones y contraprestaciones y

compromisos entre los sujetos. Como señala Nacuzzi (1998), en el siglo XIX, la Colonia del Carmen, Carmen de Patagones o Patagónica -el antiguo Fuerte del Carmen- funcionaba como centro de reparto de raciones y punto de intercambio y comercio, abarcando su influencia una extensión territorial considerable, mientras los indios seguían controlando la situación “amenazando con malones y robos” (Nacuzzi 1998: 225). Grupos indígenas de la región pampeano-patagónica recorrían periódicamente largas distancias para acercarse al Carmen siguiendo rutas conocidas (Nacuzzi 1991). Allí comerciaban, recibían raciones y trataban cuestiones políticas, a la vez que obtenían información acerca de todo lo ocurrido entre los cristianos. En torno a la presencia del poblado se había creado también una situación particular de convivencia con indios de distintas agrupaciones instaladas a ambos lados del río. Según describe el explorador francés Alcide d’Orbigny en la margen sur había “tres tolderías o reuniones distintas de tiendas: una de los puelches y patagones, ubicada cerca del caserío; una segunda, más alejada, donde vivían los aucas o araucanos, y una tercera, mucho más importante, de patagones o tehuelches” ([1828-29]1999: 299).

El circuito comercial del que participaba Patagones estaba entrelazado con rutas que vinculaban a las agrupaciones entre sí y con los distintos centros de intercambio, como han estudiado distintos autores (Mandrini 1985, Palermo 1986, 1991, Nacuzzi 1991, 1998, 2000, Bandieri 1996, entre otros). Así, Bandieri ha señalado que los indígenas “manejan una vasta red de caminos y comercio que abarcaba un ancho corredor interregional entre el Río de la Plata y Chile, por el cual circulaban los ganados y bienes diversos del mercado colonial” (1996: 184). Según Bustos (1993: 30), en las primeras décadas del siglo XIX se seguía dando la situación descrita por Nacuzzi (1998) para fines del siglo XVIII. Así, luego de la década de 1810 el interés por las relaciones comerciales continuarían siendo el principal resguardo de Patagones frente a la amenaza de invasiones indígenas. A la “aldea” arribaban grupos desde distintos puntos llevando productos propios y de otros para intercambiar, “se asentaban en la margen sur del Negro y una vez finalizadas sus

transacciones y la cacería de avestruces, continuaban su recorrido” (Bustos 1993: 30). En esta relación se conjugaban las respectivas economías con diversos grados de articulación entre sí, las alianzas o conflictos entre grupos indígenas y con los blancos y “la fuerza que cada entidad podía exhibir ante la otra”. Los indios se instalaban en las afueras de la aldea períodos cada vez más largos, permaneciendo en ciertos casos algunos integrantes de las partidas “ejerciéndose una especie de rotación”.

Encontramos que esta percepción acerca del Carmen coincidiría con lo planteado en el capítulo III acerca de las misiones jesuíticas instaladas en la región pampeana a mediados del siglo XVIII como un lugar que posibilitaba acceder a recursos, integrado a los circuitos de intercambio, los movimientos nómades y las dinámicas de enfrentamientos entre los grupos indígenas y al cual los indios se acercaban en busca de satisfacer determinados intereses y contando con un conocimiento acerca de los pobladores de estos enclaves y los modos de relacionarse con ellos.

Entre las actividades productivas desarrolladas en el Carmen encontramos: la exportación de sal, la ganadería –de importancia social y política-, los saladeros, el comercio y, en menor escala, la agricultura. Bustos destaca la integración de Patagones a otros mercados, tales como Buenos Aires, Montevideo y Río de Janeiro, entre otros. Este desarrollo debió convivir con años de severas sequías y la amenaza de ataques indígenas incrementada a partir de 1825. La década de 1820 se caracterizó por una expansión ganadera “sustentada en la explotación de sus recursos salinos estimulada por el auge saladeril rioplatense”. Siguiendo a Mandrini (1986), Bustos menciona la “época de los grandes malones” surgidos de la competencia por el ganado y por el control de las rutas a partir del aumento en la demanda de ganado en el mercado chileno, la disminución del ganado cimarrón, el avance de la frontera que privó a los indígenas de ricas tierras de pastoreo y la creciente migración araucana. Los indios se vieron así, “cada vez más obligados a obtener los ganados en las estancias de los cristianos”. Según Bustos, por estos enfrentamientos algunos de los

grupos se trasladaron hacia el sur, mientras que otros permanecieron en el lugar, “constituyéndose en la primera tribu de ‘indios amigos’ con que contó el Carmen, alistados junto a los blancos en cada malón a fin de preservar la aldea” (Bustos 1993: 29-36).

Como ha adelantado de Jong (2007), los tratados firmados por los caciques que se acercaban a Carmen de Patagones los comprometían a formar guardias de defensa contra los indios enemigos, prestar auxilio, cumplir órdenes, habitar ciertos parajes a cambio del auxilio del gobierno y obtenían raciones, permiso para comerciar, sueldos y vestuario con variaciones según la importancia –y la relevancia estratégica– del territorio que ocupaba cada cacique (ver Levaggi 2000: 310-317). Los caciques también obtenían nombramientos militares. De esta manera se iba configurando un particular entramado de redes sociales que vinculaba a indígenas, pobladores del Carmen y autoridades. Así era descrita esta situación por el viajero suizo Claraz ([1865-66] 1988: 170) al referir que han hecho “tratados de paz con el Gobierno tribus y caciques comprometiéndose a servicios en la frontera y consiguen, como los soldados, mensualmente un sueldo y cierta cantidad de yeguas, además de raciones de yerba, azúcar, arroz, tabaco, etc.”. Por su parte, los indios se comprometían “no solo a no organizar malones, sino a repeler cualquier invasión y comunicar cualquier noticia que lleguen a saber sobre otras tribus”. Asimismo, como es sabido y, también señala el viajero suizo, los grupos nómades se acercaban “una vez al año a Carmen de Patagones, preferentemente en invierno, a fin de cobrar sus sueldos que el Gobierno les da; además venden sus productos, principalmente plumas de avestruces y cueros de animales” ([1865-66] 1988: 170). Así, por ejemplo, según refiere el misionero anglicano Teófilo Schmid, el cacique Chingoleo, defensor de Carmen de Patagones y estancias vecinas, ostentaba el grado de coronel y, “puesto que es un oficial del gobierno, toma parte en las procesiones de la iglesia, en una de las cuales le correspondió el honor de pagar todos los gastos” (Schmid [1858-65] 1964: 80). Podemos pensar que las relaciones económicas, sociales y políticas se entrecruzaban

configurando un dinámico cuadro de características particulares, como seguiremos analizando.

En cuanto a lo expresado en los tratados, como hemos visto, debe ser examinado muy cuidadosamente, pues mucho de lo prometido no era luego cumplido o lo era con irregularidad (Nacuzzi 2006). Por el lado de los indios, la exigencia de instalarse en determinados parajes cláusula incluida en muchos de los tratados- parece haber sido un punto remiso a cumplirse. Así, por ejemplo, Yanquetruz no se trasladó a Valcheta, según se había comprometido por el tratado de 1857, si bien esto no significa que haya ignorado las otras obligaciones contraídas, y en 1861 le fueron suspendidas las raciones al cacique Sinchel por negarse a establecerse en el norte de Patagones, según se habría comprometido por el tratado de 1859 firmado por Chingoleo (Levaggi 2000: 292 y 314). Otro punto difícil de cumplir señala Claraz al referir la realización de “malones de rapiña” y la amenaza permanente a los convoyes de carretas y diligencias que llevaban pasajeros y mercaderías, que ocurrían a pesar de los recaudos, pero los considera episodios menores ([1865-66] 1988: 170). Por otro lado, Musters menciona a los indios al servicio del gobierno, “cuyo número es de unas cincuenta lanzas y que residen principalmente en la ribera sur, son comandados por un tal Linares [...]; éste recibe la paga y las raciones de un oficial del ejército, no sé de qué grado, y lo mismo reciben con regularidad todos su hombres”. Con respecto a la seguridad que pueden ofrecer, el viajero agrega que “se les ha asignado funciones de policía; pero, aunque se puede confiar tal vez en Linares y en sus cuatro hermanos, dudo mucho de que los soldados rasos permanecieran fieles a su bandera si llegara a producirse un malón combinado” (Musters [1869-70] 1997: 350). No obstante los vínculos económicos establecidos y las declaraciones de paz, la relación entre ambos grupos parecía estar en permanente tensión y generaba incertidumbre.

Esta falta de seguridad y las amenazas de posibles ataques de indios hacían que los hispanocriollos se internaran hacia el interior de un territorio aún poco conocido y buscaran la manera de captar las voluntades de los caciques. Enviaban a las

tolderías embajadas con propuestas de paz y regalos procurando dotar a los compromisos de la mayor ceremonia posible. Así es como, según Cox, unas cartas enviadas desde Patagones a dos caciques de la cordillera norpatagónica versaban sobre “lo mismo de siempre”: los tratados de paz y además “manifestaban la conveniencia de que Foiguel [Foyel], hijo mayor de Paillacan, fuese con Inacayal a Patagónica. De esa manera estando presente los hijos de los caciques de más fama en las pampas, los tratados tendrían más solemnidad” ([1862-63] 1999: 217-218). Según vimos en los capítulos anteriores, de esta forma, además de contar con solemnidad, como referirían los mensajes desde Patagones, los tratados se fortalecían con la presencia de “rehenes” en los poblados criollos. Por otro lado, los obsequios también procuraban captar la voluntad de los caciques –bienes que, como vimos desde la primer campaña de García en 1810, los indios procuraron adquirir insistentemente de manos de los cristianos en las ocasiones en que las incursiones criollas lo hicieran posible. Así es como, Musters refiere que “el agente del gobierno para negociar con los indios” envió un magnífico par de estribos de regalo al cacique Roque desde Buenos Aires, “porque las autoridades habían adoptado la política de evitar que él y Sayhueque se unieran a Callfucurá en el proyectado malón a la frontera” ([1869-70] 1997: 348).

En cuanto a las expectativas de los indios, como vimos en el capítulo anterior, los indios consideraban de antemano que los blancos podían no cumplir con sus compromisos –y en esto contaban con numerosas y vívidas experiencias. Podríamos pensar que los indios tenían claro que la palabra dada por los cristianos no representaba una seguridad, pero el tratado era un factor importante en las negociaciones. Si bien el cumplimiento de los tratados era materia dudosa ya desde el principio, parecerían constituir, con todo su protocolo y negociaciones, un elemento en la dinámica de las relaciones entre indios y blancos que posibilitaba un acercamiento. Junto con los intercambios, las presiones, los enfrentamientos, la circulación de la información y los movimientos en el espacio conformarían los aspectos que regulaban la lábil relación necesaria e ineludible para indios y

cristianos. Sin dejar de lado la desconfianza y el temor, los indios participaban de esta serie de compromisos y lealtades que también les permitía vehiculizar el acceso a bienes estimados en la forma de regalos, raciones o a través de garantizar el intercambio y el desarrollo de dinámicas sociales en el complejo mundo del siglo XIX.

Encontramos numerosas menciones a acercamientos a Carmen de Patagones por parte de grupos indígenas para comerciar. Así, el misionero Schmid observa que sobre el río Negro había grupos indígenas acampados que entendían la lengua y conocían a los indios del sur patagónico, pues “éstos suelen venir a estas comarcas con fines de intercambio”, en los alrededores de Patagones siempre había indios y “en ocasiones se congregan allí varios centenares con el propósito de comerciar” ([1858-65] 1964: 80). Schmid identificó cierta estacionalidad en los movimientos de los grupos, precisando que los indios patagónicos “solo aparecen en invierno, cuando el desierto, seco y helado, los obliga a emigrar y, en tal caso, vienen a esta población para realizar sus transacciones comerciales” ([1858-65] 1964: 83). De manera similar, según el explorador chileno Guillermo Cox, los indios de la región de las Manzanas (al sur de Neuquén) emprendían “el largo viaje de un mes para ir hasta el Carmen, con el objeto de vender sus cueros de guanaco y sus plumas de avestruz”. También menciona Cox los viajes de los tehuelches “desde Magallanes hasta las orillas del Limay con el solo objeto de cambiar a los pehuenches cueros y plumas por aguardiente” ([1962-63] 1999: 287).

Como hemos visto, en las sociedades indígenas también jugaron un rol fundamental los cambios operados en el ámbito de lo económico vinculados a “la integración a distintos mercados regionales” (Palermo 1986: 167) al ingresar en la vida indígena nuevos productos, cuyo consumo representaba una dependencia, afectando a los grupos indígenas de manera polivalente. Constituyeron tanto “una amenaza para la integridad de estas sociedades y de sus territorios”, como la posibilidad del acceso a bienes estimados en tanto que “mercado ávido de ciertos productos indígenas”, como el ganado (obtenido de los animales silvestres, de sus

incipientes rodeos de cría y de los malones), sal, de gran demanda en Chile, pieles, plumas, manufacturas en cuero y fibra vegetal y, especialmente y cada vez en mayor medida, textiles (Palermo 1991: 160). El intercambio hispano-indígena tuvo lugar aún en momentos de tensión fronteriza, mientras que la importante dimensión de las actividades mercantiles hacía que su interrupción desatara acciones bélicas destinadas a reanudar el contacto (Palermo 1991). A partir de los registros surgidos de diversas instancias de encuentro suscitadas a lo largo del siglo XIX, he podido rastrear referencias acerca de la percepción de los indios con respecto a esta intensa circulación de bienes que los involucraba ya de manera ineludible. Así, los indios también habrían considerado como necesarios los bienes provenientes del intercambio con los blancos –situación de la que surgiría un interés por mantener relaciones amistosas. Al respecto, según esta conocida cita, el cacique norcordillerano Foyel le habría manifestado a Musters:

nuestro contacto con los cristianos en los últimos años nos ha aficionado a la yerba, al azúcar, a la galleta, a la harina y a otras regalías que antes no conocíamos, pero que nos han sido ya casi necesarias. Si hacemos la guerra a los españoles, no tendremos mercado para nuestras pieles, ponchos, plumas, etc.; de modo que en nuestro propio interés está mantener con ellos buenas relaciones, a parte de que aquí hay lugar de sobra para todos (Musters [1869-70] 1997: 252).

Los indios tendrían una visión propia acerca de la dinámica del circuito de intercambio a partir de sus experiencias y habrían expresado sus inquietudes y propuestas. Tanto indígenas como cristianos pusieron en juego su creatividad e iniciativa en cada situación de encuentro en función de sus intereses. En el caso de la anterior cita, la última frase estaría planteando una posibilidad de convivencia pacífica con una organización de los recursos que contemplara a todos los grupos. Esta inquietud se expresaría en propuestas concretas acerca de cómo organizar los intercambios, como veremos.

Junto con el interés por el comercio por parte de los indígenas también se observaban los engaños de los cristianos. También con respecto a este inconveniente

los indios presentaron alternativas. Así, por ejemplo, el cacique Antonio le solicitó al viajero suizo George Claraz una carta de recomendación para comerciar con la colonia galesa asentada en el valle inferior del río Chubut hacia 1865, pues, según el explorador, los indios “saben que en Patagones los comerciantes los engañan y les roban en peso y en otras maneras”, mientras que en Santa Cruz y en otros puntos del sur no lo habían hecho ([1865-66] 1988: 171). También Musters refiere una apreciación similar que distinguía a los cristianos del río Negro y a los habitantes de la colonia galesa del Chubut. Así lo habrían manifestado los indios de Jackechan, que acostumbraban visitar esta colonia con fines comerciales y opinaban que

los honrados colonos galenses tenían un trato más agradable y más seguro que “los cristianos” de río Negro. Al parecer los había impresionado especialmente el tamaño y la excelencia de los panes caseros, por uno de los cuales daban medio guanaco: y Jackechan se explayaba a menudo sobre la liberalidad del colono y la bondad de su pan. Esos hombres apreciaban también mucho la benevolencia con que la gente de Chubut cubría o llevaba a un galpón al indio, cuando lo vencía el aguardiente; mientras que en río Negro la única atención que se le dispensaba era desnudarlo y saquearle por completo (Musters [1869-1870] 1979: 185).

Al parecer Musters también recibió una propuesta de un indio para que “estableciera una casa de comercio cerca del Chubut pues Jackechan, que era el verdadero dueño de la tierra, si es que ésta tenía alguno, había ofrecido cederme el terreno necesario” y así, consideraba el interesado, “todo el comercio indio saldría de las manos de la gente de Patagones, que usaba notoriamente pesas falsas, aparte de recargar de una manera exorbitante el precio de todos los artículos que suministraba a los indios” ([1869-70] 1997: 318). Según estas citas, los indios denunciaban los engaños, las pesas falsas y los precios recargados de los cristianos en Patagones, mientras que los colonos galeses eran reconocidos como honrados, su trato era considerado más agradable, más seguro y más benevolente, en especial hacia los indios cuando tomaban demasiado aguardiente –circunstancia en la cual en el Carmen eran “saqueados por completo”. Respecto a las denuncias de los indios

referidas a los comerciantes de Patagones, los habitantes de la colonia galesa eran considerados favorablemente, en especial, en comparación con los pobladores del río Negro, si bien se ha advertido acerca de que las denuncias referidas a abusos de los comerciantes serían un componente propio de relaciones interétnicas en situaciones de diferenciación social (Vezub 2005b).

La intensificación de las relaciones y los modos de identificación del *otro*

A partir de las primeras décadas del siglo XIX, con los movimientos de independencia en América, las fuentes dan cuenta de la aparición de nuevos apelativos al momento de expresar las experiencias de contacto. Así, hemos mencionado a “chilenos”, “argentinos”, al “gobierno”, tanto chileno como argentino. Como sabemos, en los siglos anteriores, la Corona española había procurado evitar la presencia extranjera y su contacto con poblaciones indígenas en el territorio colonial. Como menciona Pratt (1997), “era legendaria la obsesión de la Corte española por aislar a sus colonias de toda influencia foránea y de todo posible espionaje extranjero” (Pratt 1997: 39). Avanzando en el siglo XIX, se abrieron las puertas a viajeros e inmigrantes de distintos países europeos. Algunos de ellos estuvieron en contacto con los indígenas, planteando nuevas formas posibles de relación con los blancos. De estas novedades dan cuenta los nombres para identificar al *otro*, si bien siguen vigentes los apelativos más generales “cristiano” y “español”.

Con la experiencia de los sucesivos encuentros, intercambios, enfrentamientos y acuerdos iba configurándose una determinada manera de identificar a los agentes de gobierno, pobladores hispanocriollos y viajeros y otros personajes por parte de los indios. Tanto en los lugares en que se producían habitualmente los encuentros, como en espacios fuera del control y alejados de los centros de población blanca, los indios manifestaban su visión acerca del accionar del huinca y sus consecuencias. A través de los datos a los que podemos acceder surgidos de las distintas instancias de encuentro he identificado distintos apelativos y conceptos para referirse al *otro*.

El nombre “cristiano” sigue apareciendo frecuentemente para referirse a poblaciones, personas y objetos. De manera similar a lo señalado en el capítulo anterior, las menciones que encontramos en las fuentes del siglo XIX muestran un uso habitual de este término que no se remitía a su significado religioso sino que, identificaba a determinadas poblaciones en los más variados contextos y con múltiples variantes, como veremos. En cuanto a los viajeros, misioneros y otros individuos en particular, ciertos personajes eran identificados con sus nombres hispanos o europeos o con nuevos apelativos. Así, por ejemplo, habiéndose separado por unos días de la partida comandada por Orkeke junto a la cual viajaba Musters, Casimiro, que estaba junto a los indios del cacique Hinchel, recibió un chasque con noticias. El mensajero relató que habían matado a todos los “cristianos” del campamento, al enterarse Casimiro le preguntó al chasque

si “Muster” había sido muerto también; a lo que en mala lengua replicó sin vacilar que sí. Hinchel, que por Casimiro lo sabía ya todo sobre el huésped inglés, se enfureció ante lo que consideraba una grave violación de la hospitalidad e impartió órdenes inmediatamente para que apresaran al chasque, y montaran y se aprontaran a vengar mi supuesta muerte matando a Orkeke y a toda su partida. Pero, cuando se le interrogó como prisionero, Hummuns [el chasque], aterrado, declaró que “Muster” estaba sano y salvo, y que nadie tenía la menor idea de matarlo: y entonces se disipó la tormenta (Musters [1869-1870] 1979: 160).

En esta cita podemos distinguir distintos códigos en relación con los “cristianos”, cada denominación define un tipo particular de relación. Mientras la muerte de los “cristianos” del establecimiento no despierta la preocupación de Casimiro e Hinchel, éste sí se enfurece ante la versión del asesinato de “Muster”, “el huésped inglés”, y la “grave violación de la hospitalidad” que esto implicaba. También debemos pensar que, por los vínculos de Casimiro con la gente de Isla Pavón y la importancia de ese lugar para realizar intercambios, la muerte de Musters habría resultado muy desfavorable para Casimiro. Por otro lado, conociendo el valor estratégico que adquirió la presencia de Musters entre los indios –como se verá a lo

largo de este capítulo y en el próximo-, estas elocuciones podrían haber actuado también como modo de “envolver” al inglés en una serie de alianzas y compromisos, al mostrarse el cacique Hinchel decidido a “vengar” a Musters.

A partir de este primer ejemplo, podemos empezar a pensar en los nombres y definiciones acerca de los cristianos en asociación con estrategias de relacionamiento y determinados intereses. Vale la pena observar que en un primer momento se incluye a Musters entre los cristianos, cuando también era identificado como inglés. Podemos pensar en “cristiano” como un término amplio para designar al *otro* que podía abarcar a diversos personajes cuya identidad sería precisada según la circunstancia. Las comillas en la fuente indicarían que Musters era llamado efectivamente por su nombre. Así también sería recordado siete años después, según una cita del diario de Francisco Moreno del año 1877 cuando, estando el explorador en la isla Pavón, llegó una comitiva compuesta por cuatro indios y la china María, “esposa del cacique *Conchingan*, cuyos toldos están clavados en el valle de *Shehuen*, inmediato al del Río Chico”. Los indios deseaban intercambiar algunos quillangos y plumas de avestruz por azúcar, yerba, galleta y aguardiente. Moreno le mostró el libro de Musters a María, a quien ella a conocido “y lo recuerda perfectamente; me dice: ‘Musters mucho frío tenía; muy bueno pobre Musters’” (Moreno [1876 - 1877]1997: 238). Según esta cita, María recordaba al viajero bondadosamente y compadeciéndose de sus padecimientos bajo el riguroso clima, circunstancia que harían resaltar su estatus de forastero.

Otros personajes de cierta relevancia también eran identificados por su nombre. Así, el misionero Teofilo Schmid era nombrado como “Ofilo” y fue incluido en una canción, cuyo contenido lamentablemente no conocemos. Posiblemente se trataría de un saludo por el largo viaje realizado (Schmid [1858-65] 1964). Por otro lado, según menciona Musters, los indios llamaban “Clakalaka” a Mr. Clarke, administrador en el establecimiento de Luis Piedrabuena en isla Pavón –personaje clave para llevar a cabo los anhelados intercambios-, a donde los indios se acercaban a trocar plumas de avestruz y pieles. Probablemente se trate de la forma de expresión

oral para reproducir un nombre, que el viajero inglés asentó por escrito de la manera que a él le habrá parecido más fiel. También Moreno ([1876 - 1877]1997: 105) recuerda que Sam Slick, hijo del cacique Casimiro, “herido en uno de los frecuentes combates que tienen los patagones cuando el aguardiente los excita” había encontrado refugio “en los galpones de la colonia Roucaud, donde había sido socorrido por “Lacalaca”, a quien tanto estiman los indígenas”.

Los viajeros eran identificados por su aspecto y características propias y con diversos apelativos, pero también se los reconocía como pertenecientes a un determinado grupo social con características que lo definían. El interés de los indios por conocer la identidad de los viajeros y sus intenciones y el recelo frente a posibles acciones de los mismos se ven reflejados en las preguntas y en el trato que recibió Guillermo Cox ([1862-1863] 1999), proveniente de Chile, entre los indios luego de naufragar en el río Limay a unos 10 km antes llegar a la confluencia con el Collón Curá y ser llevado a los toldos de Paicallan y su hijo Quintanahuel en Lalicura. Ya en los toldos, “el viejo cacique” recibió a Cox; al estrecharle éste su mano, el cacique “escondiendo la suya no me contestó”, relata el viajero. Luego, “con una voz ronca ya colérica, principió el cacique un largo discurso”. El lenguaraz tradujo al viajero las preguntas “sobre quién era y de dónde venía”, a lo que Cox contestó “que era inglés, marino, en viaje para Patagonia (así llaman ellos al Carmen) y después a Buenos Aires con el objeto de dar un poder a un hermano que allí tenía para cobrar de Inglaterra un dinero heredado”.

Paillacan, demostrando su conocimiento acerca de esta nación, replicó “que, habiendo una mar grande por donde andaban los ingleses ¿por qué no me había ido embarcado para Buenos Aires? O que habiendo camino en las pampas, ¿Por qué no había hecho el viaje por tierra?”. A lo que el “inglés” contestó que el viaje en buque hacia el norte era demasiado largo y siendo “marino”, su profesión se lo “había exigido así” y no estaba acostumbrado a andar a caballo. Además, tenía conocimiento de este camino ya que “por los libros de los antiguos españoles había sabido la existencia de ese río y el poco tiempo que se necesitaba para ir a Patagónica

navegando sus aguas”. Entonces el cacique mencionó los recuerdos de su padre acerca de la expedición de Villarino (1782) por el río Negro y de la misión de los jesuitas en Nahuel Huapi (1669-1717). Notamos cómo la actuación de un chileno de fines del siglo XIX era asociada a hechos llevados a cabo durante el período colonial a través de un relato que enfrentaba a indios y a españoles y era transmitido de generación en generación. Después en el tono “más enojado” le dijo “que si no sabía que me merecía la muerte por haberme venido a sus tierras sin permiso alguno, tratado de pasar escondido como andaban los hombres malos, que eso probaba lo poco amigable de mis intenciones”.

A esto Cox contestó que tenía el permiso del Gobierno de Chile a quien pertenecían las nieves que alimentaban las aguas por donde había navegado y agregó que él ya había tratado anteriormente con los “huaicurúes” en Magallanes (tribu con gran reputación de ferocidad, según el viajero) y con los “indios negros del Brasil” encontrando “la más amistosa hospitalidad”. Este convencimiento lo había guiado con los “indios pampas” confiando en su buen corazón y, continúa Cox, “muy lejos de haber querido pasar ocultamente por el Limay mi intención había sido detenerme en su confluencia con el Chimehuin para tratar con los indios, y esto lo atestiguaban los regalos que traía con ese objeto”. En ese momento sacó de su mochila “prendedores, cuentas y demás chucherías” agregando que viniendo de Valdivia con mulas y no a pie habría traído mucho más, como prometió hacerlo en el viaje que pretendía realizar antes de dirigirse al Carmen. El cacique comenzó a registrar las cosas junto con los niños y sirvientes, cuando aparecieron varias mujeres ebrias. En medio de la confusión, Cox comenzó a tocar el *flageolet* sorprendiendo a los presentes y aliviando al explorador, pues por “la satisfacción con que me oía el cacique y por la diferente expresión que tomó su cara, comprendí que me había salvado” (Cox [1862-1863] 1999: 130).

Al día siguiente, en parlamento, se repitió la conversación y finalmente el cacique le dijo que, mientras otros caciques lo habrían matado sin escucharlo por haber venido por el río Limay, él, “como tenía buen corazón, me perdonaba y me iba

a dar la libertad para ir a Valdivia y traer muchos regalos para recompensar con largueza sus buenos sentimientos” y luego Cox podría seguir viaje al Carmen junto a sus indios que iban a comerciar cueros. Como parte del trato, Cox debía dejar a dos de los peones que lo acompañaban como rehenes. Dos hombres que se ofrecieron voluntariamente para tal fin le fueron presentados al cacique pero, según Cox, “poca sangre española tenían en sus venas”, así es que al verlos Paillacan le dijo “que eran tan *mapuches* como el que más de sus súbditos y que prefería le dejase a Vera [otro de los peones] que era bien parecido y blanco como español”. Aparentemente el cacique señala dos aspectos que los indios distinguirían de los “españoles”, es decir, de los hispanocriollos: cierta presencia (ser bien parecido, aunque no sabemos exactamente a qué se refería con esto) y el color de la piel, “blanco” (Cox [1862-1863] 1999: 132-137).

En el camino de vuelta hacia Valdivia, la comitiva debió pasar por los toldos de Trureupan. Un indio de la región había “esparcido la alarma” haciendo correr el rumor de que “iban a bajar de la cordillera por el Limay unos extranjeros con fusiles, bien armados y que antes de poco tiempo, tendrían que conocer lo que valían los cristianos, etc etc.”. Cox advierte que había conocido en Puerto Montt a quien originó el rumor, un indio que el gobernador le había enviado como lenguaraz, pero que se había excusado de participar de la expedición y luego, pese a las recomendaciones de Cox, había contado “mentiras” sobre los viajeros. Con la efectiva llegada de los extranjeros a la región comenzó el “alboroto”. Al acercarse al lugar donde estaban los toldos de Trureupan, varios “indios montados” se acercaron a la comitiva “haciendo encabritar sus caballos a nuestro rededor; unos con ademán amenazador, otros con aires de amistad” obligando de esta manera a Cox a ir a los toldos de Trureupan. Allí celebraron un parlamento junto con el vecino cacique Huentrupan, “el último cacique en el camino del oeste”. Trureupan inició el parlamento “por la frase de rigor. ‘Cheu Mapu’, ¿de qué tierra?”. Cox contestó que eran “extranjeros, pero no chilenos” y según el viajero,

lo creyeron sin dificultad, la larga barba que traíamos no suelen usarla mis paisanos [los chilenos]; por otra parte, Lenglier [viajero de origen francés que acompañaba a Cox], que había dado la vuelta la círculo saludando a cada uno en castellano, pronunciaba el idioma de Cervantes con tal acento francés, que los indios no pudieron contener la risa, y vieron luego, que no era chileno. Al saber que no éramos *huincas*, como ellos llaman a los españoles, y a quienes aborrecen cordialmente, se pusieron menos serios los indios (Cox [1862-1863] 1999: 145-146).

Aún sin saber exactamente de qué nacionalidad exactamente eran los extranjeros, los indios distinguirían entre los “huinca”/españoles –que “despertaban su aversión”- y otros orígenes. Acerca del nombre huinca, más adelante Cox aclara que “así llaman a los chilenos” ([1862-1863] 1999:286). Con respecto al término “huinca”, Merino (1999) aclara que “etimológicamente, proviene del mapudungun *wingka* que significa 'nuevo, s' (*we*) 'incas', 'invasores' (*ingka*), es decir, 'nuevos invasores' ('los que vinieron a invadirnos después de los incas)”. Así, este término abarcaría desde los primeros españoles hasta los criollos de las últimas décadas del siglo XIX -y sabemos que su uso continuará vigente en épocas posteriores-, señalando su condición de ocupar tierras ajenas. Encontramos referencias que indican que este apelativo también era utilizado en el siglo XVIII. Como señalamos en el capítulo anterior, en el Tratado de 1790 aparece la mención al nombre “güinca” para referirse de manera general a los blancos. También Falkner([1774] 2003: 220), al describir la lengua de los indios, en el apartado dedicado al *Vocabulario* indica: “Huinca, un español”.

El término chileno parece ser utilizado en este caso por Cox y no por los indios. Según esta cita, aún sin saber exactamente de qué nacionalidad eran los extranjeros, los indios distinguían entre los “huinca”/españoles y otros orígenes. Algunas características que parecían resultar reveladoras podían ser el aspecto físico (usar o no barba) y la lengua (cómo “sonaba” el español). Podemos pensar que Cox, probablemente apelando a su ascendencia sajona, logró el propósito de no ser identificado como chileno, pues, según menciona más adelante, los indios lo llamaban “el inglés” ([1862-1863] 1999: 173).

Por su parte, Musters, fue interrogado para cerciorarse de su carácter de “inglés”, puesto que, como vimos, así era identificado, lo cual implicaba ciertas características. Estas fueron evaluadas por Jakechan al encontrarse en Henno con la partida con la cual viajaba Musters. Allí el cacique mandó a llamar al “inglés” para poner a prueba tal carácter. Jakechan, que había conocido a Mr. Lewis Jones, director de la colonia del Chubut, “había aprendido así el nombre de la reina de Inglaterra, etc.; se puso, pues, a interrogarme al respecto” (Musters [1869-1870] 1979: 185).

Podemos identificar algunas situaciones que se suceden con la llegada de Cox a territorio indígena. Al acercarse a los lugares en que habitaban los caciques, aparecen algunos indios que guían a los viajeros hasta los toldos, ya sea con actitud amistosa o con gestos amenazadores. Los caciques preguntan al viajero quién es y de dónde viene, inquietan acerca de sus intenciones y celebran parlamentos junto con otros caciques en los que se vuelven a plantear estos interrogantes y se discute cuáles serán las medidas a tomar. Estas discusiones permiten vislumbrar ciertos aspectos asociados a los distintos grupos sociales: inglés, huinca, españoles, mapuches. El cacique expresa su enojo por la falta del extranjero al ingresar a su territorio “sin permiso” y escondido, enunciando que esto merecía la muerte. Luego la atención se desvía hacia los regalos, así como también hacia objetos extraños, como un instrumento musical. Otro aspecto que podía resultar atractivo era la posibilidad de que el viajero escribiera cartas para los indios, como, por ejemplo, una misiva para el cacique Huincahual dirigida a un juez de Valdivia ([1862-1863] 1999: 140-141). Entre beneficios y amenazas el viajero debe negociar el permiso para dirigirse al Carmen. Finalmente, Paillacan le *concede* “bondadosamente” retornar a Valdivia para volver con regalos y luego poder continuar hacia el Carmen. Para asegurar el cumplimiento de lo pactado, debían quedar dos de los peones como rehenes. Cada cacique podía tener un distinto parecer –entre la recepción amistosa y el rechazo– acerca de qué actitud tomar con respecto al extranjero.

Como adelantamos al comienzo de este capítulo con respecto a las expediciones de García de 1810 y de 1822, las circunstancias que se suceden con la llegada de los viajeros presentan similitudes: circulan rumores acerca de las intenciones de los cristianos; la desconfianza acompaña todo el periplo; los viajeros son puestos en situaciones de tensión y bajo presión; debates y discusiones entre los caciques analizan qué postura deben tomar; y, finalmente, los indios reciben obsequios mientras dura el tiempo de las negociaciones

Situaciones similares volverían a suscitarse unos trece años después del viaje de Cox, cuando Moreno visitó las “tribus Manzaneras”. Moreno fue recibido amistosamente en los toldos, aunque el recelo también estuvo presente y se le impidió el paso a Chile, mientras circulaban rumores y amenazas. Su presencia en los toldos fue motivo para denunciar el actuar de los cristianos. Siguiendo el relato de la reseña presentada por el perito a la Sociedad Científica Argentina (Moreno 1876), Moreno partió en el mes de septiembre de 1875 desde Patagones junto al baqueano “mestizo” Mariano Linares y a otros indios siguiendo el curso del río Negro. Al encontrarse con las primeras tolderías, el viajero recibió dos noticias: “que se sabía nuestra venida por un sueño del cacique y que las indiadas se habían sublevado preparando en esos momentos una invasión de 4.000 lanzas que iría sobre Patagones”. Este primer mensaje podría entenderse como una advertencia– amenaza: el cacique *sabe*, es decir, tiene medios para estar al tanto de los movimientos y planes de los blancos y los indios tienen fuerza como para enfrentarlos. Cumpliendo con la “etiqueta mapuche”, Moreno envió dos chasques al cacique Sayhueque anunciando su llegada y al día siguiente divisaron “la hoguera de paz” en la cima de una colina. Regresaron los chasques junto con un hijo del cacique, llamado Cachull, y otros dos indios más para saludar al viajero “de parte del Jefe” y anunciarle “que estaba pronto a recibirme”.

Ese mismo día llegaron a “las tolderías del Rey de las Manzanas” que, “vestido con sus mejores prendas, estaba a caballo rodeado de sus parientes más inmediatos”. Se dieron la mano y Moreno fue invitado a bajar del caballo e ingresar solo al toldo.

Se volvieron a dar la mano, diciendo el perito: "*amigo?*", a lo que el cacique contestó: "*Sí, amigo, pues*". Entraron los demás indios y comenzó el parlamento con el secretario de Sayhueque y Mariano Linares como intérpretes. El cacique no recibió con agrado la carta del gobierno de la nación, en cambio se alegró con las de sus sobrinos Miguel y Manuel Linares de Patagones. Luego, Moreno tuvo que explicarle qué iba a hacer "con sus campos". El viajero adujo que "habiendo oído hablar de lo valiente que era él y del poder que tenía sobre los demás indios, había querido visitarlo para ser su amigo" y que él no opinaba como otros que decían que *Reuquecurá* era un cacique más importante que él y, además, "como hombre curioso, deseaba recoger algunos bichos y pasar luego a Chile, si él lo permitía, para regresar por el mar a Buenos Aires".

Tras una larga conversación entre los caciques que aparentemente versaba sobre "guerra", Sayhueque le contestó "que se alegraba mucho que hubiese ido a visitarlo; que yo era mejor que los habitantes de Patagones, con quienes se hallaba disgustado y que siendo él buen hombre con los cristianos, nadie atentaría contra mí mientras yo permaneciera en sus toldos". Sayhueque parece utilizar un argumento similar al enunciado por Moreno que había ponderado al cacique en relación a Reuque Curá, es decir, halaga al viajero por sobre otros cristianos. El cacique también se presenta como favorable a la relación con los cristianos y le da seguridad para permanecer en los toldos. Sin embargo, no podía permitirle el paso a Chile, "alegando que sus antepasados nunca habían consentido en ello y que no sabía qué intenciones tendría yo respecto a los indios, las que no serían buenas pues tenía conocimiento que los Gobiernos Argentino y Chileno se habían unido para pelearlos". Sobre esta cuestión volveremos más adelante.

El acceso a los pasos transcordilleranos le estaba vedado al explorador y en este punto el cacique habría expresado dudas acerca de las intenciones del viajero y denunciado a los gobiernos de Chile y Argentina. Con todo, por la llegada de Moreno a los toldos quedaría suspendida la proyectada invasión a Patagones que estaba planeada porque el Gobierno no había entregado las raciones completas, había

ignorado dos chasques enviados por el cacique y, además, “los amigos del pueblito [Patagones] que no le mandaban nunca ningún recuerdo”. El cacique también habló “de los territorios que los blancos les habían quitado, y que él era demasiado bueno permitiendo que poblaran en Patagones y Chubut sin su consentimiento”. Concluida “la ceremonia del parlamento”, Moreno entregó regalos entre los que consignó una carabina *Spenser*, 42 cartuchos, una carpa, un saco y polainas (botas, botines??) de goma, algunos ponchos y chiripaes de paño, sombreros, collares, aros, sortijas y también una guitarra que sonó casi toda la noche.

Al día siguiente el cacique visitó a Moreno en su carpa donde recibió de regalo una botella de coñac y le aclaró al viajero que por sus ofrecimientos de ver personalmente al Gobierno Nacional reanudaba la amistad con el gobierno; en mayo iría a Patagones y si entonces no obtenía respuesta, “invadiría inmediatamente”. En cuanto a Moreno, “quería ser siempre mi amigo y compadre, prometiendo bautizar a un hijo suyo con mi nombre y que si deseaba casarme me daría una india *gratis!*”

En cinco días se celebraría “una junta” con los principales caciques y capitanejos para que lo conocieran “como amigo” y donde se debatiría acerca de su presencia en los toldos y sobre el accionar de los cristianos en general, como veremos a lo largo de este capítulo. La “junta” resolvió que Moreno no tenía buenas intenciones y que “no debía permitírseme que paseara por los campos antes que hiciera algo por ellos en Buenos Aires, y que regresara a Patagones”, ya que “ellos hacían demasiado con suspender la invasión y que debía contentarme con esa generosidad”. De manera similar a lo ocurrido con Cox, los indios parecen pretender asegurarse primeramente de obtener algún beneficio de la presencia de los viajeros en los toldos, presionando con amenazas, para luego tomar una decisión respecto de sus intenciones de recorrer el territorio indígena. Los caciques Sayhueque y Ñancuque, “este último muy amigo de los argentinos”, se mostraron en desacuerdo con la resolución, pero le hicieron saber a Moreno que “no podían desobedecer a los ancianos”.

Concluida la junta, Moreno visitó los toldos de Ñancucheuque y sus alrededores donde también asistió a un parlamento con el cacique Quinchauala y a una rogativa. Al despedirse de Ñancucheuque, éste le dijo que “él era Argentino, y que no permitiría que los indios invadieran mientras él conservase la vida”. Acerca de este cacique Moreno observó su buena voluntad “para con los argentinos”. Respecto de estas diferentes adscripciones como “argentino”, Delrio (2002: 212-213) nota cómo Ñancucheuque hace referencia a ella posicionado probablemente desde una estrategia manzanera de incorporación al estado nacional y de identificación como criollo –estrategia descrita por Bechis ([1999] 2006)-, mientras que Moreno, desde la perspectiva de las elites porteñas, deja al cacique afuera de “los argentinos”, excluyéndolo del proyecto de unidad social y cultural, del cual los aborígenes se esforzaron por ser parte. Esta utilización de las categorías del discurso hegemónico por parte de los indígenas continuaría luego del período de las campañas militares llevadas a cabo por el estado argentino entre 1879 y 1885 en las negociaciones por la tierra y por el derecho a su organización como grupos (Delrio 2003).

Al regresar a Caleufú, luego de visitar los toldos de Ñancucheuque, Sayhueque estaba ebrio, festejando la visita de Quinchayala. Este motivo y “noticias relativas a mi persona, comunicadas por los indios *aucaches* que habitan del otro lado de los Andes” hacían renacer la desconfianza. Esto puso en duda el permiso otorgado para recorrer el lago Nahuel Huapi, [tensión permanente, a pesar de las manifestaciones de amistad, la desconfianza también está presente, aquí los chilenos son los malos] aunque, luego de dejar sus pertenencias y convencer a Sayhueque, que aún así no dejó de amenazarlo, Moreno logró realizar la excursión al lago. Antes de regresar a Patagones, Moreno participó de otra “rogativa a Dios o maricum (fiesta anual)”, debió escribir “notas para el Gobierno Nacional y comandante de Patagones” y al emprender la marcha regaló una bandera argentina a Sayhueque, “quien la izó en lo alto de su tienda”.

El relato de la visita del viajero a los toldos y de las reacciones que esto suscitó nos permite conocer algunas maneras de definir a los cristianos por parte de los

indios. En este relato de la visita del viajero a los toldos y de las reacciones que esto suscitó aparece identificado Aparecen identificados el “gobierno argentino” como aquel con quien se trata la entrega de raciones, se entablan relaciones diplomáticas – aunque estas no sean correspondidas- y, a su vez, junto con el “gobierno chileno”, representan un peligro por sus intenciones de atacarlos. Frente a estas definiciones, desde el lado indígena se destaca su generosidad para aceptar la presencia del blanco en sus tierras y el buen trato dispensado a él, aún pese a sus faltas. En cuanto al trato personal que recibió el perito, fue aceptado formalmente por el cacique como amigo, mientras que los otros caciques y otros indios mostraron expresiones de preocupación y cautela. En el análisis del relato de Moreno debemos tener en cuenta su intencionalidad relacionada con su postura que pretendía favorecer a su país y ser cautelosos con el hecho de que los personajes chilenos siempre son para el perito los que traen los rumores y siembran la discordia. Como vimos para el caso de Cox, así como también en relación a las campañas de García de 1810 y 1822, distintos caciques podían asumir posturas diferentes y esto podría estar relacionado con distintas estrategias para afrontar el avance de los criollos, pero también con las dinámicas de conformación del espacio político al interior de la sociedad indígena. Sayhueque, no solo recibió a Moreno como amigo, sino que lo hizo su compadre y le manifestó su deseo de poner su nombre a un hijo suyo y de casarlo con una china – expresiones que podríamos interpretar como una estrategia de integración tanto del viajero que representaba a la sociedad criolla en el mundo indígena, como de la realidad indígena entre los criollos.

El relato más detallado de algunas de las vivencias mencionadas, nos permite conocer distintas formas de referirse a Moreno, suposiciones y creencias sobre su persona y también acerca de los blancos en general. Si bien Moreno fue aceptado por Sayhueque como amigo, según las circunstancias, la desconfianza volvía a surgir. Así, en un clima de inquietud y desconfianza circulaban distintas versiones respecto de su verdadera identidad y propósitos. En la “junta” celebrada por los caciques, éstos

plantearon sus distintas apreciaciones acerca del viajero. El alegato de Sayhueque revela cómo éste y otros indios se referían a Moreno:

¿Cómo cree *Chacayal* —dijo *Shaihueque*— que *Tapayo* (era el nombre que me daban algunos indios) sea chileno? ¡El no ha mentido!

Y volviéndose bruscamente hacia mí preguntóme en araucano:

—¿Cuántos años tienes, compadre?

Felizmente no me turbé, y como la contestación fuera sumamente fácil y entraba en lo poco que conocía de ese idioma, le contesté inmediatamente:

— ¡Veintitrés, compadre!

—Ya ves, *Chacayal*, el chasque dice que el cristiano que viene escondido es un viejo, y éste es un joven, es casi mi hijo.

Shaihueque, en las borracheras, me daba ese título por mi edad, pues aunque seguramente no podía saber cuántos años tenían sus propios hijos, me creía aproximadamente de la misma que su hija *Liquechem*, cuyas facciones demostraban veinte años (Moreno [1876 - 1877]1997: 125-126).

Sayhueque defendía como verdadero lo expuesto por Moreno y lo llamaba “compadre” expresando así el compromiso que había establecido entre ambos (cuestión que se analizará con más detalle en el capítulo VII). Moreno señala que también lo llamaba “hijo” en las borracheras, tal vez manifestando su deseo de crear efectivamente un vínculo más estrecho casándolo con su sobrina. Según Moreno, el cacique procuró imponerle “el honor del enlace matrimonial con su sobrina” en virtud del vínculo “tan sagrado como el de hermano entre los indios” que los unía. Asimismo, el perito indica sin explicar su significado que algunos indios le daban el nombre de “Tapayo”. Sayhueque se refiere a Moreno como su “compadre”, “hijo” o con un nombre propio aparentemente puesto por los propios indios —nombres que manifiestan un estrecho vínculo entre el viajero y los indios.

Moreno menciona que intrigas en la toltería pusieron en duda la veracidad acerca de su procedencia e intenciones y era identificado alternativamente como “español” o “chileno”. Según Moreno, los indios llamaban “chilenos” a los valdivianos y “españoles” a las personas de las ciudades (Moreno [1876 - 1877]1997: 126). Sayhueque afirmaba que el viajero era “español”, como él había declarado, mientras que otros indios lo acusaban de ser “chileno”, haber mentido y ser espía.

Así es como se juzgó una ceremonia cuál era su verdadera identidad manifestándose allí las características que hacen a “españoles” y “chilenos”. Abogando por la identidad española del viajero Shaihueque argumenta:

—¿Cuándo has visto que corra un avestruz y lo bolée? ¿Cuándo le has visto enlazar un potro, como hacen los chilenos? ¿Cuándo has visto un chileno vestido así? (Y señalaba mi traje de pana hecho pedazos, y sobre todo los pantalones.) Que lleve eso en los ojos, y... ¿Cuándo has visto un chileno que tenga esas botas? (Y me pedía que le mostrara a *Chacaya* los botines rotos de elástico que calzaba y que éste jamás había visto.) ¡Los chilenos no tienen nada de esto! (Moreno [1876 - 1877]1997: 126)

Según las anteriores citas, los indios identificaban a pobladores hispanocriollos de ambos lados de la cordillera con el nombre de “español”. Cox hace referencia a la identificación como chileno de manera general, mientras que Moreno lo reserva para los pobladores de Valdivia, con quienes probablemente tendrían el contacto más asiduo. En cuanto al nombre de “español”, los indios aparentemente identificaban poblaciones hispanocriollas y de origen europeo de las ciudades hacia ambos lados de la cordillera con este apelativo. Podríamos pensar que el nombre español remitía al origen del proceso de conquista del territorio indígena por parte de los blancos y señalaba la condición de “venidos de otras tierras” también de los pobladores criollos del siglo XIX. Esta categoría establecería una continuidad entre las poblaciones españolas de siglos anteriores y las poblaciones criollas de la década de 1870 –como también ocurriría con la denominación “huinca”, como mencionamos. En este sentido podemos pensar también la asociación que realizó Paillacan entre la expedición de Cox con los intentos de colonización llevados a cabo por los jesuitas y por el piloto Villarino en los siglos XVII y XVIII. Acerca de la utilización de este apelativo a fines del siglo XIX, Delrio (2003) nota en la documentación de las campañas militares llevadas a cabo por los estados argentino y chileno sobre Norpatagonia y la Araucanía entre 1879 y 1885 la utilización de los términos “españoles” e “indios” para marcar diferencias entre las poblaciones, representando dos dualidades del tipo civilización/barbarie. Las categorías englobaban al conjunto

de grupos originarios como “indios” y a los grupos de origen europeo-criollo como “españoles” y remitían a una jerarquización en la cual los “españoles” ejercían la superioridad social por sobre los “indios”. Esta distinción de tipo étnico-racial se asociaba a posibilidades diferentes de acceso a los recursos tanto en el marco de sociedades coloniales como postcoloniales. Los distintos términos irían adquiriendo y reelaborando particulares significados y matices según el contexto histórico, reflejando en el campo discursivo las luchas por el control de los recursos.

Siguiendo el planteo de Martínez (1995), notamos que los nombres dados a los “cristianos” variaban en gran medida, sugiriendo procesos complejos de interacción en un espacio en movimiento donde se configuraban relaciones sociales. Las propias experiencias aportaban información acerca de los blancos que era procesada al interior de las *tolderías*. Los nombres y descripciones identificaban a los sujetos y sus características en situaciones de contacto, reflejando así la relación que los unía y, al mismo tiempo, aportando elementos para razonar y tomar determinaciones en relación a este *otro*. De esta manera, podríamos pensar los apelativos y definiciones como una forma de expresar una realidad y una herramienta para actuar en ella. En los relatos de Cox, Musters y Moreno encontramos testimonios de los indios que mencionan a los blancos de diversas maneras. Estas expresiones son parte de manifestaciones de temor, enfrentamiento, deseos de amistad o denuncias de agravios que deben entenderse en el contexto en que fueron producidas. En este sentido, como mencionamos al comienzo de este capítulo, recordamos la serie de fundaciones de fuertes y fortines, las expediciones de exploración dirigidas a zonas geográficas clave, las negociaciones, ataques y los tratados, no pocas veces ignorados a lo largo de todo el siglo.

De esta manera, acerca de argentinos y chilenos, Foyel (cacique del sur de la actual provincia de Neuquén), en una conversación con Musters, declaró que estaba a favor del comercio y las buenas relaciones con “los Valdivianos del lado occidental como con los argentinos en las costas orientales” para lo cual, “estaba procurando hallar un camino para Valdivia que no pasaba por las Manzanas, ni por la tribu de

indios picunches, que están contra todos los extranjeros” (Musters [1869-1870] 1979: 291). En primer lugar, destaco que, una vez más, estamos frente a lo que sería una iniciativa de un cacique para propiciar los intercambios ventajosos considerando la realidad de los distintos grupos indígenas que podrían resultar implicados. Con respecto al tema de las identificaciones, Foyel mencionó a “valdivianos” y a “argentinos” a cada lado de la cordillera y a ambos como “extranjeros”, es decir, provenientes de otro lado, no de ese lugar.

Según esta definición, podemos pensar en argentinos y chilenos (identificados aquí con Valdivia, probablemente por el asiduo trato con esta ciudad) conformando entidades concebidas por fuera y diferente de las agrupaciones indígenas que incluían a Foyel y su gente y a otros grupos como los picunches. Siguiendo a Bechis ([1999] 2006: 21), estos nombres generalizadores como “extranjero”, “español” o “cristiano” podrían ser expresión del fenómeno de proyección de una “conciencia de la diferencia” frente a los procesos de construcción del estado-nación argentino y chileno, “con sus esfuerzos nacionistas y nacionalistas”, y sus programas de conquista que actuaron como factores externos significativos en las transformaciones de las sociedades indígenas. La noción de “extranjero” parece estar actuando como categoría social para designar al *otro*, remitiendo a la idea de aquellos que vienen de otro lado y, por consiguiente, ocupan un lugar que no es propio.

La desconfianza y el temor por las intenciones de los blancos habrían sido expresadas durante la ceremonia en que se examinó la veracidad de las declaraciones de Moreno. En ese momento se evaluó el actuar de los huincas en general, su presencia e influencia en la vida de los indios, los cambios que esto implicó y la necesaria relación que los unía a ellos. Según el relato de Moreno, el cacique Chacayal pronunció un discurso (que analizaremos con más detalle en capítulo IV) en que manifestó la legitimidad de la propiedad de la tierra por parte de los indios, por haberlos hecho Dios nacer allí, mientras que los blancos, que no habían nacido allí, habían ido a robar. Ellos echaron a los indios de sus campos y las raciones eran sólo un pago muy reducido por lo mucho que habían robado. Ahora ni eso les daban

y “concluyen con los animales silvestres, esperan que muramos de hambre y no robemos”. El cacique sentenció: “El indio es demasiado paciente y el cristiano demasiado orgulloso. Nosotros somos dueños y ellos son intrusos”, el indio respetó el compromiso de no invadir rechazando las invitaciones de mamuelches y ranqueles, sin embargo las promesas de los cristianos “son mentiras”. Por su parte, los indios habrían prometido “no robar y ser amigos, pero con la condición de que fuéramos hermanos”. Así, los indios son dueños y aceptan trato amistoso y los blancos son intrusos y no respetan los pactos. A pesar del enfrentamiento con los cristianos Chacayal plantea la posibilidad de entablar una relación amistosa con la condición de ser considerados como iguales (como hermanos). Luego, el cacique llamó a la guerra, pues los cristianos querían quitarles las tierras. Hasta el momento no habían hecho nada porque peleaban contra Namuncurá que también era considerado intruso en Salinas (Moreno [1876-1877] 1997: 124 a 125). Esta situación de permanente tensión entre el peligro del avance de los cristianos y la voluntad de relaciones pacíficas se expresa en constantes rumores y amenazas de invasión—tanto de cristianos a indios como al revés—que posibilitan denunciar el actuar de los cristianos así como establecer la posibilidad de un acercamiento (invasión suspendida por muestras de amistad).

El discurso de Chacayal es contundente en su definición acerca de los cristianos: ellos eran intrusos, invadían sus campos dejando a los indios sin tierras ni comida, no respetaban los tratos, engañaban a los indios y los asesinaban. Los indios eran legítimos dueños de la tierra, debían defenderla y defender su medio de subsistencia, ellos habían respetado los pactos, pero ante el avance de los blancos el cacique amenazó con una guerra que no llegó a concretarse. Como referimos al comienzo de este capítulo, podemos pensar, siguiendo a de Jong (2007), que las determinaciones en el campo político tanto por parte de indios como de los agentes de conquista y colonización habrían llevado a un debilitamiento de la capacidad de alianza y acción conjunta que haría cada vez más dificultoso poder enfrentar con éxito a los blancos. También debemos considerar que la participación de los indios en

los circuitos de intercambio, hacían del acercamiento a los blancos algo necesario. Así, otro discurso –citado al comienzo de este capítulo–, esta vez pronunciado por Foyel (si bien unos cinco años antes), se refería a las profusas relaciones de intercambio con los cristianos que involucraban diversas regiones del espacio patagónico y resultaban necesarias para los indios (Musters [1869-1870] 1979: 290-291). Estos factores se conjugarían en una determinada postura asumida frente a los cristianos: a pesar de los malos tratos y engaños era necesario tratar con los huincas, en lo posible en términos pacíficos, para la obtención de estimados bienes y, finalmente, para defender sus territorios, el espacio necesario para la vida.

Acerca de este avance en la ocupación territorial por parte de los hispanocriollos, encontramos una opinión puesta en boca de un cacique en un diálogo con el viajero inglés Muters—en donde la cuestión territorial era una preocupación acuciante. Así, un hermano de Quintuhual, cacique tehuelche cordillerano, cuya partida se había sumado a la que dirigía Casimiro, hablando corrientemente español le preguntó a Musters su opinión sobre

el trato que los indios estaban recibiendo de los que él llamaba “españoles”, diciendo que los chilenos estaban invadiendo las tierras por un lado y los argentinos por el otro, a causa de lo cual los indios se verían barridos en breve de la faz de la tierra, o tendrían que pelear para defender su existencia (Musters [1869-1870] 1979: 308).

Volvemos a encontrar la identificación de las poblaciones hispanocriollas como “españolas”. Según las comillas y la redacción del texto, Quintuhual hablaría de “españoles” y parecería que Musters lo interpreta como “chilenos” y “argentinos”. El avance de los blancos resultaba apremiante y podemos pensar que los indios veían su lugar donde habitar cada vez más reducido, vislumbrando por último, solo la posibilidad de pelear. Como vimos en el capítulo anterior, acerca de la cuestión de la acuciante presencia de la población hispano-criolla y la sensación de cercamiento por parte de los indios, Bechis ([1999] 2006) plantea para la zona pampeana-norpatagónica de la segunda mitad del siglo XIX una “situación de circunscripción –

para tomar un término de Carneiro- o ahogamiento por los resueltos e inevitables avances del enemigo” percibida y manifestada por los indígenas. El espacio amenazado no era sólo el físico, sino, como plantea la autora (Bechis [1999] 2006), también se estaba dando un “ahogamiento político”.

Así también lo habría percibido Sayhueque según una carta dirigida al gobierno en la que expresaba que su amistad y amor hacia los cristianos heredados de su padre serían mantenidos, a pesar de tener conocimiento de que “dentro de algunos años nos irán apercibiendo nuestras propiedades de terrenos” (Sayhueque [16-9-1874]. Comando General del Ejército. Dirección de Estudios Históricos: Campaña contra los indios: Frontera Sur, caja 36 n° 1334, citado en Levaggi 2000: 480). Resulta interesante encontrar en esta carta y en otra de la misma fecha una definición de los indígenas como “propietarios dueños de estos territorios”, unidos a los cristianos, en tanto “paisanos hijos del mismo territorio, hijos de un solo Rey de los Cielos y de las mismas mujeres, que respiramos el mismo aire, nos sustentamos con los mismo animales que el Rey de los Cielos crió en el mundo, y que ante él todos somos iguales”. En cambio, distingue entre las naciones cristianas a personajes maliciosos que “no eran todos hijos de este país” (Sayhueque [16-9-1874]. Comando General del Ejército. Dirección de Estudios Históricos: Campaña contra los indios: Frontera Sur, caja 36 n° 22-6.821, citado en Levaggi 2000: 481).

En estas argumentaciones podemos distinguir un componente estratégico -lo cual no resta necesariamente veracidad a las declaraciones, mientras que también debemos considerar su referencia a determinadas experiencias vividas por los indios- orientado a sustentar una determinada postura tomada ante el avance de los cristianos (tanto sobre el territorio como en lo político). Como plantea Bechis ([1999] 2006) los grupos norpatagónicos procuraron mantener relaciones de amistad y aspiraron a lograr una integración al estado nacional como pueblo indígena autónomo y a la identificación de criollos conservando su origen indígena. Así, tanto indígenas como criollos resultaban “iguales” nacidos en el mismo territorio, mientras que los que causaban perjuicios “no eran hijos de este país”. De esta manera,

reforzando la posibilidad de una coexistencia armoniosa el enemigo dejaba de ser el cristiano y pasaba a ser Namuncurá, quien resultaba el culpable de que las raciones no llegaran. Así lo habría expresado Sayhueque, haciendo hincapié en las buenas relaciones entre indios y cristianos, demostrando un interés que debía ser mutuo. En efecto, el cacique

se había alegrado mucho al saber que el “gobierno y sus capitanes” gozaban de buena salud y que éste tenía interés en saber de la de él y de los suyos. El *huinca* le había dicho que era mentira que los argentinos y los chilenos, unidos, habían resuelto invadir los campos, y que la culpa de que no se hubiesen cumplido las raciones la tenían los mamuelches de Salinas que, poco tiempo hacía, robaron las yeguas que el gobierno enviaba a los mapuches. Esto le probó que *Namuncurá*, a quien nunca consideró dueño del terreno en que vive, pues Dios lo hizo nacer en Yaimas y no en Salinas, no se portaba bien y que “le venían ganas de ir a pelearlo” (Moreno [1876 - 1877]1997:109-110).

El resguardo de los pasos cordilleranos

En la larga historia de enfrentamiento y relación con los cristianos, los pasos cordilleranos que vinculaban las pampas del este con los poblados del oeste y permitían el paso de personas y animales resultaron una cuestión clave. La preocupación de los indios por dilucidar la identidad de los viajeros puede ser pensada en relación con la cuestión del resguardo de los pasos cordilleranos. Con respecto al “País de las Manzanas” durante la segunda mitad del siglo XIX, Vezub (2005c) identifica este espacio con un sistema regional de jefaturas liderada por Sayhueque, cuyas tolderías estaban asentadas en el Caleufú y vinculadas a los valles de los ríos Collón-Curá y Malleo, territorios de los caciques Molfinqueupo y Juan Ñancucho, “jefes-parientes” estrechamente relacionados. Desde este puesto, los caciques controlaban el paso de Mamuil malal, factor fundamental en el esquema de poderes en la región. En cuanto al valor clave de este paso, Vezub (2005: 110) observa que “los jefes indígenas sabían que la clave de su autonomía política residía

en impedir que argentinos o chilenos pudiesen recorrer libremente el camino entre una y otra nación a través de la cordillera”.

Como ha sido estudiado (Bandieri 1996, Vezub 2005b), el territorio indígena era recorrido *desde y hacia* poblados criollos chilenos y *desde y hacia* poblados criollos argentinos. Sin embargo, no he encontrado menciones a comerciantes, funcionarios o viajeros criollos que partieran desde una población hispanocriolla chilena para arribar a otra población hispanocriolla argentina atravesando la cordillera, ni tampoco el camino inverso. En este sentido, podríamos pensar que asegurarse acerca de la identidad de los viajeros resultaría fundamental para obligarlos a retornar a sus lugares de origen sin completar el anhelado recorrido que comunicara las costas de los océanos Atlántico y Pacífico a través de la cordillera, como vimos en el caso de Cox y de Moreno. Según menciona Cox, “Cheu Mapu’, ¿de qué tierra?” era la “frase de rigor”, es decir era un tema obligado, siempre referido. En cuanto a la preocupación por el tema de los accesos al territorio indígena, podemos mencionar, como veremos más adelante, que uno de los caciques manifestaría su temor acerca de las intenciones de los cristianos notando que “envían a buscar los caminos” (Moreno [1876-1877] 1997: 125).

Así, según el chasque enviado por Sayhueque respecto de la llegada del “cristiano” a los toldos,

el permiso que solicitó para pasar a Valdivia no se le había concedido, porque ni sus padres ni sus abuelos jamás oyeron hablar ni permitieron que un cristiano conociera los campos que hay entre las dos “Aguas grandes” (los océanos), y que él no podía faltar a lo que había prometido a quienes, al morir, le habían exigido que los imitara en todo (Moreno [1876-1877] 1997: 110).

Sobre el origen y posición social de Sayhueque, Vezub (2005: 111) describe la pertenencia del cacique a una de las familias norpatagónicas más importantes y su inclusión en prestigiosas redes de linajes. Su padre Chocorí y su tío Cheuqueta tenían bajo su control los extensos circuitos ganaderos que vinculaban las llanuras del sur bonaerense, los campos precordilleranos y los pasos del sur del Neuquén que

comunicaban con Valdivia. Esta hegemonía de los hermanos Chocorí y Cheuqueta sobre el curso de los ríos Limay-Negro y sobre la circulación de bienes y amistades se había instaurado hacia 1820 con la derrota militar que éstos infligieron a los tehuelches del norte de la Patagonia, con quienes estaban emparentados. A principios de la década de 1830 formaron parte de manera fluctuante del “Negocio Pacífico de Indios”, hasta la expedición al mando de Rosas que llegó a ocupar la isla de Choele-Choel durante unos pocos meses, pasando los caciques a convertirse en enemigos. Esta expedición logró asegurar la expansión ganadera al sur del río Salado, mientras que ambos hermanos debieron replegarse a la región de Las Manzanas, perjudicados por la persecución. En 1846, con la frontera ya estabilizada, Rosas y los caciques firmaron las paces y Chocorí y Cheuqueta volvieron a recibir racionamiento en el fuerte de Azul, pero perdieron influencia y movilidad en la rica región del sur bonaerense. Según refiere Vezub (2005b), hacia 1880, Sayhueque en sus cartas a las autoridades argentinas describía detallados recuerdos históricos “trasmitidos de generación en generación”, a la vez que exaltaba la figura de su padre y lamentaba “la cesión territorial realizada por sus ancestros ante la presión de españoles y criollos desde mediados del siglo XVIII”. Una vez más encontramos una referencia a hechos ocurridos durante la época colonial con vigencia a fines del siglo XIX que eran evocados a través de un relato transmitido por generaciones –cuestión que trataremos en el capítulo VII.

En un segundo viaje a la Patagonia, en 1872, Musters cruzó la cordillera desde Valdivia con la intención de llegar hasta Buenos Aires, como relata Vignati (1964). Al reconocerlo los indios, lo tomaron preso y se apoderaron de los regalos que llevaba para repartir entre ellos. Al ver su vida en peligro, Musters escapó a media noche durante la borrachera que el aguardiente del propio viajero había propiciado y, luego de dos días a caballo, sin descanso, logró ponerse a salvo del otro lado de la cordillera. ¿Por qué este recibimiento luego de que, según el relato de su primer viaje, Musters había sido despedido por Sayhueque con generosas invitaciones a

regresar a aquel lugar con la seguridad de ser bien recibido. En búsqueda de respuestas, Vignati (1964) desmenuza el relato del viajero a la luz de información provista por el capitán de fragata Enrique M. Simpson, de la marina de guerra de Chile ([1875], citado en Vignati 1964). Durante la estada de la corbeta Chacabuco en el puerto de Ancud –entre el 3 de abril y el 25 de mayo de 1873, el capitán tuvo un sorpresivo encuentro con Musters. Según relata Simpson, retomando las palabras de Musters, el inglés no había podido concretar en su primer viaje el cruce de la cordillera desde el lado oriental hacia Valdivia, “como había sido su intención original, por razón de desavenencias entre los tehuelches y los pampas o picuntos que resultaron en un combate en que él tomó parte, y esto lo había obligado a variar de itinerario y salir por Patagones”. Musters inició su segundo viaje munido de regalos para animar a los indios y “esperando no ser reconocido por ellos como compañero de los tehuelches”, pero fue descubierto inmediatamente por un cacique, “como el huinca que en el combate de que he hecho mención, hizo tantos destrozos con su revólver que pronto decidió la acción”, con lo que fue apresado, tomados todos sus efectos y armas y fueron convocados los demás caciques vecinos para juzgarlo. El aguardiente que acompañó la ceremonia previa le brindó a Musters la oportunidad para escapar, debiendo “silenciar” a los cuidadores del corral para proveerse de caballos y poder huir ([1875], citado en Vignati 1964: 58).

Con respecto a este último episodio y a otros presentes en el propio relato de Musters acerca de su primer viaje entre los tehuelches, Vignati observa que la pluma del inglés se encarga de oscurecer y desdibujar su participación en situaciones críticas. Así, en el relato sobre el combate mencionado arriba, en el que Musters habría tomado parte y cuyo revolver “decidió la acción”, el viajero aparece como *espectador externo* que recibe la noticia de tal ataque. Escudriñando otras referencias de Musters acerca de no poder regresar, luego de su viaje a Patagones, a los toldos de Orkeke, “por varias razones”; la imposibilidad de realizar junto con Casimiro una excursión desde Las Manzanas “a causa de lo avanzado de la estación y de otras circunstancias”; o su rechazo a actuar como mensajero de las agrupaciones del sur

frente a Sayhueque por “tener manco uno de mis caballos, y por otras razones también”, Vignati plantea que ciertos “hechos criminales” habrían sido cometidos por Musters, mas aparecen “velados” en su relato, dado que “no tenían cabida en su obra porque no lo toleraban ni su tiempo, ni la urbanidad y costumbres de un miembro de la aristocracia británica”. Estos desafortunados incidentes habrían obstaculizado sus planes, que por sí mismos ya eran difíciles de realizar.

Otra noción referida a los blancos

Ciertas menciones refieren a otro apelativo que recibe Moreno: “padre” o “abuelo”, término que parece asociado a la generosidad del “cristiano”. Así, durante la exploración del lago Argentino (en el sur de Santa Cruz), Moreno organizó una pequeña excursión hacia el norte. Allí, a 50 km más o menos al norte del río Santa Cruz encontró toldos “tehuelches” donde regaló mantas de colores y licor para obtener caballos y quillangos. Con el alcohol principió una borrachera durante la cual un tal Collohue “casi me ahoga abrazándome y llamándome su padre” (Moreno [1876 - 1877] 1997: 391). Otro ejemplo menciona Moreno al reflexionar acerca del significado de los lazos de parentesco entre los tehuelches y señalar que desconocen “la verdadera acepción de las distintas denominaciones” que además pueden ser aplicadas “sin tener la menor relación de sangre”. Así, según relata el perito, “más de una vez, el centenario *Kaikokelteish* pretendió ser hijo del viajero que tenía 24 años, insistiendo cuando se le quería contradecir; y Juan Caballero, cuando emborrachándose volvía a sus instintos salvajes, me llamaba su “abuelo”.

Otros episodios de diferentes regiones hacen referencia al mismo apelativo. Hemos visto, en capítulo anterior, cómo Villarino era llamado “padre” por Chulilaquin al haber conseguido el cacique la defensa del piloto español ante amenazas de ataques de otro grupo. Unas décadas más tarde, el hacendado Francisco Ramos Mejía establecido al sur del río Salado era aparentemente llamado “padre” por los pampas, cuya confianza había ganado (Levaggi 2000: 178). Otro ejemplo podemos

encontrar en el relato del general Lucio V. Mansilla, al mando de las fronteras de Córdoba sobre el río Cuarto y autor de *Una Excursión a los Indios Ranqueles* (1870), cuando recuerda que Linconao, hermano del cacique Ramón, “jefe de las indiadas del Rincón”, contrajo viruela y Mansilla se acercó al campamento de los indios y cargó en brazos al enfermo, mientras que ninguna otra persona se atrevía a hacerlo. Linconao, atendido en la casa del general, consiguió sanarse. Mansilla relata que el indio agradecido le expresó que “después de Dios, su padre soy yo, porque a mí me debe la vida” (Mansilla [1870]1980: 17). En este caso tal denominación se refiere a la generosidad y buena disposición de Mansilla hacia el indio y al sentimiento de gratitud que esto generó en él.

Acerca de la noción de padre entre los pehuenches de fines del siglo XVIII, como vimos en el capítulo III, Roulet (2004: 323 y 338) aclara que esta figura no estaba asociada a jerarquía ni autoridad, sino que de él se esperaban consejos y asumía la obligación de asegurar su subsistencia. Las menciones de los pehuenches acerca de los españoles como “padres”, están asociadas a este deber de manutención. Por otro lado, acerca de los tehuelches, Musters señala que las partidas cuando viajan estaban bajo el mando de un cacique, “al que a veces se designa con el epíteto más atrayente de yank, o padre; pero su influencia se limita muy frecuentemente a ordenar la marcha y la caza” (Musters [1869-70] 1979: 259). Podría pensarse que el nombre “padre” describe al cristiano como generoso y protector, un personaje que posibilita el acceso a diversas instancias, bienes y beneficios que interesaban a los indios. Al mismo tiempo, también puede pensarse en el uso de ese nombre como una estrategia para lograr beneficios. Esta denominación aparece ligada a una situación en la que se espera obtener o se ha obtenido provecho y podría pensarse en ella como una estrategia para favorecer el vínculo con los cristianos. La observación de Musters acerca de las limitaciones en cuanto a la influencia del cacique o “padre” que guía una partida, insinúa que no debería asociarse directamente el término “padre” con un vínculo de dependencia y necesidad. Sin embargo, son necesarios más datos para indagar acerca de las características que asumió este epíteto. Más adelante

analizaremos cómo parecen combinarse las estrategias y los propios intereses con el carácter de inevitable que adquiere el vínculo con los cristianos.

Los diversos apelativos que identificaban a los cristianos aparecen asociados a la desconfianza y hostilidad, a la vez que las buenas relaciones con ellos eran consideradas necesarias. La relación con los “huincas” se volvía cada vez más necesaria y los vínculos más estrechos, mientras la desconfianza y el estado de alerta nunca dejaron de estar presentes entre los indios. Los rumores de invasión y ataques a poblaciones cristianas amenazaban constantemente, circulaban, eran desmentidos, suspendidos. Entre la confrontación y la armonía un elemento era constante en la consideración de los indios hacia los cristianos: el recelo. El debate a partir de las experiencias vividas, los razonamientos y cuestionamientos siguieron siendo cuestiones que conformaron las nociones respecto de los “cristianos”. Las discusiones y reflexiones se reavivaban constantemente en diversas circunstancias, como la llegada de un viajero a las tolderías que obligaba a preguntarse acerca de las relaciones con los cristianos y a tomar decisiones que abarcaban el ámbito de las relaciones con la sociedad hispanocriolla, pero también el de las relaciones entre los distintos grupos indígenas. Estas nociones eran sometidas a discusión, reflexión y análisis constantes e iban conformando una imagen acerca de los blancos que se expresaba a través de discursos, preguntas, rumores y amenazas según las distintas circunstancias. Por un lado, los “cristianos ricos y generosos” resultaron fuente de beneficios y se anhelaba un acuerdo con ellos, pues proveían de bienes apreciados, conformándose así un círculo de compromisos en el cual la relación con los blancos era ya ineludible. Por el otro lado, los indios habían sufrido el avance de los “huincas traidores”, sus mentiras y maltratos mientras habían desarrollado, en contacto con él, un beneficioso comercio y establecido compromisos, tornándose el vínculo indispensable. Ahora bien, sin afectar su valor de verdad, estas definiciones también tenían un valor estratégico. Las denuncias también podían servir para exigir raciones a los cristianos o justificar los malones, tanto los efectivamente llevados a

cabo como las amenazas y presiones para tener así en vilo a los cristianos. De la misma manera, los elogios están vinculados a la obtención de favores, obsequios o auxilio. En este sentido, los juicios emitidos por los indios deben considerarse en relación con sus intereses en un determinado contexto.

La integración del *otro*

Con los asiduos contactos, los saqueos, robos y asiduos intercambios, elementos provenientes del mundo cristiano –tanto alimentos, como prendas de vestir, adornos, elementos llamativos o armas- llegaron a las tolderías, atrajeron la atención de los indios y se volvieron cada vez más necesarios. Los “cristianos” eran integrados a la visión del mundo indígena a partir de una experiencia de contacto, se asociaban a ciertas características y a una necesidad cada vez mayor de tratar con ellos. Los intercambios trajeron nuevos bienes, tanto materiales como no materiales, que fueron adoptados por los indios. Así es como, entre tantos posibles ejemplos, García ([1822] 2002: 80) describe que los indios que participaron del parlamento de 1822, en la ceremonia de bienvenida portaban “sable de latín”, multitud de armas blancas, “pistolas, aunque inútiles,” adquiridas en los combates contra las milicias de campaña, también algunos uniformes y gorras de los soldados adquiridos del mismo modo. Según aprecia García, la utilidad de las armas que cargaban los indios “por lujo o insulto”, no residía en su poder de fuego, sino en la fuerza de su imagen que comunicaba “el estado preponderante en que se hallaban, así en fuerza como en instrumentos de defensa, y maniobras de caballería”. También Musters, al encontrarse su partida con los indios de Hinchel, observó que, “en la ocasión de su llegada muchos lucían ponchos de color, chiripás, algunos botas de cuero. En materia de armas estaban bastante bien provistos; la proporción de los fusiles y revólveres era como de uno por cada cuatro hombres” (Musters [1869-1870] 1979: 182-183). Al encontrarse luego con la partida de Jackechan, Musters apreció que el cacique “usaba una cadena de plata lindamente trabajada, de la que colgaba un

medallón de la Madona, prenda de la que parecía estar disculpablemente enorgullecido” (Musters [1869-1870] 1979:185). Moreno relata que durante una fiesta en los toldos de Caleufú, los indios lucieron gran cantidad de objetos “cristianos”. Así es como, Sayhueque

relumbraba al sol con el traje completo de goma que le había regalado en prueba de amistad, y su hija *Liquechem*, que se presentó envuelta en una sábana de hilo blanco [...], con un espejo en la cabeza, que reverberaba al sol, y la cara adornada con etiquetas de carreteles en las que se podía leer “D. C. Thompson núm. 36, etc.” que, como último recurso, era el presente de gala que le había hecho esa misma mañana, eran las dos figuras más notables de la reunión junto con un indio picunche que lucía en su cabeza una gran gorra de señora, la cual contrastaba con su quillango pintarrajeado. El paraguas rojo, abierto delante de la tienda de *Nancuquequen*, atraía la atención de todos (Moreno [1876-1877] 1997: 128-129).

Luego de tres días de fiesta tuvieron lugar sacrificios de animales. Chacayal

se había engalanado como mejor le había sido posible, con un chaleco colorado sobre las carnes, un pequeño chiripá, una bata verde de mujer, resto de un saqueo en Chile, y un sombrero de paja chileno que en vez de cinta llevaba la divisa roja con el letrero “Viva la Confederación Argentina, mueran los salvajes unitarios” (Moreno [1876-1877] 1997: 143).

Los objetos cristianos elegidos por los indios para engalanarse eran de materiales que serían desconocidos para ellos, como el traje de goma o la sábana de hilo. Podemos pensar que estos elementos resultarían raros, poco habituales, novedosos y, por esto mismo, llamativos, atractivos y codiciados, como el espejo, etiquetas con letras y números, un sombrero con una leyenda, ropas de señora o el paraguas rojo –color que además parecería tener una significación especial. Junto con su condición de “fuera de lo común”, por no participar de la vida cotidiana de los indios, estos objetos provenientes del mundo de los cristianos, utilizados con toda intencionalidad, necesariamente remitirían al *otro*. En el capítulo VII me referiré a estos objetos y su utilización en contextos rituales.

Las investigaciones de Guillaume Boccara (1998) sobre los mapuches de Chile aportan una sugerente perspectiva al respecto. El autor analiza el rol de la guerra en la sociedad reche-mapuche y los cambios que esta sufrió a lo largo de tres siglos de contacto. La guerra constituía una institución central en las configuraciones sociales y políticas. El ideal guerrero se expresaba en todas las facetas de la vida social, definía la jerarquía social entre los sexos y estructuraba las relaciones entre las distintas unidades sociales. Era central en la elaboración de la identidad propia y la producción del sí mismo y del Otro, “pues la guerra reche era una verdadera guerra de captación de la diferencia, de construcción del sí-mismo en un movimiento de apertura caníbal hacia el otro” (Boccara 1998: 17-18).

¿En qué se manifiesta esta apertura hacia el otro a través de la guerra? Según el autor, en el exocanibalismo, la recheización de los cautivos y tráfugas, la adopción rápida de elementos culturales exógenos (caballos, trigo, hierro, ropa), la identificación con el otro en el período anterior a una guerra (los conas y ulmenes se dejaban crecer barba y bigote) y el hecho de jugar a otro en las ceremonias realizadas a la vuelta de una expedición. Las prácticas guerreras indican esta tendencia: intentar capturar durante el combate un objeto que simbolizara al *otro*; antes y después del ataque, vestirse como los españoles; el trabajo ritual realizado sobre el cuerpo del cautivo. Mientras que los cautivos famosos y valientes, considerados buenos para comer, eran digeridos, los hombres y mujeres que no eran aptos para los sacrificios rituales eran integrados a la sociedad reche. Esta se caracterizó por una gran flexibilidad, capacidad de resistencia y adaptación al cambio, gracias a esta lógica de captación de la diferencia puesta en práctica a través de la guerra (Boccara 1998: 18).

Teniendo en cuenta estas observaciones de Boccara, la presencia de bienes exógenos entre los indios referida en las citas anteriores podría asociarse al funcionamiento de una lógica indígena de apertura y captación del *otro* y una integración tendiente a encauzar el poder que emana del *otro* –acción que analizaremos en el capítulo VII. En cuanto al tema del “exocanibalismo” que señala Boccara (1998) entre las prácticas que tienden a la asimilación de las cualidades del

otro, en las fuentes trabajadas no he encontrado referencias claras a estas prácticas aplicadas a los cristianos. En el relato acerca de su visita a los toldos de Caleufú de 1875, Moreno pone en boca de Chacayal una mención aparentemente relacionada con el tema. El cacique pronunció un discurso durante la ceremonia para determinar la identidad del explorador refiriéndose a la relación con el blanco en general y Moreno lo interpreta:

“Hace mucho tiempo que no mojé mi mano en sangre de ellos. Desde San Antonio no he comido *caritun* de *huinca* y me vuelven las ganas.” (*Caritun* significa carne cruda, y esa es una figura retórica india, que emplean cuando han hecho alguna matanza de cristianos; quizás es reminiscencia vaga de un tiempo lejano en que practicaban la antropofagia; conozco casos en que el vértigo de la venganza ha hecho que algunos indios beban la sangre y aun coman el corazón del blanco enemigo. San Antonio que acordaba *Chacayal*, es el nombre de una estancia al sur de esta provincia, donde en 1854 tuvo lugar una espantosa carnicería de soldados y gauchos argentinos, y en la que él y *Shaihueque* tomaron parte; las escenas que a ese respecto me contaron ellos, horrorizan.) (Moreno [1876-1877]1997: 124-125).

También es pertinente mencionar una referencia registrada en 1947 asociada al “exocanibalismo”. Consta en un relato compilado por Koessler (1962) de un indio que recuerda el descontento que generaba la presencia de Moreno en las tolderías:

¿Y por qué nuestros pueblos gritan *mape, mape, mape* [grito de guerra que significa “que muera”], y piden que le quitemos la vida? El corazón de él quieren sacarle del cuerpo y ofrecerlo al Rey del Cielo Azul. En sangre de cristiano quieren lavarse. Quieren festejar el *karütun* [“Comer carne cruda”] (Koessler Ilg. 1962: 219).

Entre las prácticas que tienden a la asimilación de las cualidades del *otro*, según Boccara (1998), también cuentan las ceremonias guerreras. No he hallado ceremonias de identificación con el otro, como las que describe ese autor, solo encontré la siguiente mención a una ceremonia de preparación para la guerra. En su segundo viaje a Caleufú y estando Moreno prisionero en los toldos de Sayhueque, se sucedieron, primero, las invitaciones y, luego, los pedidos de auxilio de Namuncurá

para enfrentar el avance del Coronel Ortega. También llegaron noticias del fusilamiento de indios prisioneros en Río Negro y un cometa anunció que “los indios morirían”. Ante tales circunstancias, las acciones que desplegaron los indios podrían interpretarse como una ceremonia en que representaban un ataque a los cristianos. Así, según relata Moreno, Sayhueque reunió a la “Junta de Guerra de Que-quem-treu”, se hicieron maniobras militares, se contaron los hombres y se terminó con “un simulacro de ataque a la frontera, en el que los cristianos victimados eran otras tantas matas de pastos, levantadas del suelo en la punta de la lanza” (Moreno [1875-1919]1979:152).

A partir de la lectura de las fuentes puede apreciarse una tendencia a la integración de elementos del mundo “cristiano” en el propio de los indígenas. La incorporación de elementos exógenos se llevó a cabo de manera creativa adaptándolos a las propias. Asimismo, las menciones a episodios que podrían estar relacionados con la incorporación de componentes “cristianos” a partir del “exocanibalismo” y las “ceremonias guerreras” expresaban la profunda enemistad que vinculaba a indios y “cristianos” representando la manera de terminar con ellos. Nuevamente encontramos en las definiciones de la relación con los blancos la combinación de dos elementos en tensión: los beneficios que traía este vínculo y los perjuicios y abusos ocasionados por los cristianos. Notamos también que estas definiciones estaban coloreadas por un tercer aspecto que les daba forma. Me refiero al valor estratégico que asumían las nociones, pues hemos encontrado variaciones que van desde la aceptación amistosa a la total enemistad según las circunstancias.

Las incorporaciones a la sociedad indígena también incluían a personas, como a los propios viajeros²⁵. Así, por ejemplo, al regresar de Valdivia, Cox fue albergado en los toldos de Huincahual y su hijo Inacayal. La hospitalidad llegó a tal punto que a las amenazas que llegaban de otros caciques contra la presencia del extranjero Inacayal respondió que “el inglés es mi huésped, y que mientras duerma, en los toldos de Caleufú, ninguna [lanza] tocará un pelo de su cabeza” (Cox [1862-1863]

²⁵ Entre los indios también habitaban los refugiados criollos, los renegados y los cautivos -tema que ha sido abordado por Villar y Jiménez (2005).

1999: 250-251). Al parecer los caciques no solo aceptaban al “cristiano” que llegaba, sino que lo invitaban a acercarse a los toldos, al menos en los casos aquí mencionados. Así lo habría expresado Sayhueque invitando a Musters a que volviera, “asegurándome que siempre sería recibido como amigo” (Musters [1869-1870] 1979: 322). En cuanto a Moreno, el chasque que anunciaba su llegada a los toldos de Sayhueque relata que el cacique había resuelto

enviar a su hijo *Cachull*, acompañado del capitán *Nahuelpan* y algunas “lanzas”, con el objeto de saludarlo en su campamento a orillas del *Quem—quen—treu* e invitarlo a llegar “a sus casas”. En ellas lo habían recibido con sus principales jefes, luego que las mujeres hubieron revelado con sus cantos sus sentimientos por los malos ratos sufridos en el viaje y el contento que experimentaban por su feliz terminación. Lo había invitado a entrar a su casa para alimentarlo, y allí sus capitanes le apretaron la mano derecha: las mujeres le habían saludado y servido (Moreno [1876-1877] 1997: 109).

La aceptación de la presencia de los “cristianos” en las tolderías y la voluntad de incorporarlos se manifiesta también en las propuestas de casamiento. En efecto, Musters estuvo a punto de “hacer toldo” con una joven india “meridional”. El viajero daría un revólver a cambio de dos caballos, pero la noche anterior al “día feliz” se produjo una alarma de enfrentamiento entre los tehuelches del norte y los del sur, por lo que Musters reconsideró su decisión de entregar armas y deshizo el trato. Una vez más debe recalcarse el valor estratégico de estas propuestas, pues el estrecho vínculo con los “cristianos” proveía beneficios, como claramente lo señaló Musters. Por otro lado, también hemos visto que las manifestaciones de amistad y las invitaciones no se libraban de ser cuestionadas en los enfrentamientos entre los grupos. Los vínculos iban estrechándose entre indios y cristianos, mientras aparecían los conflictos —con los bcos y entre los indígenas— que los indios no dejaban de percibir. Como hemos visto, la presencia de los cristianos en las tolderías no resultaba indiferente a los intereses de los indios, ni estaba libre de cuestionamientos ni de causar conflictos internos, sino que entrañaba un “poder” que era necesario manejar y controlar. Así, durante el segundo viaje de Cox, en que fue alojado en los

toldos de Huincahual e Inacayal, llegaron chasques de “todos los caciques pidiendo nuestra expulsión inmediatamente de la tierra” e incluso “uno de los caciques había ido hasta el extremo de mandar decir que, si Huincahual tardaba más en expelernos, vendría él a dar un *malón*, y mataría a los dos *huincas* y a los que los favorecían” (Cox [1862-1863] 1999: 262). También Moreno, a pesar de la acogida amistosa en los toldos, encontró oposición para realizar viajes de exploración.

Una vez más, en la relación que se establece entre los indios y los viajeros notamos manifestaciones de alegría por su presencia en los toldos, a la vez que había rumores, desconfianza y amenazas, mientras que la aceptación de los cristianos en las tolderías asumiría un valor estratégico. Esto manifestarían, por ejemplo, los conflictos que la presencia de Cox acarreó a Huincahual y su hijo Inacayal con los otros caciques. En efecto, con sus amenazas estos últimos lograron que Cox retornara a Valdivia sin lograr su propósito –como también se había malogrado la intención de su primer viaje de llegar a Patagones. Cox abandonó prontamente las tolderías advertido por Inacayal del peligro que corría, a causa del malestar de “los caciques del norte, *celosos de mi posición de secretario, compañía de la cual ellos creían que Inacayal sacaría ventajas particulares en las negociaciones de paz*” (Cox [1862-1863] 1999: 262, el destacado es mío). En el caso de Musters, en cambio, las ventajas que puede proporcionar un huésped “blanco” llegaron a concretarse, pues se resolvió enviarlo a Patagones “con plenos poderes, porque yo estaba en mejores condiciones para exponer a las autoridades lo que se había resuelto, así como para hacerles sentir las necesidades inmediatas de los indios” (Musters [1869-1870] 1979: 344). Asimismo, días más tarde Hinchel regaló tabaco a Musters y le pidió que, si en Patagones preguntaban si él se embriagaba, “atestiguara yo su sobriedad” (Musters [1869-1870] 1979: 348).

El vínculo con un blanco podía reportar ventajas: este era un confiable *intermediario en las negociaciones* y, al parecer, hasta podía llegar a ser más convincente. Vuelve a presentarse esta doble apreciación: “convenía” y “no convenía” que se acercara a las tolderías; y una vez más distingo entre el recelo

frente a los blancos y las suspicacias de los grupos indígenas entre sí suscitadas por la posibilidad –o no– de disponer de un “bien preciado”. Era provechoso entablar amistosas relaciones con los viajeros que podrían reportar luego beneficios, pero, por otro lado los indios querían evitar el acceso a los blancos a información sobre el territorio. Además, aún cuando hubieran sido invitados, mientras los blancos estaban alojados en las tolderías circulaban constantemente rumores y amenazas contra ellos. Su presencia recordaba constantemente las distintas instancias de relación con los “cristianos”, tanto las negativas (el avance sobre las tierras, los pactos no respetados), como las positivas (el acceso a bienes estimados y a beneficios).

La sociedad indígena incorporó elementos del mundo “cristiano” al propio de manera creativa, adaptándolos a las propias necesidades y expresando su vivencia de la relación entre ambos. Acerca del sentido de la circulación de bienes e influencias, he encontrado una cita que me permite pensar que también sería apreciado por los indios el camino inverso, esto es, la incorporación de elementos indios por parte de los cristianos. Así lo expresaron Chacayal y Sayhueque durante un festejo en el cual los caciques invitaron a Moreno a beber y este eligió

el Queneu—pulcú, por ser la bebida que mi compadre me instaba a tomar, diciéndome que era muy “mamadora”, esto es, muy embriagante, [...] Chacayal y Shaihueque se empeñaron en que tomara grandes cantidades para demostrarme cuánto agradecían que hubiera preferido la bebida de los campos a la de los cristianos (Moreno [1876-1877] 1997: 142-143, el destacado es mío).

La intensificación de los contactos e intercambios con los cristianos trajo consigo distinto tipo de movimientos de personas y de bienes en un sentido y en el contrario, dando lugar a significativos procesos de mestizaje. Como plantea Bernard (2000), la población blanca asociaba la cuestión del mestizaje a lo ambiguo, lo imprevisible y la deslealtad despertando sospechas y suspicacias, mientras que, siguiendo a Boccara (2000, 2003), en los grupos indígenas operó una “lógica mestiza” de incorporación de la alteridad que resulta central en la definición de la propia especificidad. Esta lógica es definida como “lógica mestiza de captación de la

diferencia, de re-semantización y de apropiación de los poderes exógenos” (Boccara 2000: 38).

A partir de los ejemplos que hemos visto, podemos pensar, desde el punto de vista de los indígenas, en el “uso inteligente” que hacían los indios de estas incorporaciones y apreciar el rol activo asumido por ellos y su capacidad de acción en relación a la incorporación de blancos, hijos, etc., beneficiándose de sus servicios como lenguaraces, mediadores, representantes, conocedores de la frontera y de las reglas de la sociedad hispanocriolla. De esta manera, la experiencia de mestizaje en los grupos indígenas y el conocimiento acerca del otro que esta proporcionó habría asumido un valor estratégico para una más efectiva actuación dentro del mundo indígena y en relación con los hispanocriollos. Este acercamiento, sin embargo, lejos estaba de borrar las desigualdades o dirimir los conflictos. Los indios percibieron claramente esta situación y, favorecidos por una lógica de captación de la alteridad (Boccara 2000, 2003), supieron “usar” estratégica e inteligentemente las posibilidades que brindaba esta apertura hacia el otro. Como plantea Poloni-Simard, “el mestizaje no implica necesariamente relaciones armoniosas ni tampoco borra la jerarquía y los prejuicios sociales que tienen lugar en una sociedad en un momento dado” (1999:113). Y hasta podríamos arriesgar que los indios también percibían de esa manera la relación conflictiva y desigual entre indios y cristianos. En este sentido podríamos interpretar estas palabras que Moreno ([1976-1977] 1997: 110) pone en boca de Sayhueque: él habría invitado a Moreno a sus toldos, “sin cuidado alguno, porque era amigo de los blancos, más que éstos de él”.

La dimensión mágica

La información acerca de los huincas circulaba como rumores, preguntas planteadas a los mismos viajeros, razonamientos y debates. Así, antes aún de cruzar por segunda vez la cordillera, Cox se encontró con un cautivo liberado de las tolderías de Paillacan, que le contó que

había entre los indios muy mala disposición respecto de mí, a causa de ciertos rumores falsos que habían llegado a noticias de ellos sobre que el aguardiente que yo levaba estaba envenenado, y que el cacique Huentrupan del otro lado de la cordillera había mandado chasques a los otros caciques avisándoles acerca de mis malas intenciones (Cox [1862-1863] 1999: 164).

Ciertamente, con la llegada del blanco a las tolderías aparecían los rumores, se suscitaban reflexiones y la expresión de distintas opiniones acerca de su presencia y sus implicancias. Como vimos, los viajes de García, Cox y Moreno fueron precedidos y acompañados por rumores acerca de sus intenciones, denuncias acerca de sus planes y descripciones de los poderes “sobrehumanos” con que contaban. Ante la llegada de Moreno a Caleufú también encontramos manifestaciones de desconfianza, distintas opiniones y discusiones acerca de qué actitud debían tomar los caciques, según refiere el chasque enviado por Sayhueque “para comunicar su llegada y la amistad que lo unía [a Moreno]”. En efecto, el cacique lo había recibido amistosamente y le habría ofrecido recorrer los campos, pero los indios relataron que

en el *aucan—trahun*, los ancianos se habían opuesto a que se dirigiera a Mendoza, como él [Sayhueque] se lo había prometido, pues creían en la palabra de *Chacayal*, que opinaba que bien podía tener el cristiano corazón de *piche* (*Dasypus*) y guardar en él algo malo, y que por eso se interesaba en visitar los campos (Moreno [1876 - 1877]1997: 110-111).

Asimismo, objetos extraños que llevaban los viajeros eran mirados con desconfianza. Por ejemplo, los lentes de Moreno llamaban la atención de las chinas. Durante unas “borracheras” el explorador interrogó a Sayhueque al respecto, quien le aclaró que “ellas temen, porque dicen que, teniendo cuatro ojos, bien puedes tener cuatro corazones y ser malo” (Moreno [1876 - 1877]1997: 114) y también los temores con respecto al viajero se debían a su propósito de “buscar la plata y el oro de las sierras, y no los animales y pastos de los campos” que reconocía “gracias a su vista de *manque* (cóndor); subía a las montañas y desde allí, mirando hacia abajo, encontraba el *cullulcurá* (carbón de piedra) y otras piedras que los blancos buscaban para ir

luego a poblar esa región” (Moreno [1876-1877]1997: 114). Encontramos que las expresiones de temor asociado a estas características están relacionadas con la situación de miedo y alarma vivida en las tolderías ante la amenaza del avance de los cristianos. Así, estos objetos generarían recelo en tanto indicadores de maldad y por su capacidad para identificar riquezas y “ver todo”. Parecería haber una relación entre ciertos “poderes” asociados a los blancos y una práctica que venían llevando a cabo los “huincas” y era constantemente denunciada por los indios: avanzar sobre sus territorios, maltratar a los indios y robarse sus riquezas.

La desconfianza también se manifestaba en las consideraciones acerca de las tareas llevadas a cabo por los viajeros que podían ser contrarias a las concepciones indígenas. Estas acciones eran escudriñadas por los indios, despertaban el recelo y daban lugar a indagaciones. Musters aprecia que “se miraba muchas veces con recelosa curiosidad el hecho de que tomara notas, y se hacían averiguaciones para determinar sobre qué podía realmente escribirse en ese lugar” (Musters [1869-1870] 1979: 188). Las tareas que pretendía llevar a cabo Moreno generaban rechazo. En efecto, el perito, embebido por los ideales científicos de la época, hallaba imperioso realizar mediciones de las distintas partes del cuerpo de los indios, ante lo cual Sam Slick, hijo de Casimiro,

consintió en que hiciéramos su fotografía, pero de ninguna manera quiso que midiera su cuerpo y sobre todo su cabeza. No sé por qué rara preocupación hacía esto, pues más tarde, al volver a encontrarlo en Patagones, aun cuando continuamos siendo amigos, no me permitió acercarme a él mientras permanecía borracho, y un año después, cuando llegué a ese punto para emprender viaje a Nahuel Huapí, le propuse que me acompañara y rehusó diciendo que yo quería su cabeza (Moreno [1876 - 1877]1997: 105-106).

La preocupación y el temor infundidos por las tareas del investigador perduraban en la memoria aún setenta años más tarde. En el recuerdo, Moreno pervive como intruso y ladrón, y, aún más grave, como ladrón de lo último que se puede robar, un alma y, además, todas! Así, un relato tomado por Bertha Koessler Ilg(1962) al hijo de un indio de la toldería de Sayhueque, “un mapuche que tenía 85

años en 1947”, refleja la consternación que producían la recolección de especímenes, las preguntas “de chico” y las mediciones que realizaba Moreno:

¿En qué faltó el intruso? Almas quiere robar. ¿Para qué junta tanta víbora, tanta lagartija, tanto sapo, el intruso; todos estos bichos que nadan, que corren, que se arrastran? Todo lo que vive en la *pire mauida* lo mete en botellas, les quita el aire, porque los encierra, y así los mata. ¿Para qué? Solamente porque necesita sus almas, sus espíritus, cuando vuelva a su *fta uaria*, donde lo esperan sus amos al ladrón de almas. Que quiere saber todo, que tiene preguntas como de chico, miren todos y digan: ¿por qué recoge todas las plantas, las flores, las raíces y hasta las hojas de los árboles grandes? ¿Por qué seca algunas, mete otras entre papeles y las encierra para que nadie las vea después? Porque necesita el espíritu de ellas, las almas (Koessler 1962: 219-220).

¿Y qué puede esperar uno de un *uinka* que se enfurece en seguida porque nuestra gente no quiere que la midan, porque corta va a ser la vida del que fue medido? (Koessler 1962: 221)

En los casos que hemos visto, los “cristianos” eran personajes conocidos para los indios aunque ciertas características resultaban novedosas y su presencia no dejaba de intranquilizarlos. En las fuentes del siglo XVIII no he encontrado menciones a aspectos mágicos asociados a los españoles. Constan casos aislados relacionados especialmente con el poder de las armas de fuego; por ejemplo, según el diario de Zizur, el cacique Calpisqui le pidió que “disparásemos algunos tiros, a fin de que se fuese el diablo, respecto a que un pariente suyo estaba malo” (Zizur [1781: 24]). Asimismo, Zizur menciona la imposibilidad de utilizar la brújula estando entre los indios (Zizur [1781: 7 y 15]), pero no aclara por qué. Podemos conjeturar, en base a lo que dicen las fuentes del siglo siguiente, cierta asociación con poderes mágicos, pero también podríamos suponer que Zizur quería evitar que los indios le pidieran o robaran tan preciado instrumento.

En cambio, las fuentes de fines del XIX parecerían hacer mención con mayor frecuencia al carácter sobrenatural de los “cristianos” y de los objetos asociados a ellos. Siguiendo con el ejemplo de la brújula, podemos citar el caso de un indio en las tolderías de Paillacan que había arreglado la brújula de bolsillo de uno de los

acompañantes de Cox y le preguntó si quería intercambiarla por un caballo bueno, puesto que “servía de remedio para el juego, que en otro tiempo tuvo una y, que habiéndola puesto a su lado al jugar a los naipes, había ganado una vez hasta siete caballos” (Cox [1862-1863] 1999: 216). También Musters describe el uso que le daban algunos indios a la brújula que “acostumbraban pedírmela cuando emprendían un juego de cartas. Estos creían que el mágico instrumento daba suerte por el momento a su feliz poseedor” (Musters [1869-1870] 1979: 188). Igualmente a Guenalto, un cacique anciano, que visitaba frecuentemente el toldo que albergaba al “inglés”,

se le metió en la cabeza que el instrumento tenía un poder mágico que podía devolverle el uso del brazo. Suplicó, por consiguiente, que se le permitiera tenerla en la mano; y se estuvo una hora pacientemente sentado, con una mezcla de temor respetuoso y de fe, declarando después que la operación le había hecho muy bien (Musters [1869-1870] 1979: 188).

Podemos señalar que la visión del blanco reflejada en las fuentes a partir de los años 1860 presenta componentes mágicos en mayor medida que respecto del siglo anterior. ¿Cómo explicar esta diferencia? Sobre las distintas formas de conceptualizar a los blancos, Wachtel (1976) analiza varios ejemplos. La diferente interpretación respecto de la humanidad de los conquistadores (los indios de Guatemala consideraron a los recién llegados como dioses y los del Yucatán, como extranjeros) se relaciona con el modo en que fue llevada a cabo la conquista. La conquista de Guatemala fue muy rápida, mientras que la conquista del Yucatán fue más tardía y más lenta, además de que los mayas del Yucatán habían tenido ya contacto con hombres blancos (Wachtel 1976: 47). En nuestro caso la profusa mención a poderes sobrenaturales se dio en los momentos más tardíos. Si bien debe considerarse que esta diferencia podría estar relacionada con la calidad de las fuentes, el contraste es notable y merece ser analizado. Consideramos que la interpretación de los indígenas respecto de la humanidad de los “cristianos” puede estar relacionada con el modo en que se entabló la relación entre ambos, a partir de los años 1860 esta coincidió con

un contexto en que el avance de los hispanocriollos fue cada vez más acuciante, los recursos de los indios se veían disminuidos y su autonomía reducida.

Ante la irrupción de seres extraños las sociedades realizan un esfuerzo de racionalización que dé cuenta de su presencia, por ejemplo, asociar a estos seres al mundo de lo mágico. Asimismo, siguiendo a Wachtel (1976), otro tipo de esfuerzo de racionalización lo constituye la incorporación de los acontecimientos en la historia a través de los presagios y sueños. Los presagios, que posiblemente hayan sido inventados después de ocurridos los hechos, dan cuenta del esfuerzo por interpretar el acontecimiento, en tanto “este augurio retrospectivo da testimonio de la necesidad de arraigar en el pasado un hecho demasiado extraordinario para llevar en sí mismo su propia significación” (Wachtel 1976: 40). Esto ocurre, por ejemplo, con la llegada de Moreno a los toldos. El chasque relata cómo esta había sido soñada antes por Sayhueque y así “la noticia de su próximo arribo fue conocida de antemano en los toldos; el cacique había ‘soñado un sueño’ (estos juegan un gran papel en la diplomacia indígena) y le había sido anunciada con dos días de anterioridad por su espíritu bueno” (Moreno [1876-1877] 1997: 108-109). Sin embargo, entre el augurio y la realidad hubo una discrepancia, pues

a pesar de que el pronóstico lo hacía llegar oculto, mezclado y disfrazado de indio, entre los mocetones de la tribu de *Inacaya*, lo que mostraba que el viajero debía ser mal intencionado y temeroso de que “la sangre brotara de su rostro”, en caso de ser visto, además de poseer un corazón chico (figura india que significa cobardía), se había presentado con la cara descubierta, había cumplido con todos los requisitos de la etiqueta mapuche enviando chasques anticipados para anunciar su llegada y pidiendo permiso para acercarse a los toldos, en vez de tratar de cruzar escondido a Chile. La hospitalidad reconocida del indio no se había desmentido en esa ocasión, y la confianza del cristiano había tocado el corazón del cacique (Moreno [1876-1877] 1997: 109).

En el sueño el viajero llegaba oculto, era malintencionado y cobarde, en la realidad, cumplió con la etiqueta mapuche y ganó la confianza del cacique. Ante la llegada de “cristianos” a territorio de los indios, la primera manifestación que esto provoca es de recelo y rechazo, pero se busca un acercamiento a él.

Hemos visto que los grupos patagónicos del norte no se hicieron eco de las invitaciones a atacar las poblaciones “cristianas”. En cambio, decidieron defender Patagones. También observamos que Sayhueque, con la llegada de Moreno a sus tolderías en 1875, suspendió, o al menos eso manifestó, una proyectada invasión. Ante algunas situaciones apremiantes, los indios optaron por evitar el enfrentamiento con los “cristianos”: o no contaban con las fuerzas necesarias para tal enfrentamiento, o los beneficios de la relación con los blancos disuadían de atacarlos y las denuncias asumían un valor estratégico (sin querer decir con esto que eran falsas). También podía darse una combinación de ambos factores. Ya he señalado la ausencia de menciones a componentes mágicos en el siglo XVIII, cuando no había interés en atacar el Fuerte del Carmen y los indios se acercaban a este para negociar, vender ganado, pedir aguardiente o robar. Creo que la cuestión de la visión mágica respecto de los blancos está relacionada con una dificultad para enfrentarlos y proponer nuevos términos en el conflicto que los opone. Hemos visto un ejemplo en que la visión mágica estaba asociada a la desconfianza respecto de los cristianos, a su avaricia de riquezas y al temor de una invasión. También la adjudicación de elementos mágicos a los huincas se daba en un contexto en que éstos imponían cada vez más su voluntad, siendo cada vez más restringidas las posibilidades de los indios para revertir la situación. Sin duda, esta hipótesis debe ser desarrollada con más profundidad y sustentada con un mayor número de fuentes que contrasten esta proposición. En este sentido, podríamos pensar que las referencias a ámbitos de lo sobrenatural aportarían nociones para dar cuenta de una realidad y aportar elementos para operar sobre ella, poniendo de manifiesto un “profundo conflicto” que va más allá de las situaciones concretas, como también vimos en el capítulo III.

La visión indígena acerca de los blancos en otras regiones

Analizaré aquí la cuestión del modo de definir a los cristianos en relación a otros grupos “vecinos” de aquello a quienes hemos dedicado nuestra atención a partir

de la lectura de los relatos del cautiverio de Santiago Avendaño editados por el padre Meinrado Hux ([1834-1874] 1999). Avendaño, raptado en 1842 por una invasión de indios “ranquilches” vivió durante siete años en la casa del cacique Caniú, da cuenta en sus memorias de su propia vivencia y de relatos que circulaban entre los indios. Veamos ahora cómo la compleja trama de factores descriptos se manifiesta en los discursos de indios salineros y ranqueles. En especial, ciertas situaciones apremiantes brindan oportunidades de acceder a discursos de los indios acerca de los cristianos. Se trata en este caso del discurso que enunciara Calfucurá ante la necesidad de Carri-Lang (o el indio Cristo) que debía huir sin sus familias del puesto fronterizo en que habitaba por conflictos con los cristianos. En efecto, el indio Cristo había ido a vivir con sus indios a 25 de Mayo, luego de que Calfucurá se erigiera como cacique, considerándolo un traidor. A pesar de esta acusación, Calfucurá contestó a la embajada de Carri-Lang, presentándose como la mejor opción para los indios, invitando a olvidar viejos enconos y definiendo como único enemigo de los indios a los cristianos:

Nadie es mejor amigo de ustedes que yo. Cualesquiera que hayan sido los motivos por los que ustedes han sido mis enemigos, deben olvidarlos, porque somos indios y los indios no debemos ni podemos ser enemigos unos de otros. El enemigo de los indios es uno solo, el cristiano. ¿No lo decía yo, que al fin habían de reventar, para escapar de la muerte? Ahí tienen lo que se saca del cristiano. Sus mujeres e hijos, tal vez acompañando en la cama a los negros; sus queridos chiquillos, entregados a las señoras para que les sirvan... (sic)¿Y no es una lástima ni nos da pena, que esas criaturas se vean gimiendo, separados de sus padres y madres, tan sólo por el apego de ustedes a los cristianos? (Hux [1834-1874]1999: 342)

La unidad indígena se define por la negación en relación a un otro-enemigo común que es el cristiano. El cristiano no respetaba ni a las mujeres ni a los niños destruyendo a las familias, embestía contra la libertad de los indios convirtiéndolos en esclavos, mientras que “en el desierto” los indios podían disfrutar de “lo suyo” en quietud. Efectivamente, la diferencia entre indios y cristianos resulta absoluta e

instaurada por Dios. Así lo manifestaba Calfucurá intentado atraer a los indios de la frontera diciéndoles que

gozarían en sus tierras en libertad una vez desprendidos de los cristianos, mientras que entre estos serían siempre soldados esclavos. Que en el desierto había hermosas llanuras, hermosas aguadas, para que cada uno, cuidando sus animales, tuviese lo suyo, sin ser inquietado por nadie. Que viesen que Dios había creado una diferencia absoluta entre indios y cristianos, en su color, en sus costumbres, en su libertad y en su modo de pensar. Que por mucho que quisieran confundirse con los cristianos no lo conseguirían, porque los cristianos miran como a perros a los indios que tienen entre sus manos. Que los que se mantenían en sus tierras eran los que no conocían malos tratos y gozaban de esa libertad, que los cristianos no conocen (Hux [1834-1874]1999: 343-344).

Las definiciones contrarias de indios y cristianos generarían lo que Lucía Golluscio (1993) en un análisis acerca del discurso de Justo Coliqueo [1876] identifica como “relación semántica de contraste”: “*nosotros* se termina de definir, justamente, en oposición a *ellos* y sus correspondientes indicadores semánticos (cualidades y acciones) contrapuestos” (1993: 246). Así es como en el discurso de Calfucurá los indios son amigos, entre ellos se goza de libertad, paz y bienestar, mientras que los cristianos son enemigos y de ellos sólo puede esperarse esclavitud, desprecio y malos tratos. Una serie de imágenes da fuerza a esta oposición, como por ejemplo el “desierto generoso” frente a la miseria de los cristianos. Esta serie de componentes contrapuestos puede verse también en el discurso de otro cacique pronunciado en ocasión del pedido de auxilio del mencionado Carri-Lang. Por la claridad con que expresa el enfrentamiento y la riqueza de las imágenes empleadas vale la pena citar extensamente el discurso de Melingnerr (Cuatro Zorros), un anciano muy respetado:

Todo lo que pudiera decir de los cristianos sería poco para hacer comprender lo perversos que son. El indio para ellos es lo que el *güeza güecufú* (espíritu malo) es para nosotros; es decir, que así como una bruja que vive entre nosotros que aunque sabe que mereciendo la muerte, no la matamos por lástima y

consideración, esa bruja no podría de ningún modo dejar de dañarnos, porque jamás podría transar con aquellos que son sus víctimas. La bruja no conoce lástimas ni atenciones. Ante todo, para ella está ese deber, que se ha impuesto para cumplir con el diablo: de matar a los hombres. Así, los cristianos, por mucho que se sirvan de los indios, jamás dejarán su obra funesta, jamás tendrán consideración, ni lástima, porque no olvidan jamás que el indio es indio y que ellos deben acabar con él. ¿Qué les importa que ese indio se haga voluntariamente su esclavo para merecerse un favor? Sí, los cristianos le dan de comer y lo hacen soldado. Demasiada recompensa es –dicen– en comparación con lo que el indio hace en bien del cristiano. ¿Qué les importa a los cristianos ver a sus hijos entreverados con los hijos de los indios, haciéndose amigos y tratándose de hermanos? ¿Acaso es ese un título para que el indio se crea seguro allí? No, señor, el cristiano tolera al indio porque lo precisa. Pero no le pierde de vista y con el tiempo hace lo que ha hecho con éstos [los indios de Carri-lang]. Ellos creen que tienen una obligación, la de acabar con los indios. Las brujas tienen también su obligación: la de matar al hombre, a los viejos, a las madres y a los chicos (Hux [1834-1874]1999: 355-356).

Aquí también el enfrentamiento es terminante, el acercamiento es imposible. El recurso de la imagen de la bruja marca aún más esta diferencia acompañado de imágenes como el esclavo, el espíritu malo. Está en la naturaleza de los cristianos el mandato inevitable de “acabar con los indios”, como una bruja que no puede escapar a su deber de matar a los hombres, mientras que los indios “sirven” a los cristianos como esclavos. Pero Malignerr señala aún más diferencias apelando a una comparación: “el león hace con las gamas lo que el cristiano con el indio”. El león al cazar, primero juguetea con su presa sin lastimarla, la larga y la vuelve a atrapar; pero “¿podría creer cualquiera que ese león, al jugar con la gama, no tiene miras de despedazarla?” Así, el cristiano “no puede pensar como nosotros; el cristiano quiere quedar solo. No quiere al indio y el indio se conformaría con los cristianos”. Esta aceptación de los cristianos se manifiesta en la presencia de muchos de ellos que han sido acogidos en los toldos (Hux [1834-1874]1999: 356).

Indios y cristianos piensan diferente: el indio acepta al cristiano, lo acoge en sus tolderías brindándole abrigo y un hogar, mientras que éste “quiere quedar solo” y lo echa de los campos. El cristiano actúa como “el león”, presiona a su presa: la hace su “esclavo”, la “utiliza” y finalmente la destruye. Una vez más las imágenes utilizadas

son contundentes: león-gama; fiera-presa. La relación que se define entre ambos es desigual, de sometimiento y maltrato y describe al cristiano como perverso por naturaleza, cuya misión es acabar con los indios, mientras ellos se hacen sus esclavos a quienes los blancos toleran sólo porque los necesitan. El cacique señaló también una diferencia fundamental entre ambos: el indio está dispuesto a convivir con el cristiano, mientras que el “león” sólo piensa en despedazar a la gama.

Ahora bien, si las diferencias son tan radicales, ¿cómo es posible que en algún momento ciertos grupos indígenas hayan aceptado poblar los establecimientos fronterizos pactando con los cristianos? Aquí viene el reproche del cacique a sus “pares” indios llamando a mantener la unidad: Los recién venidos

no tienen razón de quejarse. ¿No sabían que iban a encontrarse entre las uñas de los cristianos, cuando se fueron? ¿No sabían que iban a esclavizarse y que iban a servir a los perros allí? Sí, lo sabían, pero no lo creyeron. Ahora sí, han probado lo que digo. Mal hizo una parte de nuestros paisanos en irse a los cristianos por nuestras revueltas. Allí los hicieron apuntar las lanzas contra los suyos y más tarde les han agradecido, quitándoles las familias y echándolos al campo, y no comprendo cómo han salido con vida, contentándose ellos con quitarles las familias (Hux [1834-1874]1999: 356-357).

La diferenciación tajante de la identidad indígena respecto de los cristianos concuerda con la táctica señalada de lograr una unidad indígena. No puede ignorarse el valor estratégico de la identificación de los cristianos como una entidad homogénea enfrentada a los intereses de los indios también definidos como una unidad. Al mismo tiempo sabemos que estaba operando un proceso de afirmación de sí mismo en respuesta a una otredad también definida en términos absolutos, como sostiene Bechis ([1999] 2006). Sin embargo, más allá del rol jugado por los intereses propios y las influencias surgidas del proceso de contacto, podemos plantear siguiendo a Briones (1994) que estas definiciones deben haberse basado en experiencias compartidas por los indios con cierto grado de reconocimiento como para aspirar a una aceptación. La identidad indígena es definida en estos relatos a partir de su relación con el blanco en un contexto en el que el avance sobre las

tierras de los indios se volvía a cada momento más inminente e ineludible y las presiones homogeneizadoras de un estado-nación en formación eran cada vez más tangibles (Bechis [1999] 2006).

Podemos encontrar observaciones similares del otro lado de la cordillera. En cuanto a los procesos de incorporación de la población aborígena a los estados-nación en Argentina y en Chile, Delrio (2003) analiza la cuestión de las distintas maneras de describir este “pasaje” por parte de la agencia estatal. El autor identifica “una transformación en la construcción de la imagen del ‘aborígena’ desde las miradas oficiales: el ‘salvaje’ –interno al territorio pero externo a la nación– deviene en el ‘indio salvaje’ (argentino o chileno)”. Un factor clave en este proceso resultó ser la disputa por la tierra y el trabajo indígena que otorgó determinados sentidos a estas categorías. Las características de la demografía y de la geografía, así como los diferentes proyectos de explotación del territorio a incorporar a uno y otro lado de los Andes se reflejaron en categorías diferentes para dar cuenta de la realidad indígena sobre la que se pretendía actuar. Así, la imagen de “desierto” era “operativa para los proyectos de incorporación de las tierras al mercado por parte de las elites en Argentina” construyendo una imagen estereotipada de los indígenas como “nómades –pasibles de expropiación total y deportación masiva”. Por su parte, en Chile, donde una colonización masiva sobre la Araucanía no resultó viable y las elites se beneficiaron del uso del indígena como mano de obra, los indios fueron identificados como agricultores –pasibles de ser incorporados a un ‘régimen productivo’”.

¿Qué podemos decir acerca de la visión indígena acerca de estos procesos? En un estudio sobre el proceso que llevó de la inclusión a la exclusión del pueblo mapuche durante la formación del Estado y la nación en Chile, Pinto Rodríguez (2003) incluye un apartado dedicado a “la voz de los indígenas”. Estos testimonios pueden brindarnos un panorama inicial acerca de las expresiones indígenas en relación a la presencia de la población hispanocriolla y a las acciones de las autoridades del gobierno en Chile. Encontramos denuncias referidas a acuerdos y

negociaciones que terminan en avances de los blancos sobre territorio indígena y abusos. La comparación entre los procesos de integración/exclusión de la población indígena a la sociedad nacional-estatal desde la perspectiva de los indios resulta ser un ejercicio enriquecedor que aquí sólo podremos delinear a manera de planteo preliminar para desarrollar en futuras investigaciones. Como señala el autor, “desde que el estado chileno dio señales de querer intervenir en la frontera, los mapuche expresaron su recelo”. Así, *El Mercurio* de Valparaíso de 1857 informa sobre un ataque de los indios a dos viajeros, en que, al preguntarles uno de ellos los motivos de la agresión, el *gulmen* Millaquil respondió: te agredo porque “me pisas los campos”. Pinto Rodríguez observa que en estas cuatro palabras, Millaquil “resumió el drama de un pueblo al cual Chile empezaba a acosar de una manera informal, para hacerlo luego con el peso de las armas” (Pinto Rodríguez 2003: 177). En la década de 1850 comenzaron los traslados de población criolla hacia las tierras de la Araucanía y con ello, las denuncias de abusos y atropellos que contaban con el apoyo de las autoridades o de las tropas de la frontera, provocando conflictos en una zona que desde el siglo XVII gozaba de cierta tranquilidad.

La acción directa del estado y el ejército chileno serían parte de los acosos a la población araucana. *El Mercurio* publicó cartas de algunos caciques, como una dirigida al presidente Manuel Montt por Mañil en 1860, referida al levantamiento de 1851, que decía que los mapuche habían planeado “botar a todos los cristianos que nos tenían robadas todas nuestras tierras de esta banda del Bíobío, sin matar a nadie”. El intendente Saavedra “se enojó por esto y ordenó se acomodasen partidas para que viniesen a robar y matar”. Al cabo de un tiempo logró acordarse la paz. Sin embargo, el apresamiento y ejecución de un indígena, pariente del cacique Guenchumán, encendió de nuevo los ánimos. La reacción de los indios fue duramente castigada. Varios mapuche cayeron asesinados, sus campos arrasados y sus tierras ya animales robados. Según los indígenas, el chileno solía buscar excusas para atacarlos. Así, Mañil le manifestó al intendente que los blancos habían quedado “lentos de animales, pero no se contentaron, porque tienen su barriga muy grande, porque

volvieron a pasar el Bío Bío a robar otra vez con cañones y muchos aparatos para la guerra” y todo lo que hicieron fue “quemar casas, sembrados, hacer familias cautivas quitándoles de los pechos a sus hijos a las madres que corrían a los montes a esconderse, mandar cavar la sepulturas para robar las prendas de plata con que entierran los muertos en sus ritos los indios”: “el robo de nuestras tierras es el motivo principal de la guerra”.

Otro cacique araucano habría manifestado a Cornelio Saavedra, cuando el ejército avanzaba hacia el sur:

Mira, coronel. ¿No ves este caudaloso río, estos dilatados bosques, estos tranquilos campos? Pues bien. Ellos nunca han visto soldados en estos lugares, nuestros ranchos se han envejecido muchas veces y los hemos vuelto a levantar, nuestros bancos el curso de los años los ha apolillado y hemos trabajado otros nuevos y tampoco vieron soldados: nuestros abuelos tampoco lo permitirían jamás. Ahora, ¿cómo queréis que nosotros lo permitamos? ¡No! ¡No! Vete coronel, con tus soldados; no nos humilles por más tiempo pisando nuestro suelo.

En cambio, al disponerse a repoblar Angol en 1862 (a unos 600 km al sur de Santiago de Chile), Saavedra habría recibido mensajes de resignación, como le expresó uno de los caciques que lo vio pasar: “Ya tienes tu gente aquí y nosotros, ¿qué podemos hacer? Quédate con ella y trabaja no más”; mientras que las mujeres dejaban ver llantos y exclamaciones de dolor y huían despavoridas a los bosques. Años más tarde, los caciques volvieron a reclamar a Saavedra, esta vez por los engaños sufridos. Saavedra contestó con propuestas de paz y declarar que guardias ocuparían la ribera del río Malleco “para cortar el paso a los ladrones y evitar por este medio tantos males como hasta el presente se lamentan” y aclara que “el terreno que mis guardias van a ocupar de ningún modo será para llevármelo, que siempre será de ellos; pero si quieren venderlo lo compro o que me presten o arrienden”. En caso de no aceptar los indios, ocuparían los caminos, “pues estos son del público” y a las molestias contestarían con “sangrienta guerra”. El cacique Nahueltripan, dueño de las tierras de Malleco, replicó:

Se nos ha reunido para tratar la paz ... y ahora nos salen con que prestemos tierras para colocar soldados: ¡esto es imposible! Un caballo, una yunta de bueyes, una vaca pueden prestarse; pero tierras no. No hace mucho tiempo fuimos a Santiago algunos caciques, hablamos con el presidente y nos prometió que viviríamos tranquilos en nuestras posesiones bajo su protección. ¡El gobierno nos ha engañado! Si tanto nos oprimen, ¿en dónde pastarán nuestros ganados? ¿Dónde criaremos a nuestros hijos? Iremos otra vez a Santiago y el presidente nos cumplirá su palabra.

Saavedra respondió que él mismo traía órdenes del gobierno y las haría cumplir, aunque debiera “hacerlos pedazos”. Finalmente, Quilahuequi terminó resignándose y pidiendo que se evitaran los abusos. Desde Chillán, el cacique de Truf Truf, Esteban Romero, denunciaba en una carta en 1896 al presidente de la república Federico Errázuriz Echaurren que las autoridades del estado “cooperan en el despojo que nos hacen los especuladores de tierras y animales en la frontera, obligándonos a abandonar lo que tanto amamos y en que hemos vivido con nuestros padres”. También denunciaba que los “policías rurales nos vejan y quitan nuestros caballos y se nos hace responsable de cualquier robo que en la frontera se efectúe; se nos arrastra a la cárcel y allí se nos maltrata cruelmente y tenemos que sufrir el hambre y morir de pena y estagnación”. Según señala Pinto Rodríguez, en Santiago no se tomaban en consideración estas palabras. A comienzos del siglo XX, los indios seguían denunciando el robo de tierras. El cacique de Collinco, Pedro Kayupi, recuerda las tierras en que habitaron los antepasados. En relación con este “final” de la historia del pueblo araucano, Pinto Rodríguez traza un paralelo con las expresiones de Pascual Coña, luego de la ocupación de la Araucanía: “Ojalá pudiera morir ahora, para no ver nada más de toda esta miseria”. El autor (Pinto Rodríguez 2003) refiere que se trata de una historia en que las voces indígenas se van acallando en el siglo XIX para volver a resurgir en el XX.

El avance de los cristianos desde la perspectiva indígena en Pampa y Patagonia

Como ha planteado Nacuzzi (2007) para el siglo XVIII acerca de la relación entre indígenas y enclaves coloniales en la Patagonia y en el Chaco, el establecimiento de estos últimos trajo aparejadas transformaciones en el territorio conformando “nuevos espacios en un paisaje muy conocidos o, por lo menos, espacios utilizados de manera diferente, o compartidos con los blancos” que resultaron posibilidades de acceso a beneficios para los indios. Así es como, distintos grupos se instalaban en torno a los nuevos centros u orientaban sus recorridos y estadías hacia estos puntos de interés. Estos movimientos traerían consigo transformaciones no sólo en el mapa geográfico, sino en el dinámico mapa social y político. Como vimos, la “intrusión” de los blancos traería aparejada la transformación de un hábitat, del modo de aprovechamiento de sus recursos y de la ocupación del espacio, así como también influiría en la organización interna de los grupos indígenas y en la dinámica de las relaciones intergrupales.

Para el siglo siguiente, de Jong (2007) nota que la serie de tratados firmados con los indios contribuyó a crear una nueva configuración de la organización territorial en función de los centros donde se entregaban las raciones y la figura del cacique se habría visto reforzada, en tanto actuaba como “representante y dirigente de otras tribus del área que formaba la jurisdicción de cada fuerte” (de Jong 2007). También vimos cómo algunos tratados designaban el territorio donde debían asentarse los caciques que participaban del acuerdo y sus indios, aunque el cumplimiento de esta pretensión fue muy irregular.

A lo largo de este capítulo hemos visto cómo las estancias criollas comenzaron a trasponer la frontera que marcaba el río Salado ya desde fines del siglo XVIII, mientras las negociaciones y entregas de regalos a los indígenas para mantener las relaciones pacíficas se alternaban con malones, expediciones punitivas de los criollos y exploraciones al interior del territorio. Con el gobierno de Rosas esta práctica de entregar bienes a los indios se formalizaría como raciones entregadas periódicamente orientadas a atraer a grupos indígenas a asentarse en la frontera. Estos acuerdos entre indios y el gobierno de Buenos Aires fueron llevados a cabo preferentemente de

manera personal por Rosas, de manera que casi no contamos con tratados formales celebrados en esta época. Luego de la caída de Rosas, la imposibilidad de las autoridades criollas de manejar el Negocio Pacífico de Indios llevó a la frontera nuevamente hacia el Salado. Los nuevos gobiernos desarrollaron una política de tratados de paz, mientras se llevaron a cabo nuevos avances sobre el territorio indígena que culminarían en las campañas militares llevadas a cabo entre 1879 y 1885.

Mientras la sociedad hispanocriolla desplegaba sus acciones y estrategias de relación con la población indígena con el objetivo de extender su dominio sobre todo el territorio y sobre el control de los recursos y de los habitantes de ese espacio, los indios encararon la relación con los blancos desde su propia perspectiva. Los distintos grupos indígenas que interactuaron con los agentes de conquista y colonización llevaron a cabo iniciativas para promover el contacto y los intercambios con la sociedad hispanocriolla conservando el control sobre el territorio y los recursos. Desarrollaron las relaciones de diplomacia a través de la actividad de los caciques, los lenguaraces, los embajadores, los mensajeros, los indios instalados en (o en la cercanía de) poblados cristianos que hacían de intermediarios, entre otros, y participaron de la firma de tratados de paz y de los circuitos de intercambios regionales. También realizaron malones a los poblados cristianos tanto para apropiarse de ganado como para forzar a abrir las negociaciones. Entre estas estrategias, la visión indígena acerca de los cristianos resultó una forma de expresar las vivencias de contacto de por lo menos dos siglos y a la vez proporcionó, a través de sus definiciones, herramientas para afrontar la relación con los blancos y sustentar las distintas posiciones asumidas (enfrentamiento, amistad, alianza). Durante este período el campo indígena vivió intensas transformaciones sociales, políticas y territoriales. Estas incluyeron traslados de poblaciones, en particular atraídas por las ricas pampas del este y las posibilidades de negociar con las autoridades criollas, que configuraron los espacios para las relaciones interétnicas y nuevas formas de asentamiento. La organización política de estas agrupaciones también se vio

modificada a lo largo de este proceso de contacto. Sobre este tema analizaremos un caso particular en el próximo capítulo.

En cuanto a la cuestión del territorio –en tanto espacio que proporciona el sustento de la existencia tanto material como social (y, aunque no tratamos aquí el tema, también espiritual)- adquiere una importancia central, manifestándose continuamente en las expresiones de los indios. En algunos casos los indios parecían haber acordado o aceptado el establecimiento de emplazamientos cristianos en sus territorios–si bien aquí debe prestarse especial atención al interés de los blancos que habría influenciado en la manera de registrar los tratos referidos a este tema. Esta aceptación habría permanecido vigente mientras la presencia de esas poblaciones resultara beneficiosa para los indios y se mantuvieran los buenos términos. Así, en los capítulos anteriores, hemos visto cómo en el siglo XVIII según el tratado de 1742 el cacique Bravo habría aceptado la presencia de los misioneros en su territorio y luego atacó las reducciones instaladas en sus tierras, para luego intentar reanudar el contacto. También el cacique Negro habría brindado su ayuda –en Buenos Aires, previo a su realización- a la expedición que fundaría el fuerte del Carmen de Patagones (Nacuzzi 1998: 114). Luego el fuerte se instalaría en tierras presumiblemente del cacique (Nacuzzi 1998: 160).

Podríamos pensar que las condiciones que posibilitaban los asentamientos cristianos en territorio indígena debían corroborarse a lo largo del tiempo y las faltas a esta disposición daban lugar a reclamos, ataques y denuncias. En este sentido, los acuerdos para la instalación de poblaciones blancas parecerían acercarse a los “permisos” otorgados por los caciques a otros grupos para transitar los caminos o acampar transitoriamente en territorio propio, mientras que el dueño de la tierra, “si es que ésta tenía alguno” (Musters [1869-70] 1997: 318) no cambiaba.

Así, hemos visto cómo Ramos Mejía habría “comprado” a los indios las tierras que le designara el gobierno para establecerse (AGN, Archivo de Juan José Biedma. Indios. VII 10-4-13). Sin embargo, el modo de esta adquisición a través de “buena conducta, dinero y sacrificios de todo género” nos hace pensar en un acuerdo que

debía construirse cotidianamente con los indios y que ninguna acción podía llegar a concluir del todo –si bien también debemos considerar que en la declaración del hermano del hacendado, que denunciaba la apropiación de parte de esas tierras a manos de otros colonos, la actuación de Ramos Mejía probablemente haya estado engrandecida. En cuanto a las “cesiones” o “donaciones” de tierras realizadas a través de los tratados, la cuestión de las condiciones en que los caciques firmaron, aceptaron y cumplieron o no esta cláusula es aún materia que debe discutirse.

Encontramos menciones a “cesiones” de tierras por parte de indígenas en diversos tratados. Así, nos hemos referido al tratado de 1857 con Yanquetruz, por el cual el cacique se comprometió a ceder trece leguas de territorio a la provincia de Buenos Aires (Tratado del 24 de mayo de 1857 entre el Gobierno de Buenos Aires y Yanquetruz, AGN, X, 27-7-6, citado en Levaggi 2000: 291). En un tratado de 1865 el cacique tehuelche Francés o Francisco del Chubut “cede” tierras para colonia galesa en la zona de la desembocadura del río Chubut y se compromete establecerse cerca de esta población y a su protección (Comando General del Ejército. Dirección de Estudios Históricos, Campaña contra los indios: Frontera sur, caja 16, nº 826, citado en Levaggi 2000: 350-352). A la muerte de Francisco le sucedió Chiquichan (Levaggi 2000: 352), probablemente el cacique Chacayal que conociera Musters. Según el relato del viajero inglés, la posición de este cacique en relación a la instalación de los colonos galeses era muy clara. Ciertamente, al arribar los colonos galeses, Chacayal los había socorrido en sus difíciles comienzos, enseñándoles a cazar y proveyéndolos de boleadoras, sin embargo, a pesar de su buena disposición, consideraba a los colonos

intrusos en su territorio y declaraba su intención de exigir el pago más adelante, pudiendo asegurarse que la negativa a pagar arrendamiento sería seguida en tal caso de un procedimiento muy sumario de arreo de ganado y expropiación (Musters [1869-70] 1997: 360).

Por otro lado, como vimos, este cacique también habría apoyado la instalación de Musters en el Chubut, evaluando los beneficios comerciales que ésta traería. Un

indio le habría manifestado su interés porque el viajero se instalara en el Chubut contando con que “Jackechan, que era el verdadero dueño de la tierra, si es que ésta tenía alguno, había ofrecido cederme el terreno necesario” ([1869-70] 1997: 318).

En este sentido, resulta interesante el planteo de Vezub (2007) acerca de la manera en que serían vistos los poblados de Bahía Blanca y Patagones hacia 1860 a partir del análisis de las negociaciones realizadas por los caciques Llanquitrutz y Calfucurá en Patagones y en Bahía Blanca respectivamente, el autor observa que “los fuertes argentinos no superaban la condición de enclaves, y las regiones en que se insertaban continuaban siendo percibidas como el campo de uno u otro cacique, de uno u otro linaje”. Así, Llanquitrutz no iría a negociar a Bahía Blanca donde no tenía conocidos (dos años después lo matarían allí), sino que indios de Calfucurá habitaban allí, mientras que Calfucurá, a su vez, no iría a Patagones porque era territorio de Llanquitrutz.

También podríamos interpretar en esta dirección el reclamo de Sayhueque acerca de “los territorios que los blancos les habían quitado, y que él era demasiado bueno permitiendo que poblaran en Patagones y Chubut sin su consentimiento”. Si Patagones ya había sido “cedido” por Negro y esto había sido aceptado por Yanquetruz, ¿bajo qué condiciones Sayhueque podría permitir o no el poblamiento de Patagones? ¿Remitía el planteo de Sayhueque a la idea de un acuerdo con los blancos permanentemente actualizado que permitiera la ocupación de los territorios considerados indígenas? Podríamos pensar que las “cesiones” de tierra realizadas por los indios no implicaban la pérdida de la soberanía sobre esos territorios. En la práctica, consentir la presencia cristiana en territorio indígena, aceptada tanto a través de declaraciones formales como de hecho, sería interpretado de distinta manera por indios y cristianos. Los blancos asumirían como de su propiedad los territorios en donde los indios permitieron que se asentaran, mientras que los indios parecen haber considerado como propias estas tierras, más allá de haberse establecido los cristianos en ellas con su consentimiento.

De esta manera, desde la perspectiva de los indios, las raciones serían vistas como “sólo un pago muy reducido por lo mucho que habían robado [los cristianos]” (Moreno [1876-1877] 1997: 124), como también ha notado Bechis ([1999] 2006: 10) para el caso del cacique Calfucurá. Por otro lado, como vimos, en las tratativas de los años 1825 el propio gobierno había propuesto que a los caciques que reclamaran derechos sobre las tierras a ocupar se les ofrecería una compensación convenida en cuotas a pagar cada dos o tres meses hasta tres generaciones, lo que coincidía perfectamente con la idea presente unas décadas más tarde de las raciones como “arrendamiento”, con la salvedad de que los indios seguirían considerando los terrenos como propios.

Por otro lado, una vez más, debemos considerar el componente estratégico de estas declaraciones. Como el mismo Sayhueque manifiesta ([16-9-1874]. Comando General del Ejército. Dirección de Estudios Históricos: Campaña contra los indios: Frontera Sur, caja 36 nº 22-6.821, citado en Levaggi 2000: 480-481), en acuerdos anteriores había apoyado la defensa de los poblados de Patagones, Bahía Blanca, Azul, Colorado, Tandil, sin embargo, también denunciaba que con las invasiones de los cristianos había perdido “buenos padres, hermanos y cuantas familias, intereses de animales, prendas de plata, y últimamente vuestras [nuestras] propiedades de terrenos”. Podemos estimar que con estas expresiones avivaba el descontento y motivaba los reclamos, proporcionando, a su vez, argumentos para negociar. Este aspecto estratégico de lo enunciado, insistimos, no pone en tela de juicio la veracidad (o no) de lo manifestado.

Los avances de la sociedad hispanocriolla y la participación de los indios en los circuitos de intercambio, hacían del acercamiento a los blancos una situación ineludible. Estos factores se conjugarían en una determinada postura asumida frente a los cristianos: a pesar de los abusos y engaños era necesario tratar con los huincas, en lo posible en términos pacíficos, mientras la desconfianza y el estado de alerta nunca dejaban de estar presentes, para la obtención de estimados bienes y, finalmente, para defender sus territorios. Las discusiones y reflexiones se reavivaban

constantemente en diversas circunstancias, como la llegada de funcionarios del gobierno o de viajeros a las tolderías que obligaba a preguntarse acerca de las relaciones con los cristianos y a tomar decisiones que abarcaban el ámbito de las relaciones con la sociedad hispanocriolla, pero también el de las relaciones entre los distintos grupos indígenas. Estas nociones eran sometidas a discusión, reflexión y análisis constantes e iban conformando una imagen acerca de los blancos que se expresaba a través de discursos, rumores y amenazas en las distintas circunstancias.

La vivencia de la ocupación de los territorios propios fue especialmente manifestada en las expresiones indígenas. Si bien los indios se mostraron favorables a la presencia de los cristianos bajo determinadas condiciones y alentaron la posibilidad de una convivencia, la experiencia les fue demostrando que las intenciones de los blancos apuntaban en sentido opuesto. Ahora bien, sin afectar su valor de verdad, estas definiciones también tenían un valor estratégico. Las denuncias también podían servir como argumento en las negociaciones, para exigir raciones a los cristianos o para justificar los malones, tanto los efectivamente llevados a cabo como las amenazas y presiones para tener así en vilo a los cristianos. La visión de los indios acerca de los cristianos y en particular en relación a la ocupación de sus territorios era expresada en distintas circunstancias como argumentaciones estratégicas. De esta manera, actuaban como un elemento más en las dinámicas de negociación desplegadas ante el avance de los cristianos, que iría socavando cada vez más el espacio tanto físico como social y político que posibilitaba la existencia de las agrupaciones indígenas.

En cuanto a lo acordado en los tratados, hemos encontrado referencias explícitas acerca de su concreción sólo para lograr objetivos muchas veces contrarios a lo pactado. En el caso de los indios, hemos visto cómo los acercamientos y pedidos de paces solía estar ligado al interés por adquirir bienes estimados, obtener información acerca de los poblados cristianos para planear los ataques y a obtener resguardo frente a enemigos que podían ser tanto otros grupos indígenas como los hispanocriollos. Desde el punto de vista de los blancos, como vimos en el capítulo

anterior, en el caso del tratado de 1768 entre los caciques Lepin y Flamenco y el comandante de la frontera de Luján José Vague, la finalidad de Vague era “ganar tiempo para que se puedan recaudar las mieses, y apartar si puedo el Flamenco de los aucases, pues conseguido esto serán tres parcialidad, y es muy regular entre ellos se mueva la discordia” (Vague [11/11/1768] AGN, Comandancia de frontera de Luján. 1757-1778. IX-1-6-1). En este capítulo mencionamos, por ejemplo, las intenciones del gobierno en relación a las expediciones de García, que apuntaban a lograr una paz momentánea para lograr avanzar en la conquista del sur bonaerense. Para unas décadas más adelante, de Jong (2007) se refiere a una carta de 1863 escrita en términos similares por el Teniente Coronel a cargo de las Comisiones de Indios, Juan Cornell, en la que recomienda al Ministro de Guerra la realización de los tratados que solicitaban nuevos caciques y así fomentar la separación respecto del jefe principal y ganar tiempo para las conquistas militares:

Es de presumirse, Sr. Ministro, que a estos caciques se seguirán otros con iguales demandas que a primera impresión se tendrán en vista los gastos enormes que considerados serán nada en proporción de lo que se gana *entreteniendo la paz mientras se va conquistando la tierra*, que se hace útil formando pueblos y aumentando la riqueza del país. Por eso es que yo juzgo que está en los intereses generales de la Nación y principalmente en los del Gobierno de la provincia de Buenos Aires el admitir la separación e independencia de cada uno de los caciques del dominio de un Jefe principal sea Calfucurá u otro para atraerlos a ser súbditos del Gobierno nacional aunque para ello sea preciso hacer algunos gastos de más de los que se hacen (Carta de Juan Cornell al ministro de Guerra Juan Andrés Gelly y Obes, 10/11/1863, SHE, Campaña contra los Indios, Frontera sur, caja 12, N° 699, citado en de Jong 2007: 49, el destacado es mío).

Ciertamente, Levaggi (2000: 19) observa que ante la imposibilidad “de someter a las comunidades libres al Derecho general, la Corona castellana y los gobiernos argentinos, sin renunciar a su objetivo último de dominación sobre la totalidad del territorio, mas posponiéndolo, recurrieron a un Derecho especial”. Este derecho se adecuó a la realidad de las relaciones con los grupos indígenas y tuvo en el tratado “su instrumento fundamental”. De manera similar, Briones y Carrasco (2000: 59)

observan que, a pesar de los pactos con las naciones indígenas según diversos criterios de conveniencia, “ni la Corona, ni los sistemas republicanos renunciaron a instrumentar una subordinación total en el largo plazo”. Las autoras (Briones y Carrasco 2000: 38-41) plantean que los acuerdos de la época colonial, procurando ordenar la convivencia reconocían “dos esferas con una cuota significativa de autonomía”, si bien, “en el mediano o largo plazo las intenciones coloniales fueran someter a vasallaje a la mayor cantidad posible de indígenas”. Así, las condiciones que pretendían imponer los españoles mostrarían que “la estrategia colonial de pactar se considera simplemente la manera menos costosa de ejercer un derecho de conquista que conceptualmente no se cuestiona” y que, mientras no se lograra un dominio efectivo, debería recurrir a la “práctica de dominio indirecto” (como procurar radicar grupos indígenas en determinadas regiones para controlar la zonas fronterizas u otorgar a determinados caciques tanto títulos como obligaciones que beneficiaban a los españoles).

Comparando ambas actuaciones parece haber un *desfasaje* entre la perspectiva de los indios y la de los gobiernos coloniales y republicanos. Desde el punto de vista de los blancos, solo se consentía la persistencia de los pueblos indígenas, mientras no se estuviera en condiciones de continuar avanzando en la conquista, aunque hubo debates de distinto tenor acerca del modo en que se debían integrar a los indios al estado-nación (Lenton 1992). Con respecto a esta cuestión, también parecen coincidir Tamagnini y Pérez Zavala (2002) en su estudio acerca de los tratados de paz firmados entre el estado nacional argentino y las tribus ranqueles. Las autoras afirman que “los tratados eran concebidos simplemente como un método para ganar tiempo” a la espera de lograr la asimilación o el exterminio de los indígenas. Por su parte, para los ranqueles de la década de 1870, los tratados, en su desigual interétnica, resultó una herramienta para frenar “la acción condicionadora de los blancos”. Es decir, para ambas partes fueron “instrumentos de manipulación” para influir en las decisiones de la otra (Tamagnini y Pérez Zavala 2002: 137-138).

Desde la perspectiva indígena, podríamos pensar que la presencia de poblaciones hispanocriollas, en las estancias fronterizas, en los distintos tipos de enclaves de colonización y hasta en las ciudades representaba una realidad que podían aceptar, que les resultaba necesaria y con la que no pretendieron terminar. Estos asentamientos cristianos se combinaban con las dinámicas indígenas de nomadismo, intercambios e interrelacionales, planteando una convivencia posible no exenta de conflictos, pero que permitía instancias de decisión propias. Este *desfasaje* fue haciéndose cada vez más evidente, hasta que las acciones militares de las campañas entre 1879 y 1885 conocidas como la Conquista del Desierto cambiarían radicalmente las condiciones de acceso a los recursos, control sobre los territorios y, consiguientemente, de negociación entre indios y cristianos.

CAPÍTULO VI

Transformaciones al interior de la sociedad indígena. El cacicazgo de Casimiro

A lo largo del siglo XIX, el cacicazgo en las sociedades indígenas de Pampa y Patagonia vivió procesos de transformación a partir de las distintas instancias de contacto con las poblaciones hispanocriollas y de las estrategias e iniciativas que pusieron en juego esas mismas sociedades. Entre los caciques que se desempeñaron en el complejo fronterizo pampeano-patagónico encontramos a Casimiro, que durante los años 1840–1870 actuó entre grupos indígenas de la Patagonia y en relación con distintos agentes de conquista y colonización en un espacio que era disputado por Argentina y Chile y atraía también los intereses de otras naciones. Las particularidades que asumió el liderazgo ejercido por Casimiro estarían relacionadas con los procesos de encuentro, negociaciones e intercambios surgidos a partir de la presencia de los blancos en la región, combinándose los intereses y estrategias de los indios y las acciones de las autoridades del gobierno que buscaban destacar y favorecer a ciertos jefes. Hacia mediados de siglo XIX, la Patagonia era aún un territorio que atraía los intereses de colonización internacional a pesar de la declarada soberanía argentina. Las iniciativas extranjeras se veían motivadas –en especial el caso de Inglaterra– por las ricas reservas de fauna marina y yacimientos de oro (Bandieri 2005: 101).

En este contexto aparece la figura de Casimiro como cacique, negociador, *passieur* (Gruzinski 1997), representante en distintos frentes. Sin embargo, en relación a las características que identificamos como propias del cacicazgo, un aspecto de su liderazgo aparece como crítico y es la dificultad para identificar a un grupo de indios como “seguidores” suyos o como “sus” indios. Al respecto, Vignati, en los comentarios al diario de Schmid, se ha referido a una “carencia de tribu

subordinada” (Schmid [1858-65] 1964: 88, nota 2). En este capítulo he indagado acerca de las actuaciones de Casimiro entre los tehuelches, el desempeño que lo hacía destacarse y ser llamado “cacique” y cuál era su papel en la sociedad indígena, revelando una novedosa dimensión del cacicazgo que se combinaría con su forma de organización tradicional.

Recordamos que la organización política de los grupos indígenas de esta región ha sido caracterizada como de “jefaturas típicamente laxas”, con vinculaciones de los grupos entre sí por medio de flexibles alianzas y del matrimonio interétnico (Palermo 1991). Como ha señalado Bechis ([1989] 2008: 264-266), puede distinguirse entre los tipos de liderazgo fundados en el *poder* ejercido desde un cargo preexistente y a aquellos basados en la *autoridad* lograda por el consenso, la persuasión, los méritos y las cualidades carismáticas del líder. La autora ha revisado conceptos básicos como poder, estructura segmental, economía no redistributiva y analizando la problemática del efecto del contacto prolongado entre “sociedades acéfalas” y “sociedades segmentales”. Entre las estrategias adaptativas de los pueblos indígenas, Bechis, siguiendo a Service, señala la “flexibilidad de las sociedades igualitarias” que podían recurrir a la “fusión” o a la “fisión” según la situación a enfrentar. Aún logradas unidades de considerables dimensiones se mantenía la estructura política segmental -sistema de repetición de unidades casi iguales que podían unirse y separarse según las distintas coyunturas. Acerca de las funciones básicas del cacique, Bechis ([1989] 2008) destaca la de ser procesador de información intra e inter-étnica, “administrador de los asuntos con el exterior” y negociador entre su parcialidad y los criollos logrando el “consenso” entre sus indios y afirma que las actividades económicas no eran muy importantes. La autora ha señalado que “los líderes pampeanos tenían mucha mayor actividad y responsabilidad ejecutiva y organizativa que deliberativa o decisional” (Bechis [1989] 2008: 265), lo que subraya los rasgos de líderes carismáticos sin poder pero con cierta autoridad en la toma de decisiones, por sobre una autoridad preexistente, centralizada e institucionalizada. Si bien la autora se ha referido a los cacicazgos de la región pampeana, estas características

se presentan también en el cacicazgo de Casimiro, que actuó preferentemente en el sur patagónico.

Por otro lado, acerca de los procesos de “jerarquización” de los cacicazgos, Mandrini (1985, 1987), ha observado procesos de diferenciación social y de riqueza en relación con la figura del cacique ya a mediados del siglo XVIII. Según este autor, las diferencias sociales en las sociedades indígenas estaban señaladas por dos factores entrelazados: la riqueza y la guerra, pudiendo llegar a constituirse grandes unidades políticas territoriales que denomina “cacicatos” (Mandrini 1985: 220). A través de complejas y cuidadosas ceremonias y la demostración de su riqueza y prestigio se expresaba la “jerarquía”; mientras que en el plano político, el autor distingue en los adornos, en la posesión de bienes valiosos (ganado, mujeres, objetos de plata) y en el “poder militar” de los caciques ciertos “elementos al menos embrionarios que parecen destinados a superar una organización tribal segmentaria” (Mandrini 1987: 95, también en 2003: 40-41).

En cuanto a las alianzas entre caciques, Nacuzzi (1998) ha señalado que eran frecuentes, de una gran flexibilidad y muy cambiantes –dinamismo que también estaba relacionado con la influencia de la presencia del blanco. En la serie de encuentros, negociaciones y enfrentamientos con los cristianos, los caciques “aparecen como personajes claves”, si bien los grupos ejercían control sobre sus jefes, a quienes encontramos actuando como representantes de las alianzas, amistades, guerras y enemistades, negociadores, mediadores e intermediarios, destacándose su capacidad de reacción, perspicacia y talento puestos en juego ante situaciones novedosas (Nacuzzi 1998: 168-182).

Sobre el tema de los procesos de formación de los cacicazgos, Bechis ([1989] 2008: 270 y 271) ha destacado la relevancia de las relaciones de parentesco en tanto “conformaban la base de la fábrica social de casi toda el área” –aunque la autora advierte que faltarían aún investigaciones- y ha planteado que esta “red de parentesco con mucha profundidad genealógica parece haber tenido importancia en el aspecto adscriptivo de muchos de los liderazgos”. También señala que los

matrimonios, así como las alianzas comerciales y los pactos militares, “tenían el doble efecto de consolidar la red social por un lado y asistir a la consolidación de la diversidad de los liderazgos por otro” (Bechis [1989] 2008: 271).

Acerca de los procesos de conformación de las redes de parentesco y de los cacicazgos, Nacuzzi plantea la cuestión de la transmisión de las jefaturas y presenta la hipótesis de que “había familias que conservaban las jefaturas, se emparentaban entre ellas y las reproducían horizontalmente (hay muchos hermanos de caciques), sin llegar a afirmar que la jefatura era necesariamente hereditaria de padres a hijos” y propone “pensar más bien en ‘linajes’ de familias que detentaban los cacicazgos en una región determinada” (Nacuzzi 1998: 184). La autora ha estudiado el tema de la presencia de “pares de caciques” y la cuestión de los “cacicazgos duales” durante el siglo XVIII (Nacuzzi 1993-94, 1998). Esta característica constituiría “un aspecto de la organización de las sociedades indígenas de Pampa-Patagonia” identificando “jefaturas duales entre hermanos y no-hermanos”. Si bien resulta difícil delimitar las funciones de cada cacique, Nacuzzi plantea la posibilidad de distinguir entre jefes de guerra y jefes de paz y un tercer personaje, el “jefe ceremonial” o el “consejero” y observa que los “consejos de jefes” aparecen asociados con referencias a “confederaciones” de caciques (Nacuzzi 1998: 174).

Para los cacicazgos en el siglo XIX, Nacuzzi (1998: 186-187) describe un proceso de transformación de las jefaturas duales en cacicazgos unipersonales con nuevas cualidades apreciadas para los líderes. En este proceso, ante la dificultad para identificar a las autoridades indígenas y la “necesidad de tratar y negociar con *un* cacique por grupo”, el poder colonial y estatal habría jugado aquí un rol decisivo al “reconocer a *algunos* jefes como representantes de determinadas ‘confederaciones’ de ellos, aún cuando tal agrupación sólo exista en la intención de los blancos de reunir y controlar grupos a través de los propios indios”, distinguiendo a determinados caciques con regalos de valor simbólico, imponiendo atribuciones y otorgando, así, “un poder extra”. En este sentido, Nacuzzi (2008) señala que las “grandes jefaturas” de la región pampeana “estaban intervenidas de una u otra manera por el poder estatal que

negociaba con ellas, firmaba acuerdos, otorgaba raciones y grados militares y apoyaba alternativamente a unos caciques o a otros”.

También Boccara (1999) ha planteado, para el caso mapuche, que, en el siglo XVIII, el jefe había pasado a concentrar “todas las funciones de organización de la sociedad que antes competían a personas distintas” y se distinguía por nuevas cualidades ligadas a la actividad económica y política (Boccara 1999: 449). Al respecto, Bechis ha advertido, sumando un nuevo matiz a la cuestión, que “el militarismo y las exigencias de la cultura occidental de tener un solo interlocutor por cada agrupación obedecido por los integrantes de la agrupación producían más una *apariencia para consumo exterior* que una realidad en el medio interior” ([1989] 2008: 276, el destacado es mío). De todas maneras, como plantea Nacuzzi (2008), esto también habría tenido consecuencias en el interior del grupo, resultando necesario estudiar cada caso, pues un cacique que recibe distinciones, regalos, nombramientos militares, atribuciones especiales, “ya no puede ser percibido por su comunidad como el mismo personaje que era antes de estos hechos que están indicando mecanismos de control -en principio- muy sutiles pero altamente eficaces”. En cuanto al caso particular de Casimiro, Nacuzzi (1998: 185) observa en él nuevas cualidades que reflejarían la importancia del reconocimiento de la figura del cacique desde el poder colonial y criollo: “haber viajado mucho, tener amplias relaciones políticas y vinculaciones sociales, conocer el español, ser culturalmente mestizo”.

En cuanto a la cuestión del “sesgante efecto de las situaciones secundarias” planteada por Bechis ([1989] 2008) o el “cambio en complejidad de las instituciones políticas en presencia de sociedades más desarrolladas políticamente”, entendiéndolo como “un *aumento* en tal complejidad”, Nacuzzi (2008) propone pensar en otros términos estos fenómenos y dirigir la mirada hacia cuestiones que no han sido tan tenidas en cuenta como la profundización de conflictos intergrupales, sobre todo referidos a los territorios, la nueva orientación de movimientos y flexibles alianzas, las estrategias de contacto relacionadas con cambiantes definiciones de la identidad étnica y nuevas actividades económicas y su adaptación al mercado colonial, teniendo en cuenta

que en algunos aspectos de la organización social de los grupos indígenas puede haber operado una *simplificación* -como en lo político- y en otros, una *complejización* -como en lo económico. Así, frente a la aplicación de tipologías de cariz evolucionista como las de Carneiro (1981) como modelos descriptivos, la autora propone profundizar el análisis de los muchos matices que presentaron las relaciones entre indígenas e hispanocriollos, además de que los documentos disponibles para la época “no nos permiten asegurar que estas características [la riqueza y el poder militar que menciona Mandrini] se presentaran en conjunto entre las sociedades indígenas de Pampa-Patagonia a fines del siglo XVIII y principios del XIX”.

De esta manera, Nacuzzi (1998, 2008) encuentra a los líderes de la región pampeano-patagónica más cercanos a la caracterización de Spencer (1987) por su “inteligencia inusual, ambición, fuerza, carisma o buena suerte y [que] no habían nacido dentro del ámbito de familias de elite ni accedido a un oficio institucionalizado” y también a los planteos de Bechis ([1989] 2008) referidos más arriba. Entre los tópicos a considerar, la autora menciona, siguiendo a Nesis y Lucaioli (2006), “la participación en redes mercantiles, la adquisición y adopción de nuevas pautas de producción y nuevos bienes, la capacidad de enriquecimiento y de movilizar mano de obra”, así como “especializaciones en determinados ámbitos y la capacidad de ciertos personajes de intermediar entre la sociedad indígena y la hispanocriolla mediante el manejo de la información”.

Las discusiones en torno a la definición de la naturaleza de los cacicazgos y el alcance de las transformaciones suscitadas a lo largo de los procesos de contacto están abiertas y se han identificado tendencias tanto hacia una centralización del poder, como hacia dinámicas segmentales, distinguiendo distintas manifestaciones posibles tanto entre los diferentes cacicazgos, como al interior de los mismos. Como advierte de Jong (2007: 48), algunos autores describen procesos de consolidación de grandes jefaturas y de disolución de pequeñas parcialidades durante las décadas de 1860 y 1870 relacionados con la presión ejercida por los estados nacionales en los enfrentamientos y en las negociaciones (León Solís 1991, Vezub 2005a), mientras

que en otros casos se ha planteado la permanencia del carácter segmental de la estructura indígena y su consiguiente límite a aspiraciones de unificación para enfrentar al blanco (Bechis [1989] 2008 y 1999)

En este proceso de intensificación de los vínculos políticos, donde se verá fortalecido el poder de los estados para intervenir en las determinaciones tomadas por los indios, Vezub (2005a) identifica en las sociedades indígenas efectos de etnificación y jerarquización, participación en el comercio con las sociedades capitalistas con acumulación de excedentes y nuevas construcciones étnicas de la legitimidad de ciertos linajes norpatagónicos. De Jong (2007) también ha señalado otros factores en relación con el proceso de emergencia de “grandes cacicatos”, como la participación en las actividades guerreras ligadas al aprovisionamiento de ganado, el comercio y la importancia de los vínculos con la sociedad no-indígena, una acentuación de las pautas hereditarias del cacicazgo, la acumulación de riquezas y la concentración de los ámbitos de autoridad en algunos de los líderes. De esta manera, los procesos de jerarquización y centralización del poder en algunos linajes y de distribución desigual de la riqueza entre los diferentes segmentos habrían afectado el carácter igualitario de la sociedad indígena.

Acerca del carácter de la autoridad que revistió la figura de los “grandes caciques”, Bechis ([1989] 2008: 279-281) plantea que esta “organización segmental no pudo ser destruida ni por los propios indígenas, a pesar de habérselo propuesto en dos claras ocasiones y en una menos explícita tercera ocasión”. Entre los factores que destaca Bechis ([1989] 2008: 281) como “más determinantes de la segmentación política” de la sociedad indígena se encuentran la “demanda de ganado barato por parte de los mercados criollos”, que era procurado por grandes malones, y el “elemento de agresión a la sociedad criolla, lo cual requiere una organización militar”, que habría llevado a una interdependencia entre los grupos o a depender de las raciones. Estas acciones bélicas y mercantiles harían fuertes y famosos a algunos caciques, mientras que otros se afirmarían en su rol de intermediarios o gracias a sus vinculaciones con compradores no indios. Sin embargo, en una sociedad cuya

organización política se basaba en la competencia por el prestigio, los esfuerzos del sector indígena por lograr una unificación no prosperaron más allá de los períodos de guerra.

A los diversos enfoques sobre los procesos de concentración de poder en la sociedad indígena y acerca de las dinámicas segmentales, de Jong (2007) agrega el planteo de Boccara (1999), referido al sur de Chile entre los siglos XVI y XVIII, que propone analizar el tema de la concentración del poder en la sociedad indígena en relación a procesos de acumulación de distintos tipos de capital -económico, político o de información- que llevarían al posicionamiento de algunos jefes en el centro de redes egocentradas de poder con distintos alcances y variaciones. Así, la autora (de Jong 2007) abre el juego para pensar procesos de concentración de poder en ciertos líderes al mismo tiempo que tenían lugar dinámicas internas que limitaban su trascendencia, conformando. En cuanto a los efectos del accionar de la política estatal en los distintos grupos, Bandieri (2005) propone que el proceso de concentración de poder y jerarquización de las jefaturas indígenas habría coexistido con tendencias hacia la fragmentación del poder, jugando un rol clave la distancia a los centros habitados por los blancos, siendo que a mayor lejanía, se habría favorecido la preeminencia de *un* cacique con quien negociar en nombre de varios grupos, mientras que la cercanía llevaba a una multiplicación de la cantidad y variedad de figuras políticas con las que negociar. Estos posibles “efectos dispares” de la influencia de la política estatal se habrían traducido, como plantea de Jong (2007: 50), en el fortalecimiento de jefaturas como “la de Sayhueque por sobre las de Inacayal y Foyel, la de Casimiro entre los tehuelches, la de Purrán entre los pehuenches del Este cordillerano”, mientras que, por otro lado, “fue limitándose el alcance de las alianzas políticas concitadas bajo el liderazgo de Calfucurá”, al promover el desmembramiento de grupos y caciques y su inserción como indios amigos en la frontera.

Acerca del liderazgo de Calfucurá, la autora (de Jong 2007) observa que la relación con el gobierno blanco que fortaleció los primeros años de su cacicazgo,

habría tenido el efecto inverso en la segunda mitad del siglo XIX. En cuanto a las acciones del cacique, combinando la participación desde 1838 en el “Negocio Pacífico de Indios”, el control de abundantes recursos en sal para comerciar, excursiones de saqueo de ganado y su comercialización con grupos chilenos, junto con una hábil diplomacia que permitió mantener una relativa paz en las fronteras, Calfucurá logró mantener su soberanía política y expandir sus relaciones intertribales. Con la caída de Rosas, la interrupción en la entrega de raciones y el avance militar sobre territorios indígenas, ninguno de los sectores indígenas podía mantenerse al margen de esta coyuntura, sumándose, aún bajo presión, a la Confederación liderada por Calfucurá. De esta manera, la influencia del cacique se extendería entre agrupaciones pampas, ranqueles y huilliches, las numerosas tribus de Catriel y Yanquetruz en el sur bonaerense y tribus amigas de la frontera bonaerense, logrando, con los numerosos malones de la “Confederación Indígena de Calfucurá”, especialmente a lo largo del año 1855, hacer retroceder los límites de la frontera hasta los anteriores al gobierno rosista.

De Jong (2007) propone analizar la dinámica de alianzas indígenas y las relaciones con los estados nacionales, así como los efectos de los tratados de paz en las vinculaciones políticas y económicas. Además, para comprender los alcances del despliegue del liderazgo de Calfucurá, de Jong (2007) señala la necesidad de distinguir entre lo que se conoce como “Confederación de Calfucurá” y lo que fue su “jefatura”. Así, la “Confederación” abarcaría a diversos segmentos de cierta autonomía reunidos para la guerra y no trascendería la coyuntura en que se originó, mientras que la “jefatura”²⁶ remitiría a “una autoridad y un poder más permanentes, a una serie de redes y alianzas en torno al cacique cuya legitimidad, surgida en mayor o menor medida del consenso, involucraría a factores que irían más allá de la unión para enfrentar al blanco” (de Jong 2007: 52). Entre los diversos efectos de la relación con los estados nacionales, la autora señala que en el caso de la confederación y la jefatura lideradas por Calfucurá, la política de tratados de la segunda mitad del siglo

²⁶ En este caso la aplicación del término “jefatura” no remite a la tipología de Carneiro (1981), sino a un tipo de organización política como la que se describe a continuación.

XIX apuntó a limitar su crecimiento y a fragmentar su unidad. En estos movimientos influenciados por la política criolla, también parece distinguirse la iniciativa indígena, suscitándose procesos de transformación en los que también deben considerarse las limitaciones y las posibilidades de la estructura y dinámicas de una organización social de carácter segmental (de Jong 2007).

En cuanto a estos procesos de acercamiento a la sociedad criolla, intercambios, negociaciones y posicionamiento de los caciques, el estudio del cacicazgo de Casimiro revelará otra configuración política posible producida por una sociedad segmental en contacto con una sociedad estatal. Un recorrido transitando su historia a través de los años nos permitirá reconocer diversos matices de estos fenómenos y profundizar el conocimiento acerca de algunos aspectos de la organización política de los grupos patagónicos del siglo XIX.

Casimiro, un cacique patagónico del siglo XIX

Acerca del origen de Casimiro, el viajero inglés Musters ([1869-70] 1997), informado por el propio cacique, brinda las siguientes noticias: pasó sus primeros años en Carmen de Patagones, luego huyó a vivir con los tehuelches, viajó a Chile y residió en la zona de Puerto Hambre (primer intento de colonización de la costa del estrecho de Magallanes, cercano a la ciudad de Punta Arenas). Según el relato del viajero, el padre de Casimiro había muerto en una pelea con los manzaneros y su madre, tehuelche “ebria consuetudinaria”, en una visita a la colonia de Patagones vendió al niño por una porción de alcohol a un francés que lo hizo bautizar, de ahí su nombre Casimiro Viba, y lo crió en su estancia, donde aprendió a hablar el castellano corrientemente y probablemente adquirió conocimientos acerca del funcionamiento y modos de pensar de la sociedad hispanocriolla. A los trece años se fugó para juntarse con los indios tehuelches y unos años más tarde, viajó a Chile

junto a “un tal Santorín”²⁷, para tratar con el gobierno de ese país ciertas cuestiones relativas a la defensa de puerto Hambre contra los malones de los indios. Allí obtuvo honores y se le dio el grado, la paga y las raciones de capitán del ejército chileno. En este viaje habría participado como lengua en la firma del tratado de 1844, como mencionaremos más adelante. Lamentablemente no contamos con otros documentos que brinden detalles sobre este período y, en particular, acerca de este viaje a Chile.

Residió por un tiempo en puerto Hambre y luego de que ocurriera un motín en la colonia chilena, Casimiro regresó al Río Negro. Allí se puso al servicio del gobierno de Buenos Aires y se marchó otra vez hacia el sur, donde tuvo encuentros con algunos misioneros. Viajó a Buenos Aires en donde firmó un tratado con el gobierno que lo reconoció como jefe principal de los tehuelches y le asignó el grado y la paga de teniente coronel del ejército argentino. A principios de 1865 Casimiro regresó al sur en compañía de un argentino llamado Mendoza con el encargo de formar una colonia en la bahía de San Gregorio, en la banda norte del estrecho de Magallanes, pero “misteriosamente” desapareció el enviado de Buenos Aires y el cacique terminó entregándose “a la bebida”. Siguiendo con el relato de Musters, Luis Piedrabuena y Mr Clarke, habitantes del establecimiento argentino de Isla Pavón en el río Santa Cruz, le brindaban su amistad y ayuda a este “vivo e inteligente, astuto y político” jefe indígena. Además, Casimiro contaba con “extensas vinculaciones matrimoniales con todos los jefes, inclusive Rouque y Callfucurá [que] le daban mucha influencia” y era habilidoso en varias artes indígenas, muy corpulento y valiente (Musters [1869-70] 1997: 65-67).

Luego de este cuadro general acerca de la historia de Casimiro que nos brinda Musters, pasamos a precisar con más detalle los episodios de encuentro y negociaciones con criollos y europeos en que se desempeñó y que fueron forjando su posición de cacique. Sobre los primeros intercambios con los emplazamientos hispanocriollos, las crónicas relacionadas con los establecimientos de Fuerte Bulnes –

²⁷ Según señala Vignati en una de las notas al diario de Schmid ([1858-65] 1964: 95-96, nota 19), este personaje que ha sido identificado como Santos Centurión, Santo Río, Santurion, Santorin, sería un criollo “aindiado” que habitaba entre los patagones y llegó a actuar como cacique.

fundado en 1843- que luego sería Punta Arenas e Isla Pavón –fundado en 1859- describen actuaciones de Casimiro en distintas circunstancias. Siguiendo a Braun Menéndez (1945), la colonia chilena de Punta Arenas procuró impulsar las relaciones amistosas con los indígenas de la región a la par que los intercambios de pieles de guanaco, zorro y otros animales, plumas de avestruz y carne fresca por bayeta colorada, adornos, aguardiente, azúcar, galleta, arroz y tabaco, mientras el desarrollo del establecimiento debía lidiar con dificultades surgidas de la propia población chilena (motines, desertiones) y con el temor a los ataques de los indios.

Según Entraigas (2000: 53-54), en 1844 el Fuerte Bulnes, que después sería Punta Arenas, recibió una visita de los tehuelches al mando del cacique Santos Centurión –que es el “Santorín” de Musters- que “expresó su deseo de ver al gobernador, para tener con él una entrevista oficial”. Centurión le mencionó al gobernador de la Colonia de Chile, Pedro Silva, su vinculación con el comandante del Río Negro que “dependiente del país que mandaba el presidente Rosas, había insistido en tenerlo como aliado, y llegó a ofrecerle centenares de yeguas”. El gobernador chileno procuró desarmar tal alianza y, según le escribió al intendente (de Chiloé), creyó haberlo logrado pues el cacique le prometió que “no se movería con su indiada al llamado del presidente Rosas, ‘mientras tanto no le diga yo lo que debe hacer’”. Lamentablemente el escritor salesiano no especifica de qué archivos ha obtenido esta información. Al respecto, en el prefacio a su obra el autor consigna que ha consultado el Departamento de Estudios Históricos Navales, el Archivo General de Marina y la colección particular de Armando Braun Menéndez que incluía documentos provenientes de los archivos de los ministerios de Chile, pero acerca de la información relacionada con Casimiro no detalla los documentos utilizados. Es por esto que la información proveniente de esta obra ha sido considerada con el recaudo pertinente y, sobre todo, he apuntado a la contrastación con el resto de la documentación. Sobre de estos primeros años, los indicios mostrarían acuerdos iniciales con autoridades chilenas y tratos con los emplazamientos tanto de Chile como de Argentina.

El 20 de marzo de 1844 Santos Centurión, Casimiro como lenguaraz y el gobernador Silva suscribieron en el fuerte Bulnes un *Tratado de amistad y comercio* que fue publicado por Entraigas (2000), ver Anexo 1. Las firmas aparecen en este orden: Silva, Santos Centurión y el indio lenguaraz Casimiro Biguá, con una cruz, el teniente de artillería Manuel González Hidalgo, el padre capellán fray Domingo Pasolini y el secretario Santiago Dunn. Notamos que aquí Casimiro aparece como lenguaraz junto al cacique Centurión, quien probablemente no lo necesitara como traductor pues provenía de Montevideo y “no era indígena”. En este tratado hay una referencia a indios de Tierra del Fuego, lo que nos hace pensar en la posibilidad de que Casimiro se presentara como lenguaraz para mediar en las relaciones con otros grupos indígenas.

Según el Tratado entre Pedro Silva, gobernador de la colonia chilena de Punta Arenas, y “el cacique llamádose Santos Centurión, natural de Montevideo y el Indio lenguaraz llamádose Casimiro Biguá”, ambas partes se comprometían a prestarse protección y auxilio “en caso de invasión o de alzadura de indios o para sofocar cualquier movimiento que pueda haber”; no se pondrían obstáculos a las personas que se dirigieran al “territorio que gobierna Centurión” y esto sería libremente “auxiliándosele con algunas especies de víveres y de cabalgaduras que se necesiten, pagándose al justo precio de la costumbre que tienen designada”; los indios podrían visitar la colonia chilena “con su comercio de cueros” u otras especies y también podrían vivir en la Colonia en terreno señalado por el gobernador para edificar su casa, con el conocimiento del cacique que los gobierna; Centurión informaría al gobernador de la Colonia acerca de “cualquiera ocurrencia que hubiese entre la Indiada del territorio que manda, o sobre la Indiada de Río Negro” sin pérdida de tiempo “para que ambos dos estén de acuerdo de lo que se debe hacer”; en el caso inverso, el Gobernador de la Colonia informaría a Centurión y ambos estarían en la obligación de prestarse mutuo auxilio; el cacique estaría obligado a acudir al llamado del gobierno de Chile o del intendente de Chiloé costeándole el gobierno los gastos.

Como sucedía con los tratados analizados en los capítulos anteriores, ambas partes se comprometían a prestarse mutua ayuda frente a ataques de enemigos, los indios debían informar a los criollos acerca de los movimientos de otros grupos, se debía facilitar el comercio y los indios podrían habitar en la Colonia en un terreno determinado. No se especifica cuáles serían los territorios de Centurión, aunque probablemente se localizaría cerca de la zona de Punta Arenas. También resulta llamativa la mención a que este cacique informaría acerca de los movimientos de los indios de río Negro, por la gran distancia que separa a ambas regiones. Podría ser que se estuviera haciendo referencia de manera general a grupos que habitaban más al norte, o a los “tehuelches del norte”.

Finalmente -punto clave en la cuestión de los intereses internacionales entre Chile y Argentina-: “El cacique Centurión y toda su gente en el mero hecho de haber celebrado estos tratados, se ven en la precisa obligación de reconocer el pabellón chileno, como igualmente la nueva colonia que se ha formado, sin que pueda faltar a ello”, y se le entrega una copia del tratado firmado que ha sido celebrado “con una salva de veinte y un cañonazos, enarbolándose para ello el pabellón chileno, que es el juramento que hemos prestado ambos dos”.

Luego de la firma del tratado, hubo un festejo y Centurión con su familia y unos ochenta tehuelches recibieron raciones, abalorios, aguardiente... y las bendiciones del sacerdote. En efecto, el religioso bendijo el matrimonio de Centurión y bautizó a toda su familia llamando al primero de sus hijos Manuel Bulnes, en homenaje al presidente chileno. Perduraban aún los festejos cuando se presentó el cacique Huisel y sus indios. Huisel preguntó al gobernador Silva “que por qué había venido a poblar en sus terrenos sin haberle avisado a él”, el gobernador contestó que esas tierras pertenecían a Chile y él era su representante. El cacique también mencionó su vínculo con el presidente Rosas y con el comandante del Río Negro y los obsequios que recibía de estos (Entraigas 2000: 53-55). Como vemos, el arte de tratar con agentes de conquista y colonización, de exponer argumentos y de negociar se ponían en juego en estos encuentros. Podemos pensar que para Casimiro

los años y experiencias junto a Centurión –acerca de los cuales casi no contamos con información- habrían aportado herramientas y conocimientos que veremos aplicados en sus tratos con misioneros, viajeros, agentes del gobierno.

Luego Casimiro intensificaría las relaciones tanto con el Fuerte Bulnes, como con el emplazamiento argentino en Isla Pavón a cargo del comandante Piedrabuena y con otros agentes –vinculaciones, por cierto, que no estarían exentas de conflictos ni desconfianza y las cuales muestran las habilidades de Casimiro para acercarse y negociar con los blancos. Siempre según el relato de Braun Menéndez (1945) acerca de la colonia de Punta Arenas, los primeros indígenas que se acercaron al emplazamiento chileno fueron identificados como “guaicurúes”²⁸ y allí se quejaron de la hostilidad de los patagones. Así, de manera similar a lo mencionado en los capítulos anteriores, volvemos a encontrar referencias a la utilización de los emplazamientos de los blancos como recursos que podían resultar beneficioso en las peleas entre los grupos. El gobernador prometió instalar un destacamento en un paraje cercano, donde podrían ampararse en caso de necesidad. Luego envió un emisario a los caciques tehuelches Casimiro y Guaichi.

En 1852 el gobernador de Punta Arenas Philippi partió en una expedición para reconocer el territorio junto con un indio Martín, lenguaraz y unos siete indios guaicurúe, pero no regresó y no se tuvieron otras noticias. Al aparecer los tehuelches por la colonia fueron interrogados al respecto. Casimiro y Guaichi, esmerándose en presentar argumentaciones y promesas para mantener la buena predisposición de los habitantes de las colonias, “junto con jurar con gran aspaviento su absoluta inocencia, terminaron por acusar del asesinato a los indios de la tribu guaicurúe” y ofrecer “entregar en manos de las autoridades a los perpetradores del alevoso crimen”. También enviaron a la colonia al indio Martín que declaró que los guaicurúes que acompañaban a Philipi fraguaron su asesinato, llevándose luego al lenguaraz hacia el norte hasta que Guaichi, el jefe de una partida de patagones, lo reclamó y envió a Punta Arenas. Al año siguiente, en una expedición a los toldos de

²⁸ Con este nombre aparecen designados grupos indígenas de la región, pero no tengo mayores datos al respecto.

Guaichi, se encontraron restos de los asesinados. Otros hechos también inquietaban a los habitantes de la colonia de Punta Arenas. Entre ellos, Braun Menéndez menciona el asalto al bergantín británico “Avon”, en 1847, en la desembocadura del río Santa Cruz donde un grupo de tehuelches ultimó a la mayor parte de la tripulación; la captura del marino norteamericano Benjamin Bourne en 1849; y la desaparición de desertores que abandonaban la colonia (Braun Menéndez 1945: 103).

En 1853 una fragata inglesa fue destacada por el Almirantazgo al estrecho de Magallanes para obtener noticias sobre la suerte de un navío de ese país que había naufragado en aquellas costas. Según el Informe al Almirantazgo del Capitán Barnard de 1861 publicado por Vignati (en Schmid [1858-65] 1964: 131-132), en Punta Arenas Barnard recibió a bordo al cacique Casimiro, que había enviado a “la gente de su tribu” provista de carne de guanaco a bahía Gregorio a esperar el buque. Sobre Casimiro, el capitán menciona que “habla corrientemente el español y, a juzgar por sus modales a la mesa, está acostumbrado a tratar con europeos”. Haciendo gala de una sagaz elocuencia, el cacique le proporcionó información sobre “los habitantes de las pampas” señalando que “(no saben absolutamente nada y no son siquiera superiores a los guanacos que cazan; que) no poseen la más vaga idea sobre la mentalidad del cristiano, ni les preocupa en absoluto el concepto de amistad o de buena fe”. Con respecto al naufragio respondió que los indios habían desmantelado el buque y se habían llevado a la tripulación cautiva mientras que él estaba en la colonia; pero que “tan pronto como se enteró, fue en rescate de los prisioneros y los condujo bajo su custodia a Punta Arenas”. También declaró que, “en lo que a él respecta, (y esto es lo más importante de todo), *su misión es hacer de mediador entre los nativos y los cristianos*, razón por la cual vive constantemente en las pampas con los aborígenes” ([1858-65] 1964:132, destacado en el original) y agregó que deseaba “ir a Inglaterra y a otros países cristianos a fin de poder instruir a sus ignorantes compatriotas con lo que aprenda; me rogó que hiciera todo lo posible por ayudarlo a en sus planes”.

Los caciques Pedro Siloci y Guaichi, un “capitán Jack” y un hijo de una cacica que también subieron a bordo causaron otra impresión en el capitán: “todos ellos unos perfectos salvajes comparados con Casimiro, que parece gozar de una considerable influencia moral sobre ellos”; estos indios “vestidos solamente con pieles de guanaco, oliendo como animales, piden alcohol con insistencia y se muestran muy impacientes por obtener pólvora” (Schmid [1858-65] 1964: 131-132).

Según estas citas, si bien también debemos considerar el sesgo de la mirada de Barnard -interesado en encontrar posibilidades para fomentar las actividades de colonización europeas en tierras de “salvajes”-, encontramos que Casimiro demuestra tener interés y saber cómo presentarse ante los extranjeros, tratar con ellos y argumentar para captar la atención, conmoverlos, cimentar una relación y lograr un contacto que podría redundar en beneficios. En cuanto a la utilización de la palabra y de la identificación del propio Casimiro como mediador en tanto recurso que era hábilmente utilizado por los caciques, Nacuzzi (1998: 184) ha señalado su importancia para poder “negociar, pedir, convencer, amenazar, acordar, dialogar, defender o acusar”, tanto ante “otros representantes como él”, como hacia el interior del propio grupo.

Unos cinco años más tarde arribó a Punta Arenas la goleta misionera “Allen Gardiner”, con lo que se iniciaría la labor de los misioneros Schmid y Hunziker. En el diario del misionero Teófilo Schmid ([1858-65] 1964) volvemos a encontrar referencias a la diplomacia y al interés que manifiesta Casimiro en las relaciones entabladas con extranjeros. Al parecer este empeño dio sus frutos, pues Schmid llegó a afirmar que Casimiro es “sobre quien descansan las miradas de los adictos a nuestra causa en Inglaterra; pues ha sido el más promisorio y es, aún hoy, el más influyente medio de contacto con su tribu” ([1858-65] 1964: 21). Al iniciar su periplo en Punta Arenas, Schmid entró en contacto con los indios y con el cacique As-caik, quienes portaban una bandera chilena. Con la intervención del gobernador chileno negociaron la estadía del misionero entre los indios comprometiendo protección y

alimentos por pan, harina, azúcar, tabaco y otros regalos. Según Schmid, el cacique lo trataba de “hijo” y el resto de los indios como “hermano” ([1858-65] 1964: 25-29).

Al regresar Casimiro y Watchy de las cercanías del río Negro, a donde habían ido a comprar caballos, fueron recibidos ceremoniosamente por los indios (como analizaremos con más detalle en el próximo capítulo). Al enterarse de su presencia, Casimiro ofreció a Schmid un almuerzo de carne de guanaco y le mostró cartas de los capitanes de dos barcos de guerra, una en inglés y la otra en francés, que lo recomendaban por su honestidad en el comercio de carne de guanaco. Así, moviéndose hábilmente, el cacique logró vincularse con los misioneros, a pesar de la oposición del gobernador de Punta Arenas a que Casimiro fuera su protector. Como relata Schmid, el cacique propuso a su “sobrino” Gemoki (hijo de As-caik) para que asumiera la protección de los religiosos y él prometió ser su aliado y encargarse de “hacer de mediador entre nosotros y los miembros de la tribu” (Schmid [1858-65] 1964: 40-42). Según palabras de Schmid, el propio Casimiro se habría presentado como “mediador” entre los misioneros y los indios. Acerca de del lugar que ocupaba Casimiro en la sociedad indígena, Schmid aclara que

posee cierto ascendiente sobre los patagones. Sin embargo, *no es reconocido como cacique, aunque le gusta pasar por tal*. Cailé y Watchy son caciques, igual que As-caik, con el que se hallan emparentados, y gozan de la distinción correspondiente a su rango (Schmid [1858-65] 1964: 31, el destacado es mío).

Al respecto, Vignati en los comentarios al diario del misionero parece acordar con Schmid y cita diversos testimonios en los que se apoya. Así, el investigador menciona que en 1854 el Gobernador de Punta Arenas, Jorge C. Schythe, aclaraba que se “le llama cacique, aunque realmente no lo es” (Vera 1897: 122, citado en Schmid [1858-65] 1964: 85, nota 2). También se remite a Musters que menciona el reconocimiento del gobierno argentino hacia Casimiro como “jefe principal de los tehuelches” (Musters [1869-70] 1997: 66), mientras que entre los indios ese nombramiento aún no se había concretado (Musters [1869-70] 1997: 90 y 132-133). Acerca del título de Casimiro, Vignati (Schmid [1858-65] 1964: 86) propone que

“alrededor de la designación que se le hiciera en Buenos Aires gira la autoridad gubernamental de Casimiro y con la cual, posteriormente, hay una aquiescencia de las diversas entidades patagónicas”. Sin embargo, el autor no contempla la posibilidad de un cacicazgo “en la más amplia acepción de la palabra” dada la ausencia de “súbditos”, pues era el grupo indígena el que establecía quién habría de dirigirlos. Según este autor (Vignati en Schmid [1858-65] 1964), esa “carencia de tribu subordinada queda en evidencia cuando Casimiro, en 1865, se hizo presente en la Isla Pavón –de regreso de Punta Arenas- al frente de numerosas familias con un total próximo a las 400 personas, pero con él están los verdaderos caciques y caciquillos con mando mientras que a Casimiro se lo designa como “cacique mayor” (Mendoza [1865-66] 1965), es decir, un mando circunstancial y propio del momento como que se realizaba un acto afectado a la designación del gobierno de Buenos Aires.

Estas observaciones resultan un aporte para comprender las actuaciones de Casimiro entre los tehuelches, no obstante debe observarse que acerca del desempeño que lo hacía destacarse y ser llamado “cacique” encontramos referencias varios años antes del nombramiento realizado en Buenos Aires (1864-1866). Considero que queda aún por esclarecer cuál era la naturaleza de su liderazgo que parece detentar autoridad pero no disponer de gente. ¿Por qué en determinadas circunstancias aparece como cacique? ¿Qué alcance tiene este título? ¿De qué manera los indios habrían aceptado la designación de Buenos Aires? Sin dudas, estos hechos se inscriben en el marco de complejos procesos en los que el desarrollo de la sociedad indígena está ligado a su vinculación con la sociedad blanca. Prosigamos con el análisis acerca de sus actuaciones que permitirán proponer algunas respuestas a estos interrogantes.

Si bien Casimiro no era “reconocido como cacique” por los indios, lo encontramos en numerosas circunstancias actuando frente a los funcionarios del estado u otros agentes de conquista y colonización. Como ha mencionado Vignati (Schmid [1858-65] 1964: 86, nota 2), Casimiro aparece junto a grupos de indios y a

los caciques. Así, por ejemplo, al llegar los misioneros Schmid y Hunziker al campamento, los caciques Gemoki, Crimen y Cabolo, “los hombres más prominentes de la tribu”, se reunieron frente a su carpa y en sendos discursos expresaron su alegría y “prometieron comportarse [...] e inducir a los demás aborígenes a hacer otro tanto”. Al manifestar sus protestas amistosas, Schmid menciona que “los caciques” Gemoki y Casimiro “desde ese momento, serían buenos amigos, pues hasta entonces ambos se acusaban mutuamente de haber embrujado a sus respectivos familiares” (Schmid [1858-65] 1964: 47-48). Sobre estos enfrentamientos, sabemos que eran parte de la dinámica de los grupos segmentales y conocemos el rol que jugaban las acusaciones de brujería (Bechis [1989] 2008). Notamos que en la “lista” de “hombres prominentes” no figura Casimiro, aunque en el transcurso del relato a veces sí es nombrado como cacique. Casimiro también aparecería vinculado a los caciques a través de relaciones de parentesco. Así, encontramos a Gemoki como “sobrino” de Casimiro (Schmid [1858-65] 1964: 41) y que los caciques Cailé, Watchy, As-caik (padre) y Gemoki (hijo) “se hallan emparentados” (Schmid [1858-65] 1964: 31) –por lo tanto también lo estarían con Casimiro, aunque no contamos con mayores detalles acerca de estos vínculos.

Acerca de la identificación de caciques, el misionero Gardiner, que visitó a Schmid y Hunziker, menciona que los patagones estaban acampados en San Gregorio bajo “el mando de dos jefes, Watchee y Choila, actualmente en Punta Arenas”. Sobre estos dos personajes, el misionero describe a Watchee como un hombre de carácter violento y con pocos hombres bajo su mando, mientras que Choila es “el más valiente de todos los caciques patagones y posee gran influencia sobre sus súbditos; es muy amigo de Casimiro, encabezando éste, a su vez, otra tribu” (Schmid [1858-65] 1964: 123-124). Esta referencia señala a Casimiro como “jefe” de un grupo. Esta es la única mención explícita en este sentido que he encontrado y parece ser más bien que Gardiner se puede haber confundido en su apreciación.

También el misionero Stirling visitó a Schmid y a Hunziker y menciona la presencia de tribus del norte y del sur y no menos de cuatrocientos indios que se

hallaban en los alrededores, siendo Gemoki, hijo de As-caik, el “jefe supremo de los indios del sur”. Entre los que se habían acercado al misionero estaban “Gemoki, Casimiro y un cacique del norte; mientras que un sobrino de Casimiro, segundo de Gemoki, había quedado a cargo del grueso de la gente; pero aun este, acompañado de una docena de hombres, nos hizo una visita”. Con Schmid como intérprete, Stirling les comunicó a “los caciques y demás personajes influyentes” su propósito de fundar una escuela para los niños y de que algunas familias se instalaran o que visitaran frecuentemente la base de los misioneros (Schmid [1858-65] 1964: 144-147).

Esta propuesta se expuso en un “parlamento” o “asamblea”. Fuera de la casa se sentaron Schmid, Stirling, Gemoki y, al frente, Casimiro y, en semicírculo a su alrededor, unos cincuenta hombres. Como respuesta, Casimiro, “que actuaba en nombre de los demás”, dijo que su gente se trasladaría al norte durante el invierno, que la caza no era buena y expresó el deseo de que la nave de los misioneros regresara a Santa Cruz antes de su partida. Esta característica de “actuar en nombre de los demás” parecería ser una de las oportunidades en las que Casimiro, por su capacidad, afianzaba e incrementaba la importancia de su desempeño entre los indígenas –volveremos a encontrar más situaciones de este tipo. En cuanto a él mismo, manifestó su intención de que sus hijos se instruyeran. Sobre este tema, según le informa Schmid a Stirling, Casimiro se sentía celoso, pues “quería que sus hijos fueran los únicos en recibir educación y deseaba aumentar su menguante influencia ante la tribu a expensas de nosotros”. ¿Qué significa esta última aseveración? ¿Percibía el misionero que Casimiro –que no era cacique- debía aprovechar los ámbitos posibles para ganar ascendiente? ¿Procuraba Casimiro acceder a instancias favorables evitando incluir a los otros indios? Lamentablemente no tenemos datos como para responder a estas preguntas, pero las actuaciones de Casimiro parecen encaminadas en tal sentido. Así, ante el pedido que le había realizado anteriormente Schmid ([1858-65] 1964: 41), Casimiro le ofreció a sus hijos “sin vacilar” para enseñarles a hablar, leer y escribir en inglés. Mientras que el resto de los indios consideraba la situación de estos jóvenes como de “esclavos” (Schmid

[1858-65] 1964: 52), al parecer Casimiro había percibido algún aspecto beneficioso relacionado con ella.

Podemos pensar que otra manera de fomentar las relaciones con los misioneros era a través de brindar información y prestar auxilio. Así, al efectuar el reparto de regalos a su llegada, Schmid ([1858-65] 1964: 48), “por consejo de Casimiro”, conservó unas muñecas pues podrían haber sido consideradas como “instrumentos de maldad”. Notamos que aquí al mismo tiempo que “informante” Casimiro actúa, tal como era aparentemente su propósito, como mediador incrementando así su poder entre los misioneros al determinar la pertinencia o no de los obsequios preciados, aunque no en todas las ocasiones los misioneros hacían caso de sus indicaciones (Schmid [1858-65] 1964: 57). Schmid también visitó junto con Casimiro, a un anciano ciego que le informó sobre “creencias” de los indios y el propio cacique le relató sobre los “yicelum” y sobre las tribus y lenguas patagónicas ([1858-65] 1964: 50, 53 y 60). En otros momentos encontramos a Casimiro proporcionando ayuda a los misioneros para cruzar un río, dando alimentos y haciendo de baqueano (Schmid [1858-65] 1964: 68).

Ciertamente, el trato estrecho con los misioneros y el cimentar esa relación parecen haber estado entre sus persistentes intereses. En este rol de *mediador* Casimiro parece haber encontrado el espacio para captar las atenciones de los extranjeros, obtener beneficios e incrementar su prestigio entre los indios. En este sentido, podemos coincidir con Boccara (1999) y con Nacuzzi (2008) en que, estas relaciones con extranjeros y con otros grupos indígenas parecen haber provisto a los caciques de un capital político y también simbólico.

Entre los personajes influyentes con que Casimiro entraría en contacto encontramos al comandante Luis Piedrabuena que fundó el establecimiento de Isla Pavón en 1859. Un informe (Entraigas 2000: 59-62) enviado en 1862 al ministro argentino de Relaciones Exteriores por Manuel Alvarez, juez de Paz en Carmen de Patagones en 1852, relata cómo habría sido el encuentro entre Casimiro y

Piedrabuena. En esta ocasión, Casimiro aparece mencionado como “caciquillo lenguaraz” junto a un cacique llamado Lauca –cuya agrupación sumaría entre 200 y 300 personas. Según el documento, al llegar Piedrabuena a Punta Arenas tuvo una entrevista con el segundo del gobernador chileno Jorge Schythe, en la cual el argentino y el chileno manifestaron sus encontradas posiciones acerca de los derechos de sus respectivos países sobre esos territorios australes. Los tehuelches se acercaron a ofrecer a Piedrabuena carne de guanaco, que resultaba mejor que la de avutarda, “mezquino alimento” de los marinos.

Ante el disgusto del capitán chileno por el gesto de los indios, el cacique Lauca indicó a Piedrabuena un punto de la costa, alejado de aquel lugar para esperarlos y concretar el encuentro. Una vez en el lugar, el comandante mandó trasladar en un bote al cacique con varios indios, una china y *un caciquillo lenguaraz llamado Casimiro*, “que desde muy pequeño se había criado en Patagones”, y era de gran influencia en esas tribus (Entraigas 2000: 61). Los indios recibieron algunas copas de aguardiente y Lauca preguntó a Piedrabuena si “realmente él era patagónés”. A la respuesta afirmativa expresó su descontento hacia las autoridades chilenas, “porque habían venido a ocupar esos terrenos que eran de Patagones, en que mandaba el Gobierno de Buenos Aires que ellos reconocían; que sabían que allí mandaba el general Mitre que había vencido a Urquiza” e informó que “el jefe de esa guardia les había dado una bandera chilena (que le mostraron) para que la levantaran en cualquier punto de la costa siempre que se presentara algún buque extranjero; pero que ellos no querían aquella bandera porque no era la de Patagones”. Piedrabuena prometió ayuda del gobierno para “expulsar a los usurpadores” y les dio una bandera de bote con los colores de la Patria, “que ellos recibieron con marcada satisfacción, procediendo a beber todos una copa, con la bandera en la mano, que empuñó el cacique con el capitán” y “brindaron todos por Patagones y por el presidente Mitre, a quien deseaban conocer” (Entraigas 2000: 61-62).

En cuanto a la descripción de las reacciones de los indios frente a la población chilena, debe considerarse que este relato la intención del funcionario de

salvaguardar la soberanía argentina en estos parajes. En este sentido, Álvarez aprecia la actitud de los indios “tan predispuestos contra la ocupación chilena” y, por otro lado, también advierte acerca de un “nuevo riesgo” en misioneros ingleses (Entraigas 2000: 62). El “peligro” de una ocupación inglesa, encarnado en el proyecto misional, sin embargo, dejaría de acechar el sur patagónico al desmantelarse la misión en la que actuaron Schmid y Hunziker en 1864.

En 1863, Piedrabuena se reencontraría con Casimiro en San Gregorio. Según Entraigas (2000), tanto el gobernador de Punta Arenas como Piedrabuena, instalado en Isla Pavón, procuraban ganar a los tehuelches en la contienda por la soberanía de sus respectivos países sobre esos territorios. Así, el fundador de Punta Arenas, Bulnes, durante su presidencia, había otorgado a Casimiro el grado y el sueldo de capitán. Esto habría motivado a Piedrabuena a invitar al cacique a visitar Buenos Aires en 1864 donde se entrevistó con el presidente Mitre, que le concedió a Casimiro el título de *cacique general de San Gregorio*, aunque, aparentemente, sin mayores especificaciones.

El 1º de enero de 1865 regresaron Casimiro y Piedrabuena de Buenos Aires junto con un personaje llamado Doroteo Mendoza que cumpliría funciones como empleado de la casa comercial de Isla Pavón, aunque también lo encontramos repartiendo raciones del gobierno. Aparentemente en el viaje de 1864 Mendoza habría obtenido algún tipo de nombramiento de parte del gobierno. Entraigas (2000: 70) menciona que Piedra buena “le asignó [a Casimiro] un secretario [Mendoza], algo así como un veedor y encargado de distribuir las raciones a la indiada” con un título del gobierno, “capitán de guardias nacionales”. Luego, en el tratado de 1866, Mendoza fue designado formalmente por el gobierno como “escribiente y secretario” de Casimiro para la ejecución de lo pactado, pero, evidentemente, se estuvo desempeñando en Isla Pavón desde antes. El diario de Doroteo Mendoza –del cual hay dos versiones con unas pocas diferencias entre sí- fue publicado por Vignati con

notas suyas ([1865-1866] 1965)²⁹. En él Mendoza relata los acontecimientos ocurridos durante su estadía en el sur patagónico durante todo el año 1865 hasta marzo de 1866 y destaca las manifestaciones de amistad de los indios hacia el gobierno argentino en desmedro de su relación con las autoridades chilenas de Punta Arenas. Teniendo en cuenta el interés del capitán de guardias nacionales por demostrar a las autoridades la efectividad de su trabajo, resulta dudoso adjudicar las repetidas frases de agradecimiento y “vivas” hacia el “Excelentísimo Gobierno Nacional de la República Argentina” a los indios, aunque también sabemos de las ceremonias de recibimiento que estos realizaban y de su interés por comerciar y recibir las raciones, que pueden haberse reflejado en estas expresiones. El diario nos brinda información acerca de la actuación de Casimiro en relación con los movimientos de los indios, con Piedrabuena y con Mendoza y la delicada y tensa relación con la colonia chilena. Sobre su segundo viaje, después del tratado de 1866, no se conservan noticias.

Según el diario de Mendoza ([1865-1866] 1965: 22-23), Casimiro partió hacia el “centro de la pampa a reunir a sus indios y chinas tehuelches [...] para racionarlos”. Según anota el secretario, los indios estaban ocupados en “la caza de guanacos y avestruces, cuyas pieles es su principal comercio, en cambio de artículos de consumo, paño y bayeta, de aguardiente –a lo que son muy aficionados- y de armas de fuego, que ya saben manejar los que las tienen”. Casimiro contestó que regresaría al establecimiento con “sus indios” para repartir las raciones en nombre del Excelentísimo Gobierno Nacional de la República Argentina y para que “quedasen convencidos que son argentinos y no chilenos”. En cuanto a él mismo, aclaraba que “si él había admitido antes la pensión que le enviaba el Gobierno de Chile, fue porque creía que Chile pertenecía al mismo gobierno argentino, pero luego que el capitán Luis Piedrabuena le informó que era otro gobierno” y, entonces, “para cerciorarse de lo positivo, había dispuesto presentarse a conocer a su Gobierno

²⁹ También fue publicado por Armando Braun Menéndez y Julián B. Cáceres Freyre (1940). Me remito a la edición de Milicíades Vignati por hacer referencia a sus notas, de manera de hacer más ágil la lectura.

Argentino en nombre de sus tribus” (Mendoza [1865-1866] 1965: 23). En este relato –en el que resulta difícil distinguir entre las argumentaciones de Casimiro, cuya habilidad en este arte ya conocemos, y la redacción de Mendoza– volvemos a encontrar características de la actuación de Casimiro entre los indios: habilidad y argumentos inteligentes para atraer la atención y los beneficios que podían reportar los contactos con los agentes de colonización y oficiar como mediador en este caso entre los indígenas y el gobierno nacional.

Unos días más tarde llegó un indio de chasque a Isla Pavón enviado por Casimiro que informaba haber reunido más de 400 indios que se hallaban “por el centro de la pampa” y “en la colonia chilena Punta Arenas” y estaban deseosos de llegar pronto a Santa Cruz. El chasque también describió la ida de Casimiro a Punta Arenas. Allí, le habría contado al gobernador que había ido “a visitar a su Gobierno Argentino, en la capital de Buenos Aires”. El gobernador habría respondido: “de modo que, es decir, Casimiro, que sois argentino, según me dices tú, que han estado en la capital de Buenos Aires a visitar a tu Gobierno Argentino?” A lo que Casimiro habría contestado:

Es verdad, señor Gobernador, soy argentino y digo a usted que soy el Jefe principal de las costas patagónicas hasta las puntas de las cordilleras de los Andes, pues soy Jefe nombrado por mi Excelentísimo Gobierno Nacional de la República Argentina, que es el que me ha dado mis títulos e instrucciones para que me haga respetar por todas partes de mi pampa (Mendoza [1865-1866] 1965: 25).

A esto el gobernador habría respondido que entonces no podría entregarle nueve onzas de oro enviadas por el gobierno de Chile, a quien informaría acerca de estas novedades. A esto Casimiro habría agregado que no tenía interés en “recibir lo que el Gobierno chileno le había mandado para él, por cuanto, él no era chileno sino argentino” y si estaba en ese momento en la colonia chilena era para reunir a los indios tehuelches y marchar a Santa Cruz donde esperaban las raciones (Mendoza [1865-1866] 1965: 24-26). Una vez más, la narración de Mendoza parecería reflejar

más los intereses del funcionario del gobierno argentino que los tratos del cacique en la colonia chilena, aunque también podríamos pensar en estos argumentos como una estrategia de presión de Casimiro hacia las autoridades chilenas para obtener algún beneficio.

A mediados de febrero de 1865 llegó Casimiro a Isla Pavón con 400 “indios, chinas y criaturas”. Los indios se formaron a caballo en lo alto de un cerro y las chinas armaron las tolдерías. El recibimiento se realizó ceremoniosamente. Según la descripción de Mendoza, el “caciquillo” Sam (hijo de Casimiro) sonó la corneta y los caciques y caciquillos se formaron delante de los demás indios, que permanecían firmes. Piedrabuena disparó un tiro de cañón, Sam sonó un toque de corneta y Casimiro desenvainó su espada y gritó: “¡Viva el Gobierno Argentino! ¡Viva! ... contestaron todos los indios tehuelches”. Las chinas comenzaron a cantar, Sam tocaba diana; Casimiro y los demás caciques y caciquillos recorrían al galope la línea que ocupaban sus indios, observando “si había alguno de los indios en la formación que estuviera callado y no gritase ¡Viva el Gobierno Argentino!, pero, en aquel momento, todos los indios se deshacían / esmeraban gritando fuertemente ¡Viva el Gobierno Argentino!” Hubo otros cinco tiros de cañón a modo de saludo y Casimiro mandó echar pie a tierra a los indios. Luego mandó romper filas y los indios golpearon las manos y dijeron: “¡Viva nuestro padre cacique mayor Casimiro! ¡Viva! ¡viva! ¡viva!” Desensillaron, acomodaron las monturas y al toque de la corneta, formaron nuevamente. Mendoza, Casimiro, el cacique Urinaqué y un cacique, cuyo nombre no consta en el texto, reunieron el armamento que tenían los indios, que se dedicaron a beber aguardiente hasta terminar ebrios en sus tolдерías (Mendoza [1865-1866] 1965: 30-31).

Vale la pena señalar que este armamento que entregaron a Mendoza constaba de 20 revólveres de 6 tiros, 200 dagas de 2 filos, 47 fusiles de chispa, 30 escopetas de un cañón, 8 escopetas de 2 cañones, 16 espadas, 10 sables, 40 machetes ballonetas de rifle. La segunda versión del diario agrega que el gobierno declaraba a los indios

“nacionales argentinos” y les había enviado “una bandera nacional, que allí mismo batía delante de ellos con vivas al Gobierno Argentino” ([1865-1866] 1965: 54).

Como referimos más arriba, Vignati observa que en este episodio se evidencia la falta de “tribu subordinada” por parte de Casimiro, que se presentó con unas 400 personas y junto a “los verdaderos caciques y caciquillos con mando”. Acerca del cacique Urinaqué, Vignati, en una de las notas al diario de Mendoza ([1865-1866] 1965: 31, nota al pie 42), señala que sería probable que fuera *Ólkelkkenk* (el *Orkeke* que menciona Musters) en cuya partida Casimiro habría actuado durante muchos años “sin ser precisamente un subordinado”. Este nombre habría sido identificado como *Ulquiquenque* por Antonio de Viedma ([1780-83]) y sería el abuelo del cacique junto a quien encontramos a Casimiro. También Deodat (1954), menciona que “posiblemente” este nombre sería el registrado por Viedma identificando a “un cacique dominante en Puerto Deseado en el año 1780”, luego reconocido por Juan José de Elizalde, capitán de una corbeta española que efectuó un relevamiento de la costa de Puerto Deseado en 1791. Ninguno de los autores explicita cómo realiza la asociación entre el cacique de 1780 y el de 1860, sino por la lingüística. Si bien no tenemos mayores certezas, en este caso podría tratarse de un cacique cuyos antepasados pueden rastrearse hasta dos generaciones en la zona, mientras que respecto de Casimiro apenas contamos con escuetas referencias a sus padres, si bien parece contar con una nutrida red de parientes, como veremos. Acerca del desempeño de Casimiro junto a Orkeke, el diario de Musters brindará más detalles.

Los indios recibieron las raciones que repartió Mendoza. La entrega comprendía: “4 barricas de azúcar, 3 bolsas de galleta, 3 bolsas de arroz, 3 bolsas de fariña, 1 barril de aguardiente, 3 bollos de tabaco, 2 resmas de papel”. Luego los indios “echaron varios vivas al Excelentísimo Gobierno Nacional de la República Argentina”. Según Mendoza, los indios, muy contentos, le dijeron que “deseaban conocer a su Gobierno Argentino, que por su cacique Casimiro sabían que el Gobierno Argentino era muy bueno” (Mendoza [1865-1866] 1965: 31-33). Si bien debemos ser sumamente cautelosos con estas citas, pues sabemos acerca de los

intereses que refleja el discurso de Mendoza, estos episodios coinciden con los aspectos que, como señalamos, parecen caracterizar la actuación de Casimiro entre los indios: habilidad y argumentos inteligentes y certeros para atraer la atención y beneficios que podían reportar los contactos con los agentes de colonización, centralizando en él, como mediador -en este caso entre los indígenas y el gobierno nacional- la relación entre ambas partes. Debemos señalar acerca de este rol de *mediador* que, para concretar los intercambios comerciales, no parece haber sido necesaria su presencia. Así, Mendoza consigna diversos encuentros con los indios para negociar plumas de avestruz, pieles de guanaco o carne por aguardiente y menciona una transacción con una ballenera -episodios en los que Casimiro no aparece participando ([1865-1866] 1965: 31, 33, 35, 42).

En su segundo viaje a Buenos Aires, según plantea Entraigas (2000: 79), Piedrabuena expuso su plan de ocupar el estrecho de Magallanes con poblaciones tehuelches en San Gregorio, a donde llegaría un buque provisto de materiales de construcción y suministros y se constituiría una autoridad argentina. El presidente Mitre aprobó el plan y se firmó un tratado entre “el Gobierno Nacional Argentino” y “el cacique Dn. Casimiro Biguá”, por sí y a nombre de otros caciques y Casimiro retornó con el grado y sueldo de teniente coronel del ejército argentino.

Soberanía en disputa y condiciones especiales para los tratados. El tratado de 1866.

Acerca de los tratados con grupos instalados en zonas en donde la soberanía argentina no podía efectivizarse y aún era motivo de disputa, Briones y Carrasco (2000) observan que las características de estos acuerdos estaban en relación con el “posicionamiento diplomático y militar de la parte indígena respecto de la frontera efectivamente controlada por el estado”. Las autoras distinguen entre los “indios amigos” instalados entre poblaciones no indígenas en las fronteras y los “grupos radicados en espacios donde no hay forma de ejercer soberanía, grupos que además, conservan relaciones diplomáticas tanto con los gobiernos de Chile como de

Argentina". Mientras los primeros recibían el mismo trato que otros ciudadanos en cuanto a "dispositivos de disciplinamiento y control", a los segundos se les aplicaba menores "imposiciones disciplinantes" y recibían mayores compensaciones (sueldos, raciones, regalos) estando los convenios sujetos a ratificación periódica (Briones y Carrasco 2000: 45-46).

Así, por ejemplo, las autoras mencionan el convenio con los pehuenches de 1872 que mostraría que "grupos asentados en territorios que la Argentina reclama (por ejemplo, Purrán y su gente) mantienen relaciones diplomáticas con otros países", definiendo por esto determinadas "estrategias de búsqueda de consensos y consentimientos desplegadas desde la agencia estatal". Como testimonio de la diplomacia chilena, este convenio muestra un doble beneficio que los pehuenches podían representar para el estado trasandino; por un lado, como barrera de contención contra "indios propios" (moluches) aún en rebeldía, y, por otro, como aliados para la protección de ciudadanos chilenos que están afuera del territorio nacional. El estado argentino a cambio del reconocimiento de su soberanía otorgaba a los indios la "posesión tranquila de las tierras que actualmente ocupan" durante la vigencia del tratado. La posibilidad de pactar con ambos estados, según sugerirían los convenios de paz provisional con Purran y Pisen –ambos de 1873– crearía una situación diferente que "claramente contrasta con las estrategias de radicación de indios amigos".

Por ejemplo, Catriel, sujeto a las leyes militares y órdenes del gobierno, según un convenio de 1875, recibiría sueldo como jefe de tribu y se le otorgarían "las escrituras de terreno o campos cuya propiedad les será reconocida" de manera definitiva. En cuanto al tratado de 1878 con los caciques rankulche Epugmer Rosas y Manuel Baigorria, los indios reconocían la soberanía argentina y autoridad de su gobierno y se les asignaban sueldos, regalos y raciones. Los rankulche quedarían sujetos a "las leyes que amparan a todo ciudadano" y no se menciona la cuestión de la propiedad de los terrenos que ocupaban. Las autoras identifican "una mayor cuota de autonomía que la reconocida para caciques como Limonao y Catriel", pero mayores

imposiciones a las aplicadas a los pueblos de la región manzanera que mantenían relaciones diplomáticas con el gobierno de Chile, como la de entregar a todos los cautivos y asilados cristianos, la de recibir y proteger a los sacerdotes misioneros y los castigos a implementarse en caso de malones (Briones y Carrasco 2000: 51-57).

Detengámonos ahora en el caso del cacique Casimiro, que sería equiparable a la situación descrita para los caciques Purran y Pisen, ya que encontramos a este cacique desempeñándose en la región patagónica austral en disputa entre Chile y Argentina y teniendo tratos con las poblaciones de ambos países. Así, como vimos, Casimiro habría firmando un tratado con el gobierno chileno, figurando como lenguaraz, y luego, con el argentino, aunque más de veinte años después. El tratado de 1844 comprometía a los caciques patagónicos y a las autoridades chilenas a prestarse protección y auxilio mutuos y a facilitar los intercambios, mientras el jefe indígena con su gente debía, además, “reconocer el pabellón chileno, como igualmente la nueva colonia que se ha formado, sin que pueda faltar a ello” (Entraigas 2000: 53-55). En 1866, en Buenos Aires, firmaron un Tratado “el Gobierno Nacional Argentino” y “el cacique Dn. Casimiro Biguá, por sí y a nombre de sus caciques principales Criman, Guimosque, Yonson y demás jefes de las tribus que pueblan el Territorio Patagónico desde el Chubú hasta tocar los límites del Continente Argentino sorbe el Estrecho de Magallanes”. Este tratado ha sido publicado por Levaggi (2000: 353-357, ver Anexo 2). El documento nos muestra a Casimiro, en nombre también de otros caciques, interactuando en Buenos Aires con autoridades representantes del gobierno nacional en una negociación que se opondría a los términos acordados en 1844 –en ese entonces como lenguaraz- con los representantes del gobierno chileno.

En este tratado encontramos al cacique beneficiándose de determinados argumentos a su favor y brindando ciertas garantías de dudosa efectividad. Como señala Levaggi, el interés del gobierno argentino se inscribía en el marco de la disputa territorial con Chile y estaba orientado a “contrarrestar los planes del gobernador chileno de Punta Arenas” (2000: 353). Por nuestra parte nos toca

preguntarnos acerca del interés de Casimiro y su modo de operar. Cada una de las instancias de intercambio da cuenta de la capacidad de Casimiro de manejarse con las cuestiones que sabía eran importantes para el *otro* demostrando sus artes en la diplomacia y su capacidad de iniciativa. Así, en ocasión de sus tratos con las autoridades del gobierno en Buenos Aires vemos manifestarse su desempeño como *mediador o representante*. Según este documento, Casimiro actuó “autorizado por los caciques y demás jefes” y declara que

Habiendo nacido sus antepasados y ellos mismo en el Territorio Argentino que se comprende en la parte oriental de las –cordilleras de los Andes hasta el Estrecho, reconocen por su Gobierno al Nacional Argentino, se declaran sus súbditos y obedecerán como tales a las autoridades de su dependencia en Patagones (Artículo 1º).

En contraposición al tratado firmado en el entonces Fuerte Bulnes en 1844, en este declara que “no reconocen como Territorio Chileno al lugar que ocupa hoy la actual colonia chilena en Punta Arena” (Artículo 2º). En cuanto al establecimiento de una población, declara que han resuelto formar un pueblo en el puerto San Gregorio que llamarán La Argentina (Artículo 3º) donde enarbolarán “el pabellón argentino” (Artículo 4º). El gobierno, por su parte, proveerá los útiles para la construcción de las casas y para “su adelanto” (Artículos 6º y 8º) y enviará un empleado para gobernar (Artículo 7º). Además entregará artículos para vestuario y de consumo, armas y municiones (Artículo 9º), artículos de ración cada seis meses (yerba, azúcar, harina, galleta, porotos, arroz, grasa de vaca, tabaco, papel, aguardiente, vino, piezas de paño, vestuario) (Artículo 10º), una vez al año, 100 yeguas al corte, 100 cabezas de ganado vacuno y 500 ovejas; Casimiro, como “jefe encargado por el gobierno para guardar las costas y el territorio Patagónico al Sud” recibirá \$1000 por mes y vestuario de cacique (Artículo 12º) y los caciques “Criman, Guimosque, Yanson y Sam hijo del cacique Dn. Casimiro”, \$400 mensuales y vestuario de capitanejo. Según las instrucciones dadas al “escribiente y secretario” Doroteo Mendoza para la ejecución del tratado, se esperaba que en caso de invasión

de araucanos o de indios de Tierra del Fuego “el cacique Casimiro los escarmiente; no obstante, que procure pacificar a los de la Tierra del Fuego, para que comprendiéndoles su dialecto se les amoneste” (Instrucción 10º). Este último punto nos brinda información acerca de diversos grupos étnicos que hablaban una distinta lengua que habrían habitado en la región. Podemos pensar que Casimiro sabía que para los gobiernos nacionales la defensa del territorio tanto frente a ataques de indios como a una invasión de otros países constituía una preocupación y una debilidad y habría utilizado este punto para negociar a su favor.

En una primera lectura resultan llamativos los puntos que Casimiro se compromete a cumplir: subordinarse al gobierno nacional, fundar un pueblo, construir casas. Podemos pensar en diferentes motivaciones como el interés material, la intención de incrementar su prestigio contando con que era casi imposible controlar el cumplimiento de este compromiso o que era parte de negociaciones con los representantes del gobierno para acceder a otros beneficios. Otro aspecto que podría resultar atractivo sería el planteo de una estrategia de más largo plazo de adaptación, conocimiento acerca del *otro* y fortalecimiento de su presencia frente a los indios y frente a los criollos. La necesidad de apelar a distintas estrategias para sobrevivir al *avance de los blancos* no parece preocupar a Casimiro. Los blancos no habían poblado regiones tan distantes de Buenos Aires y sus pequeños emplazamientos que facilitaban los intercambios eran bien mirados por los indios. En cuanto a los “avances” en el espacio político, Casimiro tiene una presencia bien delineada que le permite negociar frente al *otro* y la autonomía de estos grupos patagónicos no parecía estar amenazada. Por otro lado, los compromisos asumidos dejaban mucha libertad de acción, en tanto el control que podía exigirse en cuanto a su cumplimiento era casi nulo. Una vez más, debemos llamar la atención acerca de la advertencia planteada por Nacuzzi (2006) con respecto a la cuestión de puntos acordados que nunca se cumplirían y de otros meramente formales y del valor estratégico de los tratados. Si bien la autora analiza los tratados de paz acordados en

el Chaco y la Pampa a fines del siglo XVIII, estas observaciones resultan ser un aporte pertinente para pensar el tratado entre Casimiro y el gobierno nacional.

Luego de este viaje a Buenos Aires, Casimiro habría sido llamado desde Punta Arenas aparentemente porque las autoridades chilenas querían informarse acerca de los tratos de este cacique con el gobierno argentino. Casimiro contó al gobernador que en Buenos Aires lo habían “nombrado cacique principal de la Patagonia, con un sueldo muy crecido”, aunque “ni él mismo sabe lo que gana” y “a su hijo se lo había nombrado capitán”. Llevaba cornetas que le habían regalado para que algunos indios tocaran marchas al entrar a la colonia y portaba los despachos del gobierno argentino que le reconocían como cacique principal de la Patagonia –papeles con los que se quedó el gobernador chileno. El cacique también expuso que el gobierno argentino le enviaría vestuario militar y sables para que los repartiera entre los indios. Sin embargo, pasaba el tiempo y el barco con provisiones y pertrechos no llegaba a San Gregorio. Según un informe con fecha 15 de mayo de 1867 de un marino inglés llamado G. H. Gardener, el cacique Casimiro junto con el cacique “Cuiman” le informaron que “habían estado esperando el buque con las provisiones y sueldos que les habían prometido” y el gobierno chileno “les había prometido hacerles casas, darles sueldos y raciones lo mismo que a los colonos, y que ellos habían rechazado todos los ofrecimientos” (Entraigas 2000: 79-83). Finalmente, el compromiso de formar un pueblo en San Gregorio no llegó a concretarse.

Aún considerando la intencionalidad de los autores en las distintas fuentes que hace que resulte difícil identificar las motivaciones del cacique, podríamos preguntarnos por qué ante la posibilidad de pactar también con el gobierno chileno parece haber a partir de 1850 una inclinación de Casimiro por acercarse al gobierno argentino. Al respecto, en un apéndice al diario de Mendoza, podemos leer las palabras del fotógrafo Lucien Choque que conoció en Buenos Aires a Casimiro. Según Choque, Casimiro prefería el gobierno argentino porque le daba mayor independencia en relación a sus planes de edificar una ciudad, fundar un puerto y comerciar con Europa (Mendoza [1865-1866] 1965: 73-74). Tal vez esta apreciación

del cacique se relaciona al hecho de que el control que podía ejercer el gobierno argentino en estos territorio era casi nulo. Por otro lado, Vignati (Schmid [1858-65] 1964: 98, nota 32) menciona que los pobladores de Punta Arenas desconfiaban de él, pues sospechaban que Casimiro estaba vinculado al asesinato del gobernador Philippi y estaba envuelto en otras suspicacias. Estas citas solo pueden aportar algún indicio acerca de las motivaciones que incitaron los movimientos de Casimiro, dejando las razones de sus determinaciones sin revelar.

El nombramiento de Casimiro como jefe principal de los tehuelches y los grupos indígenas de Patagonia

Unos tres años más tarde lo encontraría Musters en Isla Pavón junto a los indios de Orkeke con quienes realizaría la célebre travesía hasta Carmen de Patagones. Como refiere el viajero inglés (Musters [1869-70] 1997), el periplo tenía fines comerciales de trueque y cobro de raciones, pero también iban a encontrarse con otros grupos –con quienes las relaciones no eran necesariamente amistosas– para acordar la paz entre ellos y ponerse de acuerdo respecto a cuestiones referidas a la relación con otros indígenas y con los blancos. Musters conoció a Orkeke y a Casimiro en el establecimiento de Isla Pavón y con ellos emprendió el viaje hacia el norte (ver mapa 3). En un paraje denominado Henno, entre los ríos Senguer y Chubut se sumaron las partidas de los “tehuelches del norte” al mando de Hinchel (región cordillerana) y de los “indios del Chubut” al mando de Jackechan (región costera). Aproximadamente a la altura de Esquel se agregaron el cacique Quintihual y, más adelante, se sumarían el cacique Foyel e Inacayal. Llegados a Las Manzanas, al sur de Neuquen, se produjo el encuentro con el cacique Sayhueque y desde allí se dirigieron a Patagones. El diario de Musters nos permite acceder a testimonios de los indios sobre temas referidos a lo pactado en el tratado de 1866 que debían convenir entre los indios, si bien el tratado no es mencionado por los indígenas. Así, a lo largo del viaje, en sucesivos parlamentos celebrados con diferentes grupos indígenas hasta

llegar a Las Manzanas, fue acordado entre los indios nombrar a Casimiro “jefe principal de los tehuelches”.

El tiempo que convivió Musters con Casimiro le permitió describir características de su persona, como su corpulencia y destacar que, “cuando no estaba ebrio, este hombre era vivo e inteligente, astuto y político”, era “obrero diestro en varias artes indígenas, como las de hacer monturas, pipas, espuelas, lazos y otras prendas”, valeroso, pero “como todos los ebrios” inseguro y no se podía confiar en él ([1869-70] 1997: 67). Sobre esto último, Musters, si bien no da mayores detalles, relata que en cierto momento tuvo “con nuestro jefe [Casimiro], una seria desavenencia que estuvo a punto de terminar en abierta querrela; pero habiendo meditado en la cosa, convenimos en darla por concluida, porque, aún cuando en dos ocasiones de peligro el hombre me había abandonado a mi suerte, pensé que en definitiva sería mejor mantenernos amigos por el momento ([1869-70] 1997: 293). El viajero inglés también observa que el “único rasgo bueno del carácter de Casimiro era su caridad. Ese hombre estaba siempre dispuesto a dar asilo a cualquier individuo desamparado o inválido, y nunca dejaba de haber en su toldo algún objeto de compasión” ([1869-70] 1997: 223).

Acerca de las borracheras, Musters observa que no pueden ser compatibles con el ser cacique. En cierto modo parecería ser así, ya que los otros caciques procuraban evitar emborracharse y cuidar a su gente. Por ejemplo, Musters menciona acerca del cacique Orkeke que a veces, “pero muy de tarde en tarde se permitía embriagarse; pero nunca reñía, y era cosa entendida que, en casos de orgía general, él o su hermano Tankelow debían conservarse serenos para proteger a sus familias” ([1869-70] 1997: 53). De esta manera, durante unos festejos en los toldos de Quintuhual, donde “pronto se pusieron todos muy alegres”, Musters y los caciques Orkeke e Hinchel se retiraron para evitar que se produjeran desórdenes y estuvieron toda la noche “ocupados en apaciguar querellas”. Al día siguiente, Musters le habría recriminado a Casimiro por la manera en que se había embriagado, señalándole que “ningún indio podía respetar a un cacique que era el primero en dar mal ejemplo

manifestando deseos de causar un alboroto”, en cambio “Quintuhual se había mantenido sobrio, cuidando a su gente como conviene a un cacique, como debía haber hecho él”. Este comentario del viajero “provocó la ira del viejo monarca, que replicó de la manera más descortés” (Musters [1869-70] 1997: 246-248).

Avanzando en la travesía volverían a repetirse situaciones similares. Así, acercándose a Las Manzanas, al reunirse con los indios de Foyel, Casimiro “había vuelto a embriagarse”, causando el enojo del resto de la partida “por dar un ejemplo semejante cuando estábamos por entrar en una parte del país a la que íbamos con permiso, en medio de un puñado de gente no muy bien dispuesta para con nosotros” (Musters [1869-70] 1997: 259). Siguiendo la hipótesis de que Casimiro era un jefe “sin tribu subordinada”, podríamos pensar que la preocupación por cuidar de “su gente” no atañería a este *cacique*, aunque, por otro lado, también parecería haber un desfase entre su comportamiento y la dimensión del acuerdo que se llevaría a cabo entre numerosos grupos étnicos, anteriormente enfrentados, que lo tenían como cabeza visible. Otro “desarreglo” relata Musters al arribar a las tolderías de Inacayal, luego de cruzar el río Limay ([1869-70] 1997: 263). En cambio, al llegar a los toldos de Sayhueque y previendo nuevas borracheras entre los indios, Casimiro aseguró “de la manera más terminante que él, por su parte, se mantendría sobrio” ([1869-70] 1997: 269).

Más adelante, sin embargo, Casimiro aparece “un poco ebrio y jurando amistad eterna” en una reunión con Sayhueque y Mariano Linares ([1869-70] 1997: 272) y, luego de la “francachela” en Las Manzanas, “necesitó veinticuatro horas para reponerse de los efectos de la hospitalidad de Cheoeque [Sayhueque]” debiendo postergarse las discusiones políticas por su padecimiento, en cambio se dedicó ese día a las “operaciones comerciales” ([1869-70] 1997: 275). Esta cita nos muestra, coincidiendo con lo observado más arriba, que las transacciones económicas no necesitaban de la presencia de Casimiro para realizarse, mientras que para las “discusiones políticas” debía estar presente. Estas observaciones pueden ser comprendidas en el marco de lo planteado por Bechis ([1989] 2008: 266) acerca de

las funciones de los caciques, más ligadas al ámbito de las relaciones con el exterior, el manejo de información intra e interétnica, las negociaciones con otros grupos y sin relevancia en cuanto a las actividades económicas de su grupo. En cuanto a los vínculos de Casimiro con los otros caciques de la región, encontramos referencias a relaciones de parentesco con muchos de ellos. En las fuentes citadas anteriormente hemos encontrado que Gemoki era “sobrino” de Casimiro (Schmid [1858-65] 1964: 41) y los caciques Cailé, Watchy, As-caik (padre) y Gemoki (hijo) “se hallan emparentados” (Schmid [1858-65] 1964: 31) –por lo tanto también lo estarían con Casimiro, aunque no contamos con mayores detalles acerca de estos vínculos.

Acerca de sus esposas, Musters menciona que sus “extensas vinculaciones matrimoniales con todos los jefes, inclusive Rouque y Callfucurá, le daban mucha influencia” y según le informó el propio Casimiro “se había casado seis veces” ([1869-70] 1997: 67). Lamentablemente no disponemos de más datos acerca de estos casamientos. Según una nota de Raúl Rey Balmaceda a la edición de 1964 de *Vida entre los patagones* incluida en la edición consultada, el “cacique Casimiro tuvo cuatro hijos, dos varones (Sam Slick y Gabriel) y dos mujeres (Juana y Chingook)” (Musters [1869-70] 1997: 50). Juana se habría casado con Cuastro (Musters [1869-70] 1997: 107). También son mencionados por Musters un hombre muerto en una pelea, hermano de Camilo, a quien Casimiro ansiaba vengar por ser pariente suyo ([1869-70] 1997: 126), por lo tanto Casimiro también sería pariente de Camilo, y

un tehuelche a cuyo padre habían muerto por sospechas de brujería, y que, como pariente lejano de Casimiro, había pedido protección a éste, lo que, naturalmente, Casimiro le había concedido, resolviendo llevarlo con nosotros después de haberle hecho saber que iba a servirme a mí de paje, a cuidar mis caballos, etc., y a ser útil en todo ([1869-70] 1997: 285).

Según estas citas podríamos pensar que Casimiro participaba de los circuitos de protección y venganza que obligaban a los parientes e iban configurando la dinámica social indígena. Estas obligaciones entre parientes podían, además, significar beneficios como contar con alguien que realizara ciertas tareas. Al ir avanzando

hacia el norte y producirse los primeros encuentros con otros indios, Musters menciona que “Casimiro estaba muy contento, porque muchos de los indios del norte eran parientes suyos, y se le iba a investir con el mando supremo, en vista de lo cual ya había recibido regalos de caballos, y estaba esperando la consulta del jefe, que, según me aseguró, iba a hacerse con gran pompa” (Musters [1869-70] 1997: 132-133). Así, por ejemplo, “el viejo jefe Quintuhual”, “por supuesto, era pariente, sobrino según decían, de Casimiro” (Musters [1869-70] 1997: 230) –relación que en primera instancia nos llama la atención y nos obliga a estar atentos acerca de la cuestión del significado que otorgarían los indios a los términos de parentesco, “sobrino”, en este caso. Si bien en este caso no contamos con datos precisos, estas referencias nos llevan a pensar en la cuestión de las relaciones de parentesco vinculadas al proceso de configuración de Casimiro como cacique –relaciones que constituirían la “base de la fábrica social” y el factor de consolidación de la “red social” y de la “diversidad de los liderazgos” (Bechis [1989] 2008: 270-271). No contamos con mayores detalles acerca de estos vínculos; lo que podemos apreciar es que reales o ficticios, permanentes o invocados para esta ocasión, Casimiro parece involucrado en relaciones de parentesco que tanto proporcionarían apoyo y beneficios, como crearían obligaciones con otros individuos.

En el relato de Musters encontramos a Casimiro actuando en distintas circunstancias en relación con indios tehuelches, con otros grupos y con los blancos. Esta información permite ir delineando el rol que jugaba el cacique en la sociedad indígena de la época. Acerca del lugar de Casimiro entre quienes conformaban la partida con la que viajaba Musters, el viajero describe que los

más importantes entre los indios eran Orkeke, el cacique actual, y su hermano Tankelow, que poseía el número de caballos más considerable; Casimiro, *cuyo gobierno era todavía una posibilidad*, Camilo, Crime, Cuastro, Cayuke, etc. Hay que citar el nombre de uno más: Waki, un perfecto Hércules por sus formas, sujeto enteramente bondadoso, con quien nos hicimos grandes amigos (Musters [1869-70] 1997: 90, el destacado es mío).

Nuevamente Casimiro aparece junto al cacique y hombres “importantes”, pero él no figura como cacique..Acerca de su lugar entre los indios, el viajero inglés relata que, procurando lograr el permiso para viajar, “con Casimiro por intérprete, porque el jefe hablaba poco español, fue presentada mi demanda” ante “Orkeke, el cacique de la partida de tehuelches del norte acampados en el río Chico, cuyo consentimiento era necesario para que pudiera yo acompañar a esos indios en su viaje” (Musters [1869-70] 1997: 52).

Poco después de iniciada la marcha el asesinato de Camilo produjo un enfrentamiento entre los indios del sur –a los que pertenecía Cuastro, el autor del crimen- y los del norte “o de Orkeke, conducidos por Casimiro”. La contienda concluyó con la muerte de Cuastro que en su minuto final habría gritado: “¡Muero como he vivido; a mí no me manda ningún cacique!”. La reyerta había tenido su origen en un asesinato anterior a un pariente de Cuastro a manos de Camilo que debía ser vengado. Además Cuastro, “en Santa Cruz, bajo la influencia del aguardiente, había asesinado a su mujer, Juana, hija de Casimiro” (Musters [1869-70] 1997: 106-107). Esta cita parece manifestar que, en el ámbito de las dinámicas grupales de acercamiento y alejamiento que caracterizaron a las organizaciones segmentales, la unión de dos grupos para un fin común, siguiendo a un cacique, no implicaba la superación de las rivalidades y el cacique de una partida conformada por más de un grupo no tenía “autoridad” para intervenir en las relaciones entre los grupos y/o personas, según nuestro caso.

En cuanto a la relación de Casimiro con el grupo junto al cual se dirigía hacia el norte, me ha llamado la atención que en ocasión debió abandonarlo. Así, antes de llegar al actual río Senguer, aparentemente a causa del alboroto y la inquietud surgidas por la presencia de fugitivos chilenos fugados de Punta Arenas y por las intrigas y enfrentamientos entre los indios, Casimiro le informó a Musters que “completamente disgustado por los últimos sucesos y por la anarquía general reinante, había resuelto seguir adelante solo para encontrarse con los indios del

norte, dejando a su esposa y a sus hijos al cuidado de Cayuke” y le pidió las cartas que Musters había escrito por él, Luego de que Casimiro se marchara junto con uno de los chilenos, su mujer le contó a Musters que “se había ido de miedo porque los otros indios habían resuelto matarlo”. Según observa Musters, Casimiro había hecho bien al escapar en esa coyuntura, pues “al día siguiente se enviaron dos jóvenes, ostensiblemente como chasques, en busca de los indios del norte, y en realidad para que procuraran alcanzar y despachar al fugitivo; pero los enviados volvieron sin noticia alguna del astuto y viejo jefe” (Musters [1869-70] 1997: 128).

¿La vida de Casimiro corría peligro entre “sus” propios indios? Si tenía problemas entre los indios de su agrupación, entonces me pregunto cuál sería el grado de representatividad con que contaba el “astuto y viejo jefe” al firmar los tratados con Buenos Aires. ¿Qué clase de trascendencia podían llegar a tener los tratados firmados con Buenos Aires y los acuerdos entre los distintos grupos indígenas? Podemos pensar esta cuestión, como ha planteado de Jong (2007), en términos de procesos de concentración de poder en ciertos jefes, aunque limitados en su posibilidad de conformar unidades sólidas y permanentes. Por otro lado, en el caso de Casimiro, podríamos plantear también que si, como hemos notado, su preeminencia se alimentaba del prestigio que le daba su capacidad para llevar adelante las relaciones con el *otro*, podría haber resultado un personaje importante para los caciques en su necesidad de “administrar los asuntos con el exterior” (Bechis [1898] 2008), sin ser necesariamente visto por los otros indios como un cacique.

Unos cinco días más tarde regresó Casimiro junto con un chasque que había sido enviado para obtener noticias e informó que los indios del norte estaban “en la región del ganado salvaje, donde habían muerto a varios animales; estaban provistos también de tabaco y de otros artículos del Río Negro, adonde habían ido en agosto con fines comerciales”. Acerca de la llegada de los tehuelches afirmaba que “recibirían bien a nuestra partida con tal que fuéramos como amigos”. En una “gran consulta” celebrada al día siguiente “se decidió que se olvidaran todas las disputas y que saliéramos en seguida a unirnos con los otros indios” (Musters [1869-70] 1997:

132). ¿Deciden los indios dejar en un segundo plano las disensiones internas y unirse frente a un inminente encuentro con un *otro*? La mención a conflictos y desconfianza en el momento del encuentro refiere a los enfrentamientos históricos que pretendían ser superados –lo que no significa olvidados, como veremos en el capítulo siguiente– ante el desafío mayor que implicaba “la necesidad de resistir al invasor” (Boccaro 2003b: 72).

Con respecto al “nombramiento” de Casimiro como “cacique del sur”, las juntas o parlamentos llevados a cabo con los distintos grupos parecerían ser el punto culminante, la realización efectiva, de una serie de acuerdos que contaban con cierto grado de aprobación previa. Ya vimos que en el tratado de 1866 Casimiro aparece como “representante” de “sus caciques principales Criman, Guimosque, Yonson y demás jefes de las tribus que pueblan el Territorio Patagónico” y también Musters menciona que “Casimiro estaba muy contento, porque muchos de los indios del norte eran parientes suyos, y se le iba a investir con el mando supremo, en vista de lo cual ya había recibido regalos de caballos”, mientras esperaba “la consulta del jefe, que, según me aseguró, iba a hacerse con gran pompa” (Musters [1869-70] 1997: 132-133)

Así, durante la travesía, entre los ríos Senguer y Chubut, la partida con la que viajaba Musters se reunió con la de los tehuelches del norte al mando de Hinchel-dos días más tarde llegarían los indios del Chubut al mando de Jackechan. Luego de “la ceremonia de bienvenida” los jefes sentados en círculo sobre el suelo celebraron un parlamento en que, luego de varias arengas, eligieron a Casimiro “jefe principal de los tehuelches” y resolvieron unirse con los indios araucanos (Musters [1869-70] 1997: 138). Acerca de la designación de Casimiro, me he preguntado cuál sería el nombre dado por los indios. He consultado la publicación en inglés del relato de Musters y he encontrado coincidentes ambas versiones en cuanto al “título” que se otorgaría al cacique. Así, mientras, según la edición español, Casimiro estaba contento, pues “se le iba a investir con el mando supremo” ([1869-70] 1997: 132-133), la edición inglesa refiere que “he was to be investid with the supreme

command” (1871: 105) y cuando en la edición en español puede leerse que entre Hinchel y los otros caciques “se resolvió elegir a Casimiro jefe principal de los tehuelches” ([1869-70] 1997: 138), en la edición inglesa figura que “it was resolved that Casimiro should be elected chief in command of the Tehuelches” (1871: 111).

Una vez reunidos los indios de la partida con la que viajaba Musters con los de Hinchel y los de Jackechan, en un parlamento, convinieron en

ponerse a las órdenes de Casimiro con el objeto de defender a Patagones en el caso posible de una invasión de los indios de Roque o Callfucurá, de la región situada al norte del río Negro. Todos los presentes reconocían la necesidad de defender a Patagones, porque, si esa población llegaba a ser destruida, no habría mercado para sus pieles, etc. ([1869-70] 1997: 141).

Más adelante, a la altura de la actual Esquel, se encontraría la partida formada ahora por tehuelches del sur y del norte con los indios araucanos de Quintuhual y luego se sumarían los caciques Foyel e Inacayal, al sur de Las Manzanas, quienes, también en juntas, ratificarían las determinaciones tomadas en los parlamentos anteriores. De esta manera, Quintuhual “convino al fin en que su partida se uniera a los tehuelches y siguiese, bajo el pendón de Casimiro, hasta Las Manzanas” (Musters [1869-70] 1997: 231). La unión de las “partidas” bajo el mando de Casimiro obedecería a una finalidad política: unirse para enfrentar al *otro*, que en este caso serían los Manzaneros y los cristianos. A este interés se sumaba la necesidad de llevar a cabo los intercambios económicos que permitían el acceso a bienes estimados.

Junto a los indios de Foyel, se confirmó en un “gran parlamento” que

Casimiro quedaba reconocido como cacique del sur, con jurisdicción sobre todos los indios al sur del río Limay; que garantizaría con su gente la seguridad de Patagones y tendría en jaque a los indios pampas de Las Salinas, al mando del cacique Callfucurá, en el caso improbable de que éste tratara de atravesar el río Limay para hacer correrías en las colonias, y, en segundo lugar, que todos juntos iríamos hasta Las Manzanas a visitar a Cheoque [Sayhueque] para proponerle que garantizara con sus fuerzas la seguridad de la orilla norte del

río, lo que refrenaría eficazmente a Callfucurá y aseguraría a Patagones (Musters [1869-70] 1997: 251).

En Las Manzanas se produjo el encuentro con el cacique Sayhueque. Allí también estaba Mariano Linares, “hermano del cacique de los indios y al servicio del gobierno. Era pariente político de Sayhueque, y lo habían enviado desde Patagones para que indujera al cacique a mantener la paz” (Musters [1869-70] 1997: 275). Acerca de un mensaje de Callfucurá en el que “invitaba” a invadir Carmen de Patagones, Linares y Casimiro argumentaron a Sayhueque que “no le convenía intervenir porque perdería inevitablemente las valiosas provisiones de caballos y de vacas que le daba el gobierno bonaerense”, mientras que “era más provechoso recibir las raciones anuales que saquear y desbaratar las colonias del Río Negro”. Finalmente se resolvió pedir a Callfucurá que “limitara sus hostilidades a Bahía Blanca y haciéndole saber que Cheoque [Sayhueque] protegería la orilla norte del río Negro y cuidaría a Patagones por ese lado, mientras que Casimiro garantizaría el sur” (Musters [1869-70]1997: 276). Ciertamente, la argumentación acerca de la conveniencia de aceptar las raciones y mantener la paz está presente en todos los encuentros y los indios verían esto claramente. El hecho de “demostrar” a Sayhueque este beneficio parece una instancia meramente retórica de exposición de lo conveniente que debía estar presente en la celebración del parlamento.

Con respecto al “nombramiento” de Casimiro como “cacique del sur” que abarcaba la extensa área desde el río Limay hasta el estrecho de Magallanes, podemos pensar, desde la perspectiva de los grupos indígenas, que no implicaría más obligaciones que las de asumir el rol de “representante” y “negociador” en los encuentros que se producirían entre las agrupaciones indígenas y con las autoridades cristianas en Patagones³⁰. En este ámbito se dibujaba la figura de Casimiro como

³⁰ Desde el punto de vista de los cristianos, hemos visto cómo las autoridades hispanocriollas procuraron a través de los tratados fortalecer a determinados caciques para procurar controlar los territorios fuera de su alcance.

cacique. Los alcances que parecen afectar a este título están siempre referidas a encuentros con otros grupos de indios, cada vez más lejanos geográficamente, y con la defensa de Patagones frente a los indios de Roque o Callfucurá, aún más lejanos, con quienes no se alían y cuya realidad, por cierto, era bastante diferente. Volvemos a encontrar la finalidad política y el interés económico de unirse para enfrentar a otro y notamos que el rol de Casimiro se dibujaba frente a la presencia del *otro*. El “título” de Casimiro se definía en la relación de los tehuelches con otros grupos indígenas y con los blancos y no englobaría las cuestiones internas de cada grupo que seguirían otras lógicas, como por ejemplo los enfrentamientos internos.

En relación a la atribución característica de los caciques de dirigir los movimientos de la partida, los relatos muestran a Casimiro en una posición que podría corresponder a la de un cacique: en algunas ocasiones los indios siguen las directivas de Casimiro, pero cuando esto no parece conveniente no lo hacen. Este tema también se relaciona con la cuestión de la posibilidad por parte de los indios de dejar de responder a un cacique si ello no les resultaba favorable. Así es como, aprestándose para la ceremonia de bienvenida de los indios de Foyel, Casimiro “dio órdenes temprano para que montaran todos y estuvieran prontos a hacer las necesarias evoluciones. Como a la hora de haberse dado esas órdenes, la mayor parte de los patagones estaban montados y listos” (Musters [1869-70]1997: 251). En cambio, luego de la visita a Las Manzanas y con los indios abatidos por una epidemia, la lluvia y la fatiga, Casimiro, según el relato de Musters, “dio orden de marchar, y salió adelante con dos o tres de nosotros”; más tarde llegó el “paje” informando que “los indios se habían negado a marchar y que sólo los ocupantes de nuestro toldo se habían puesto en camino para unirse con nosotros” (Musters [1869-70]1997: 302). De manera similar, al buscar voluntarios que fuesen con Musters hasta Patagones, Casimiro se encontró con que “de los que tan deseosos de ir habían estado antes no apareció uno solo, y ningún indio quiso consentir en prestar sus caballos para tan largo viaje. El cacique se quedó tristemente desconcertado, y maldijo a los caciquillos en general” (Musters [1869-70]1997: 303). En otras ocasiones distintos personajes

también ordenaban las marchas. Así, Orkeke dirigió a la partida una arenga “para la marcha” antes de abandonar el valle del río Chico (Musters [1869-70]1997: 109). Musters también se refiere a las cacerías “bajo la dirección del ‘habitante más antiguo’, un cacique anciano llamado Guenalto” (Musters [1869-70]1997: 143) y, en otros casos, no indica quién guía los movimientos (Musters [1869-70]1997: 234, 282 entre otros).

En cuanto a la relación con el blanco, ámbito en que el desempeño de Casimiro adquiere relevancia, encontramos a lo largo del relato de Musters diversos momentos en que Casimiro pone en juego una variedad de recursos orientados a lograr sus fines. Como hemos visto, una de las capacidades que parece resultar efectiva a Casimiro es la utilización de la “palabra” para “negociar, pedir, convencer, amenazar, acordar, dialogar, defender o acusar” (Nacuzzi 1998: 184). Un ejemplo más que muestra interesadas argumentaciones de Casimiro nos lo proporciona el momento en que el cacique pretendía evitar que Musters, desde las cercanías de Margensho, en la etapa final del viaje, fuera solo a Patagones diciéndole que “la distancia era grande, que la travesía o desierto era un paraje horrible, que iba a perder probablemente sus caballos, que muchos habían muerto de hambre, y pidiéndome al mismo tiempo que prestara mis caballos a algún otro”. Más adelante Musters revela que el verdadero motivo de Casimiro para evitar que el inglés continuara solo el viaje era “la desconfianza, porque en dos o tres ocasiones habíamos estado en desacuerdo, y una vez nos habíamos ido casi a las manos; de modo que temía que al llegar yo a Patagones, fuera en contra de sus intereses y hablara mal de él” (Musters [1869-70]1997: 303-304).

Entre los recursos puestos en juego por Casimiro, encontramos una utilización inteligente de nuevos medios de comunicación como son las cartas escritas. Podemos pensar en la “apropiación” de recursos del *otro* que serían utilizados en beneficio propio. Así, por ejemplo, Casimiro y Foyel “habían establecido la práctica de cambiar misivas entre ellos casi cada media hora aunque los toldos no estaban a más de

doscientas yardas de distancia”, utilizando a Musters de emisario (Musters [1869-70] 1997: 250) y, previamente, anticipándose a su llegada a Las Manzanas, Casimiro había dictado a Musters una carta para Sayhueque explicando “en frases bien redondeadas y con mucha ceremoniosa palabrería” “el hecho y las razones de que hubiéramos unido a todos los indios, invitándolo a él a cooperar a ese fin” (Musters [1869-70] 1997: 242). Esta carta no recibió más respuesta que “un recado verbal” por parte del cacique manzanero causando la irritación del “gran cacique del sur” (Musters [1869-70] 1997: 245).

Poco después de iniciado el viaje Casimiro le pidió a Musters que “escribiera por él una carta al comandante de Río Negro preguntándole si el gobierno argentino seguía concediéndole su ración y paga de teniente coronel a su servicio” asegurando que los indios del norte entregarían la carta a los araucanos y estos a los indios que iban al Río Negro (Musters [1869-70]1997: 117). También hacia la costa de Chubut, Casimiro, “deseoso de extender su fama hasta la colonia galesa”, envió una carta escrita por Musters “a las autoridades preguntado por unas monturas que formaban parte de las raciones de Casimiro y que habían sido enviadas allá por error” (Musters [1869-70]1997: 293). De esta manera, Casimiro parece haber aprovechado también la presencia del propio Musters como un nuevo recurso, pues, además de escribir las cartas, el viajero inglés, “en mejores condiciones para exponer a las autoridades lo que se había resuelto, así como para hacerles sentir las necesidades inmediatas de los indios”, fue enviado al Carmen como mensajero con una carta “explicando la unión de las tribus, así como las precauciones tomadas para proteger a Patagones, y pidiendo cien yeguas, para Casimiro y su gente” (Musters [1869-70]1997: 300).

Podemos encontrar otro tipo de determinación estratégica en el modo en que se presentaba Casimiro. Algunas citas mostrarían actitudes de Casimiro al momento de entrar en contacto con otros grupos destinadas a realzar su importancia. Así durante el tiempo transcurrido en el establecimiento de Luis Piedrabuena en Isla Pavón, a donde los indios se acercaban a trocar plumas de avestruz y pieles, Musters notó que Casimiro “no descendía nunca del elevado pináculo de su importancia hasta

el punto de entrar en la cocina cuando la diversión reunía allí a todos, pero de vez en cuando venía a cenar con Mr. Clarke [administrador] y conmigo, y se estaba una o dos horas contando historias” ([1869-70]1997: 67-68). Ya avanzada la marcha hacia el norte, los indios se dirigieron hacia un montecillo para encontrarse con mensajeros de Las Manzanas llegando “poco después Casimiro muy tranquilamente, como a tan gran personaje convenía” ([1869-70]1997: 245) y, por último, a Patagones, luego de haber llegado Orkeke con sus indios y algunos de los indios de Quintuhual y de Foyel, al final, “pero no en último término, como correspondía a tan gran personaje, llegó Casimiro acompañado por Meña, que hacía de secretario” ([1869-70]1997: 357). Notamos la presencia de un “secretario” junto a Casimiro, lo que realzaría la importancia de su persona.

Si bien el prestigio que fue adquiriendo Casimiro provendría de su habilidad y eficacia para entablar las relaciones con los cristianos y otros grupos que resultarían favorables para todo el grupo con el que se desempeñaba, encontramos que algunas de sus acciones se orientaron a obtener beneficios para él individualmente. De esta manera, luego de la visita a las Manzanas, se produjo la muerte de Crime, su viuda se estableció en el toldo de Casimiro y, según relata Musters, esta circunstancia suscitó en el cacique interesadas especulaciones que lo favorecían, pues

como el puesto de capitanejo, junto con el título de teniente del ejército bonaerense y el derecho a sacar raciones, quedaba vacante por la muerte de ese jefe [Crime], Casimiro me consultó a propósito del sucesor. Pero el cacique hizo objeciones a cada una de las propuestas de los que parecían mejor preparados, empezando por Waki, y acabó por declarar que designaría como jefe a su hijo Gabriel, casi loco, para que el gobierno argentino lo pusiera en la lista de los caciques cuya buena voluntad se conciliaba mediante una paga anual (Musters [1869-70]1997: 290-291).

En este caso, las argumentaciones estratégicas de Casimiro apuntan a favorecerse en particular y hasta podrían resultar un perjuicio para el grupo, si bien esta propuesta no llegó a prosperar. También, como mencionamos más arriba, según una referencia del misionero Schmid, Casimiro, al parecer, pretendía que sus hijos

fueran los únicos en “instruirse” con los religiosos para aumentar su influencia entre los indios (Schmid [1858-65] 1964: 147). Estos indicios advierten acerca de la necesidad de considerar en el análisis los múltiples niveles que atraviesan las acciones llevadas a cabo por los indios. En ellas se manifiestan las estrategias de acercamiento, negociación y de resistencia ante los avances, tanto políticos como territoriales, de los blancos y también debe considerarse el nivel del interés individual en busca de beneficios particulares. Podemos pensar que en muchos casos coincidirían los beneficios grupales con los intereses individuales, al propiciar las relaciones pacíficas y los intercambios o al atacar las fronteras y apropiarse de ganado y otros bienes, pero también debemos considerar que en algunas ocasiones las búsquedas particulares pueden haber resultado contrarias a las necesidades del grupo, como sugieren estas intenciones de Casimiro. Esta observación agregaría un matiz más a la discusión en torno a la noción de *resistencia indígena*, en la que también deberíamos considerar los cruzamientos posibles en el complejo campo de acción indígena entre las estrategias grupales y las individuales.

Finalmente quisiera ocuparme de la cuestión de la acumulación de riqueza con que, como vimos, algunos autores han asociado a los caciques. La obtención y conservación de bienes materiales parecería no ser una preocupación para Casimiro causando por lo menos desconcierto en el viajero inglés. Así, Musters observa como junto con los indios de Quintuhual “se jugaba en grande a los naipes entre algunos de la partida, y Casimiro e Hinchel trabajaban activamente en la construcción de monturas, que con no menos actividad se aprestaban a perder en el juego en cuanto las concluían” (Musters [1869-70]1997: 239). De manera similar, Musters nota que las raciones obtenidas, entre las que se contaban miles cabezas de ganado vacuno, rápidamente volvían a manos de los proveedores, ya que “los indios se ven tentados a desprenderse por una bagatela de sus bienes recién adquiridos [...]. De modo que los indios aprovechan poco” ([1869-70] 1997: 356-357). El viajero inglés también especulaba acerca de las raciones que recibiría Casimiro luego de varios años de no retirar su asignación anual, “que ascendía a 200 vacas, 100 yeguas y 500 ovejas y una

cantidad de ropa y de yerba". El viajero apreciaba que "obrando lealmente y con prudencia en esa visita, podía llegar a ser un cacique tan rico como poderoso" ([1869-70] 1997: 356). Sin embargo, según Musters, al arribar Casimiro a Patagones,

se instaló en el hotel [mientras que los otros indios acostumbraban a dormir y cocinar a la intemperie en los patios o corrales], alquiló la banda de música de la guarnición para que tocara mientras él almorzaba, y por dos días tuvo la puerta abierta para todos los que llegaran, acabando el día en grave estado de embriaguez. Cuando esta bacanal hubo concluido, se le entregó una cuenta que, mucho me temo, importaba casi la mitad de sus raciones. Eso lo serenó, y siguiendo mi consejo, dejó el hotel, cruzó el río y fue a Sauce Blanco a vigilar sus raciones y sus indios (Musters [1869-70] 1997: 359).

No podemos asociar una acumulación de riqueza con el cacicazgo de Casimiro. Su autoridad como líder indígena se fue configurando a partir de sus actuaciones como negociador y representante de un grupo frente a autoridades de los gobiernos argentino y chileno, frente a extranjeros, misioneros y viajeros, así como frente a otros grupos indígenas como los tehuelches del norte, los manzaneros y los salineros. Podríamos pensar que en él se combinaban una necesidad de los grupos indígenas de (inter)actuar en relación a *otro*, con una habilidad y experiencia para actuar como intermediario y los intereses personales de Casimiro. Podemos aplicar a este caso la observación de Bechis acerca de que "ciertos individuos construían las jefaturas a partir de las oportunidades creadas por los seguidores" (Bechis [1989] 2008: 265), o, más precisamente, creadas por las necesidades de un determinado momento. Hemos notado que para comerciar los indios parecerían no necesitar "representante", tanto en Isla Pavón, como entre ellos. Así, podemos incluir a Casimiro en la definición de *passeurs* que ha elaborado Gruzinski acerca de (comportamiento mestizo en el cual, en palabras de Gruzinski, se multiplican las astucias y habilidades, se movilizan las capacidades intelectuales y creadoras y se captan nociones y valores nuevos)

aquellos agentes sociales que, desde una posición a menudo liminal y a caballo entre dos culturas, favorecieron las transferencias y el diálogo entre universos aparentemente incompatibles, elaborando mediaciones muchas veces insólitas

y contribuyendo así a su articulación y a la permeabilización de sus fronteras (Ares Queija y Gruzinski 1997: 10).

De su desempeño podemos señalar los extensos movimientos a través de distantes regiones, el despliegue de estrategias de contacto, la actuación como mediador y representante, un hábil manejo de la información y el establecimiento de alianzas con autoridades criollas y con otros grupos indígenas. Luego del tratado de 1866, los nombramientos en los parlamentos indígenas de 1869-1870 y su presentación en Carmen de Patagones para cobrar las raciones, no volvemos a encontrar referencias a actividades políticas por parte de Casimiro. Según Entraigas (2000), murió en esos años. Queda pendiente un análisis acerca de las trayectorias que siguieron los caciques tehuelches que sucedieron a Casimiro, por ejemplo su hijo Papón, y de las relaciones con las autoridades de gobierno y la sociedad hispanocriolla en un contexto que se volvería cada vez más crítico para los indígenas.

El seguimiento de las acciones de Casimiro parece demostrar que este cacique no tenía un grupo de individuos que pudieran identificarse claramente como “sus seguidores”, más allá de los parientes más cercanos que habitaban su toldo, y su desempeño tenía lugar junto a los caciques y “sus indios”, destacándose en situaciones de encuentro con otros grupos. Teniendo en cuenta estas características, podemos plantear que el fundamento del cacicazgo de Casimiro residía en su actuación como agente de relaciones con el “exterior” representando a caciques tehuelches –y aún a Quintuhual, Foyel e Inacayal, en ocasión de reunirse con Sayhueque - y sus indios. Este espacio en que se despliegan sus actuaciones y la relación que lo vincula a otros caciques parece acercarse a las dinámicas formas de cacicazgo descritas para el siglo XVIII, en que identificamos una organización política en que actuaban juntamente más de un cacique, como vimos en el capítulo III.

En el análisis del liderazgo ejercido por Casimiro ha resultado una valiosa herramienta la propuesta de Nacuzzi (1998:108) de utilizar los términos que

aparecen en las fuentes a la manera de un “vocabulario de espera” que permita mantener despejado el “horizonte de las hipótesis”. Así, el término *cacique*, que he utilizado desde el comienzo para referirme a Casimiro, se ha ido llenando de contenido, a la manera de un cuenco vacío, a partir del análisis de las situaciones de encuentro, negociación e intercambio, permitiendo identificar una forma de liderazgo con características particulares. En este sentido, considero que definir a Casimiro como cacique sin realizar un análisis crítico acerca de esta designación, su aplicación entre los indios, sus alcances y limitaciones es aplicar el modelo de los blancos desde la óptica de sus intereses sin contemplar la dinámica realidad indígena, sus estrategias de relación, las transformaciones internas y los distintos niveles en que su organización social se veía comprometida.

Las características del cacicazgo de Casimiro reflejan la compleja realidad indígena de la segunda mitad del siglo XIX, que combinaba en su desarrollo los procesos de transformación internos con las exigencias de los estados-nación en formación, a lo que debemos sumar las particularidades propias de cada grupo y de cada uno de los personajes involucrados. Acerca de las transformaciones producidas al interior de las “sociedades indígenas” en contacto con “sociedades estatales”, hemos advertido, siguiendo a Bechis ([1989] 2008: 276), que podrían tratarse antes de una “apariencia para consumo exterior que una realidad en el medio interior”. Esta doble faceta que presentaría el cacicazgo resulta un interesante matiz para comprender por qué Casimiro era tan renombrado entre los blancos –y tal vez también frente a grupos indígenas más lejanos-, mientras que su posición entre los indios de su agrupación parece tan lábil. De todas maneras, como plantea Nacuzzi (2008), es imposible pensar que las influencias externas no habría tenido consecuencias en las configuraciones sociales internas.

Las jefaturas duales en el siglo XIX

El análisis de las características del cacicazgo de Casimiro sugiere la persistencia en el siglo XIX de aspectos identificados para las jefaturas del siglo XVIII. Esta “sospecha”, acerca de la presencia de “jefaturas duales” (Nacuzzi 1998) que habíamos encontrado con frecuencia para el siglo XVIII y sobre cuya desaparición o transformación los autores nos han advertido, se vio incrementada a partir de ciertas referencias acerca de este período que me han llamado la atención. Así, he mencionado a Orkeke y su hermano Tankelow que, además, cuentan con la actuación de Casimiro. En cuanto a los caciques hermanos Orkeke y Tankelow, Musters, como vimos, describe que los indios más importantes eran “Orkeke, el cacique actual, y su hermano Tankelow, que poseía el número de caballos más considerable” (Musters [1869-70] 1997: 90) y entre sus funciones detalla que “era cosa entendida que, en casos de orgía general, él [Orkeke] o su hermano Tankelow debían conservarse serenos para proteger a sus familias” ([1869-70] 1997: 53). A lo largo del periplo encontramos a Tankelow desempeñándose en distintas situaciones. Entre ellas, el cacique propone una tregua luego de los enfrentamientos surgidos entre los grupos a partir de la muerte de Cuastro (Musters [1869-70] 1997: 106-107), forma parte de una partida exploradora para contactar a los indios del norte (Musters [1869-70] 1997: 132) y es enviado como mensajero a los indios manzaneros (Musters [1869-70] 1997: 224).

A partir de estos datos, podemos preguntarnos ¿puede asociarse el cacique Tankelow a la figura del “cacique de paz” descrita por Nacuzzi (1998: 173)? Por el momento solo puedo formular esta cuestión que para su tratamiento requerirá un mayor número de fuentes que permita conocer con más detalle el funcionamiento de estos cacicazgos. Tankelow parece ocuparse de las relaciones del grupo con el “exterior”, sin embargo, para las relaciones con un *otro* aún más lejano, como las autoridades argentinas y extranjeros como Musters, los caciques recurrirían a Casimiro. Así, vimos que a través de Casimiro, Musters logró el permiso de Orkeke para “acompañar a esos indios en su viaje” (Musters [1869-70] 1997: 52). De manera similar, durante los años anteriores al viaje de Musters, encontramos que Casimiro

habría asumido el manejo de la relación con los representantes chilenos y argentinos de Punta Arenas e Isla Pavón, respectivamente, y con marinos y misioneros de otras nacionalidades, mientras que los grupos indígenas contaban con sus propios caciques. Respecto de estos caciques también encontramos menciones que podrían hacer referencia a cacicazgos duales. Así, como vimos, Gardiner refiere que los patagones estaban acampados “bajo el mando de dos jefes, Watchee y Choila” (Schmid 24). Si bien es un indicio muy débil, también Stirling menciona la visita de tribus del norte y del sur con no menos de cuatrocientos indios, “siendo Gemoki, hijo de as-caik, el jefe supremo de los indios del sur”, quien se acercó a los misioneros junto con Casimiro y un cacique del norte, mientras que “un sobrino de Casimiro, segundo de Gemoki, había quedado a cargo del grueso de la gente” (Schmid 144-146). Si, como detallamos más arriba, Gemoki era sobrino de Casimiro y el “otro” cacique también lo era, podemos conjeturar que los jefes del sur podrían ser hermanos o primos entre sí.

En el relato de Musters también encontramos otras menciones que parecen remitir a cacicazgos duales, referidas en ocasión de arribar a un paraje cercano a Patagones donde el viajero encuentra a “las partidas al mando de Teneforo, Patricio, Antonio y otros caciquillos”. Según explicación de Jackechan, “los primeros toldos eran de los indios pampas al mando de Tenóforo y de Champayo, el primero de los cuales estaba ausente en Patagones gestionando su ración de animales”. Estos indios eran “pampas puros, y frecuentemente se les llama Kerekinches (Quirquincho, nota del autor), o armadillos, por una razón que no conozco” y “los toldos restantes pertenecían a los indios que estaban al mando de Antonio y Patricio, partida compuesta de tehuelches y de pampas mezclados”. Ambos campamentos estaban a corta distancia entre sí separados por “un arroyo tortuoso, oculto en algunas partes por cañas de altura extraordinaria” ([1869-70] 1997: 313-314).

Otras referencias sugerentes encontramos en trabajos de otros autores. Al respecto, Bechis ([1989] 2008), al analizar la cuestión de la sucesión de los liderazgos en el siglo XIX, menciona casos de “sucesión adélfica o de hermanos”, pero también,

“otros casos como el de Calfucurá y su hermano Reuqué Curá y anteriormente unos hermanos huilliches valdivianos establecidos en Salinas Grandes a principios de siglo”. Estos hermanos “ocupan contemporáneamente territorios contiguos siendo cada uno cacique en su territorio con el reconocimiento de uno de ellos como conductor de las relaciones exteriores”. Una vez más encontramos una referencia a la designación de uno de los caciques como encargado de las relaciones con los otros grupos. Sobre este estudio de los casos de sucesión adélfica de los cacicazgos, Nacuzzi (2008) observa que el planteo podría aportar a la tesis de que “las jefaturas hayan podido estar en manos de hermanos o primo hermanos de manera compartida”.

Por otro lado, Ratto (2003: 5-6) señala que una parcialidad indígena, arribada a las pampas desde Chile en la década de 1820 junto con los realistas chilenos Pincheira, “no tenía una jefatura única y centralizada sino que era gobernada por un conjunto de 6 caciques entre los cuales se distinguían dos: Cañuquir y Rondeau”. La autora detalla que luego y “debido a la necesidad de centralizar en un solo cacique el curso de las negociaciones, se nombró al primero de ellos como representante de la parcialidad para ajustar las paces”. Para esta época, el ex cautivo Avendaño (Hux [1834-1874]1999: 61) relata que en 1831 se habían separado “los caciques hermanos Llanquelén y Calfulén con 200 indios” presentándose al gobierno de Buenos Aires como “aliados y auxiliares de la frontera”, Ante la aparición de estos datos, que no fueron expresamente buscados para este tema, presumo que una nueva lectura aún de fuentes ya conocidas revelará más información acerca de posibles jefaturas duales.

Como adelantamos en el capítulo anterior, los diarios de García referidos a las expediciones a las Salinas y a la Sierra de la Ventana ([1810] 2002 y [1822] 2002, respectivamente) describen las actuaciones de los caciques con que los expedicionarios tuvieron que negociar y en ellas puede distinguirse el desempeño de pares de caciques y caciques hermanos que actúan conjuntamente. Así, ante la expedición de 1810 se presentaron los hermanos Epumer, Victoriano y Quinteleu como un bloque a favor de la paz y de celebrar tratados. La expedición de 1822 contó con la valiosa ayuda de Antiguan como baqueano, guía y mediador frente a otros

indios. Este cacique acompañó a García hasta la Sierra de la Ventana en donde estaban sus tolderías y donde había permanecido su hermano, el cacique Huilletrur. A lo largo de estas tratativas, García distingue entre todos los caciques y sus indios, a los dos caciques principales, Lincon y Avouné. Éstos actúan conjuntamente enviando chasques, expresando su aprobación a la comitiva y poniéndose a la cabeza en la ceremonia de celebración del parlamento. Aquí, sin embargo, terminan enfrentados por la cuestión de incluir o no a los ranqueles en estas paces, aunque, como mencioné, este conflicto podría estar expresando una oposición entre ambos caciques en cuanto al lugar que ocupaban en la configuración del diagrama de los líderes políticos entre los indios.

En este sentido, la actuación conjunta de los dos caciques parecería ser parte de una alianza entre grupos para enfrentarse a un *otro*. La serie de acuerdos que posibilitaron estas negociaciones contaba además con la presencia del cacique Cayupilqui en Buenos Aires. Si, como afirma Hux (2003: 57), Cayupilqui, Avouné, Antiguan y Huillitruz (Huilletrur) eran hijos del cacique Lorenzo Calpisqui, eran también hermanos entre ellos –dato que se corrobora con la información proporcionada por García para Antiguan y Huilletrur. Aún sin saber con certeza si Cayupilqui y Avouné eran hermanos, es muy probable que si no lo eran, estuvieran cercanamente emparentados (primos), teniendo en cuenta que el nombre Cayupilqui era también el del cacique hermano de Lorenzo Calpisqui. De esta manera, podemos plantear la posibilidad de estar nuevamente ante la estrategia de enviar a uno de los caciques hermanos a negociar con el *otro* (a Buenos Aires, en este caso), mientras que el otro cacique permanecería en los toldos. Resulta necesario contar con mayor cantidad de datos para poder vislumbrar el modo de funcionamiento de estas jefaturas, en las que además, en este caso, parecen estar vinculados entre sí dos pares de hermanos caciques, entre los cuales Cayupilqui y Avouné parecerían tener una mayor jerarquía que Antiguan y Huilletrur.

Estas citas parecerían mostrar la presencia de formas de cacicazgos duales en el siglo XIX, si bien esto no quiere decir que no hayan tenido lugar transformaciones en

este ámbito. Con respecto a los cambios en los cacicazgos del siglo XIX relacionados con el hecho de que los blancos hayan preferido y promocionado *un* cacique para negociar y las transformaciones en la organización de los grupos indígenas, debemos considerar que esto no significa necesariamente que formas características de organización políticas acerca de las cuales encontramos referencias para el siglo XVIII hayan desaparecido. En este sentido, en cuanto a la cuestión de los procesos de “tribalización” de sociedades indígenas en contacto con sociedades estatales, resulta difícil identificar una tendencia hacia la “simplificación” o hacia la “complejización” (Bechis [1989] 2008, Nacuzzi 2008). Para profundizar la comprensión de este fenómeno que apenas he esbozado aquí resulta necesario la consulta a nuevas fuentes, la atenta relectura de conocidos textos y una disposición a rever conceptos ya asumidos como válidos.

CAPÍTULO VII

Sistemas de representación, formas de memoria indígena y expresiones acerca de la relación con los cristianos

Las experiencias de encuentro, amistad y enfrentamiento con los blancos en el marco del proceso de relacionamiento que hemos analizado en los capítulos anteriores se vieron reflejadas en los sistemas de representación y las manifestaciones de la memoria indígena. Dedicaremos este capítulo a la cuestión de las distintas formas en que se representaban las experiencias de contacto con los blancos y cómo se organizaban y manifestaban los recuerdos entre grupos indígenas de la Patagonia en el siglo XIX. En este proceso estaría jugando también un importante rol una cierta perspectiva de futuro. El análisis de estas manifestaciones requiere remitirnos, por un lado, a la *visión* indígena y, por el otro, considerar el plano de los procesos de relaciones entre indios y blancos. Podemos pensar, entonces, que presentarían particularidades propias de una experiencia específica de contacto y de un posicionamiento en el proceso de relación. Como ya ha señalado Halbwachs (1925, [1950] 1968), la reconstrucción de los recuerdos es llevada a cabo por un grupo a partir de los imperativos de un momento presente y se trata de un fenómeno social o colectivo, aún cuando los hechos rememorados se refieran a sujetos individuales. Así, el campo de la memoria se liga a los procesos de reafirmación de la identidad individual y grupal. Siguiendo a Brow (1990), los procesos de conformación de los grupos operan a partir de lo que él denomina “comunalización” y la elaboración de sentidos de pertenencia, basados en la idea de un pasado común y hasta un origen compartido, con que puedan identificarse los miembros de una “comunidad”. Como plantea Kosellek (1993), esta reconstrucción de los hechos históricos está vinculada al “horizonte de expectativas”, influyendo cómo se percibe el futuro y qué se espera de él en la selección de hechos y la forma de representación del pasado.

Estas vivencias comunes podían ser expresadas en distintas circunstancias y de diversas maneras, a través de marcas y “seres sobrenaturales” que se manifestaban en el paisaje, de discursos y relatos y de rituales llevados a cabo en determinados momentos clave. Así, la experiencia indígena respecto del complejo proceso de intercambios, adaptación y transformaciones en el marco de determinadas relaciones de fuerza se manifestaría en distintos tipos de expresiones. De manera similar a lo planteado en los capítulos anteriores, especialmente en el IV y el V, acerca de los nombres, categorías socioculturales y definiciones indígenas referidos a los cristianos, podemos pensar que este tipo de manifestaciones, con una importante carga emotiva y sometidas a “determinados procedimientos de resignificación”, operarían como un “ordenador cultural” (Martínez C. 1995) otorgando sentido a una realidad presente, dando cuenta de situaciones conflictivas y brindando elementos para operar sobre ellas. Una vez más, el concepto de “mirada étnica” elaborado por Martínez C. (1995) ha resultado muy útil a la hora de analizar estas expresiones que remiten a los procesos de construcción de la identidad propia y de los *otros*. Como mencionamos, con las situaciones de encuentro surgirían formas sociales y categorías para referirse al *otro* según pautas de clasificación y jerarquización acerca de las relaciones entre ambos grupos (Martínez C. 1995: 34-35).

Este capítulo está dedicado a analizar ciertas formas de ver y representar al *otro* a través de las marcas del paisaje, los discursos y relatos y los rituales. He focalizado la atención en la manera en que las creencias y los espacios rituales de expresión se hacían presentes en las interacciones sociales. Las distintas expresiones surgían en los momentos de encuentro entre indios y cristianos, acerca de los cuales hemos analizado diversas situaciones en los capítulos anteriores. En este sentido, en las páginas que siguen retomaremos episodios ya descriptos para enfocarlos desde una nueva perspectiva.

Marcas en el territorio: las entidades del paisaje y la acción social

Los grupos indígenas patagónicos recorrían un vasto territorio siguiendo numerosas rutas vinculadas a la explotación de recursos, los intercambios, los encuentros con otros grupos étnicos y las visitas a los enclaves de colonización blancos. Los traslados realizados en la época del año más adecuada y aprovechando las riquezas de cada lugar eran posibles gracias al profundo conocimiento del paisaje, de las rutas y de los paraderos (Nacuzzi 1991 y Nacuzzi y Pérez de Micou 1994). Los itinerarios estaban definidos por las condiciones de la geografía y por la disponibilidad de recursos. Estos eran identificados y aprovechados en cada sitio constituyéndose la ruta en sí “en un territorio de explotación” (Nacuzzi y Pérez de Micou 1994: 101). Los recorridos cumplían la función de “ser un eje organizador” (Norberg-Schulz 1975 en Nacuzzi y Pérez de Micou 1994: 94) —en cuanto a la explotación de recursos pero también con respecto a las relaciones entre los grupos.

Junto a los numerosos y variados recursos vegetales, minerales y animales, los indios identificaban otros componentes en el paisaje a los que recurrían para procurar favorecer las distintas empresas. Se trataba de una serie de entidades con quienes podían tomar contacto. Estos seres se manifestarían a través de hitos y marcas en la geografía y, según la visión indígena, eran parte de los hechos de la vida social a través de presagios, recordatorios, males causados o beneficios otorgados. La evocación de estos seres sería necesaria tanto para llevar a cabo las actividades habituales (cazar, comer, beber, fumar, viajar) como ante situaciones especiales (peligro, aparición de enfermedades, encuentro con otros grupos). Podemos pensar que la realización de estas actividades incluía la participación de estos seres que formaban parte activa del entorno y a quienes los indios saludaban respetuosamente, pedían favores y procuraban conjurar. A lo largo de los recorridos y en los diversos asentamientos los indios encontrarían estas entidades que presagiaban acerca de

acontecimientos venideros o influenciaban en las distintas empresas como la caza, la obtención de recursos preciados, evitar las enfermedades o establecer alianzas entre los grupos. Para abordar este fenómeno ha resultado sugerente el estudio de Descola (2004) sobre comunidades amazónicas actuales. El autor observa que manifestaciones similares a las mencionadas son caracterizadas como dotadas de un “principio espiritual propio”, conciencia reflexiva, intencionalidad, capacidad para comunicarse, experimentar emociones y establecer relaciones “de protección, de seducción, de hostilidad, de alianza o de intercambio de servicios” (Descola 2004: 31).

Estos seres, que nosotros denominamos “sobrenaturales”, podrían causar tanto desgracias como hechos afortunados; aparentemente podían ser invocados, conjurados y merecían un trato especial. En cuanto a la cuestión de la mirada “occidental” sobre estos fenómenos y la vivencia indígena, Bernand (2008) realiza una interesante observación. La autora llama la atención acerca de la utilización del término “dioses” para referirse a este tipo de entidades y advierte lo inapropiado que resulta para “reconstruir lo que podemos llamar la ‘relación mágica con el cosmos y los espacios terrestres’” e integrar los ritos, creencias y cultos que atañen a “los astros, los ríos, el mar, las estrellas, los bosques, las piedras, los juegos de luz, los sitios a partir de los cuales los ancestros de tal pueblo o de tal ayllu emergieron y se asentaron para procrear y proteger a su descendencia”. Así, debemos considerar que la información de que disponemos para acceder al conocimiento de estos seres ha pasado por el tamiz del sesgo del discurso indígena pronunciado frente al blanco, el registro que éste efectuó de aquel y la limitación de nuestros propios conceptos. Utilizaré los términos que aparecen en las fuentes, procurando, a partir de los ejemplos y de las acciones concretas suscitadas en torno a estos fenómenos, dar cuenta de esa dimensión “mágica” de la relación con el entorno, más a partir de sus efectos y campos de acción que de una definición previa.

Los viajeros y exploradores han dedicado, en mayor o menor medida, su atención al tema de la religión indígena, proporcionando datos que resultan útiles

para reconstruir esta dimensión “mágica” del territorio, en donde se inscriben muchas de las expresiones a que nos referiremos. En particular, nos interesa la cuestión de la participación de este ámbito sobrenatural en los hechos sociales, aunque también nos referiremos de manera general al tema de las entidades del paisaje para una mejor comprensión de su funcionamiento desde la visión indígena. De esta manera, con respecto a las creencias de los indios que identificó como “araucanos, puelches y patagones” y pudo conocer durante su visita al Fuerte del Carmen de Patagones, d’Orbigny ([1828-29]1999: 315-316) refiere de manera general que “el mismo ser superior hace el bien y el mal al mismo tiempo” y además los indios “creen en una multitud de seres malignos que temen mucho”. También el viajero inglés George Musters observó acerca de los tehuelches o patagones que sus actos estaban impulsados por la creencia en “muchos espíritus malignos, o demonios, activos y perversos, cuyo jefe está siempre en acecho para hacer daño” ([1869-70] 1997: 213). Por esto surgirían numerosos “conjuros” e “invocaciones” descritos en las fuentes que “tienden a impedir que ese genio del mal no contraríe sus deseos; por eso no salen por la mañana de sus tiendas sin antes de arrojar algo de agua al aire para que la jornada sea feliz, y realizan ceremonias por la menor cosa” (d’Orbigny [1828-29]1999: 311). Las explicaciones de los viajeros suelen hacer hincapié en el costado “maléfico” de las entidades, pero veremos que su campo de acción abarcaría tanto enfermedades y perjuicios como ayudas, beneficios y buenos augurios.

Estos seres estarían ubicados en determinados lugares físicos de los campamentos, del cuerpo y de los paisajes. Describiendo “maneras y costumbres de los tehuelches”, Musters comenta que en los campamentos tendrían su lugar “en la parte trasera exterior del toldo, donde acecha la oportunidad de molestar a los ocupantes”. El viajero inglés agrega que “se supone que ese demonio familiar se introduce en las diferentes partes del cuerpo de la gente y causa enfermedades para cuya curación se apela al doctor” (Musters [1869-70] 1997: 213 y 214). De manera similar, tal vez demasiado similar, d’Orbigny menciona que estos seres podían “tomar posesión del cuerpo” causando enfermedades y los “adivinos” serían los

encargados de “arrojarlos del cuerpo” ([1828-29]1999: 316). Entre los manzaneros, según relata Moreno, también podrían estar ocultos en los toldos, que, antes de una celebración, fueron apaleados para ahuyentarlos, además de *lanzearlos* “tirando golpes al aire, a cual más fuerte” con el mismo fin ([1876-77] 1997: 130). Para el siglo anterior, encontramos una mención a un ritual, que podría estar vinculado con éste, en una descripción de Sánchez Labrador ([1772] 1936: 74) acerca de un conjuro nocturno, que consistía en apalear el toldo para espantar al demonio que podía hacer daño.

Fuera de los campamentos, estas entidades habrían habitado “en viviendas subterráneas, debajo de ciertos bosques y ríos, y de ciertas rocas de forma particular”, pero su poder se limitaría a las regiones contiguas a sus viviendas (Musters [1869-70] 1997: 214). Al respecto, en el siglo anterior, el jesuita inglés Tomás Falkner también mencionaba aspectos de la geografía como lugares donde habitaban los “dioses”, según los indios norpatagónicos y de origen araucano, al afirmar que ellos “se imaginan que cada uno de estos dioses tienen su morada aparte, en vastas cavernas subterráneas, bajo de algún lago, cerro y otra cosa” (Falkner [1774] 2003: 187).

Los indios habrían dispensado un trato especial a estas entidades, como por ejemplo un saludo “poniéndose la mano en la cabeza y murmurando una fórmula de encantamiento; [...] de esa manera procuraban congraciarse a los espíritus de aquellos lugares, que pasaban por ser espíritus de miembros fallecidos de la congregación” (Musters [1869-70] 1997: 214). Si bien esta mención no es del todo clara, podríamos pensar en cierta relación entre marcas en el paisaje que remitían a espíritus del lugar y a los antepasados. Una referencia del siglo anterior también podría estar relacionada con esta vinculación entre las formas de la geografía —en este caso, las cuevas— y los antepasados. Al respecto, Falkner describe que los “muluches y puelches” se “hacen la ilusión de que algunos de ellos después de muertos han de volver a estas cuevas misteriosas”. Otro testimonio recogido hacia mediados del siglo XX de Pablo Paillalef, oriundo de la provincia de Neuquén, se refiere a que las piedras, vinculadas a los antecesores y a personajes míticos, habrían tenido la misión

de “proteger los campos de toda acción malévola” y podrían actuar “por propia determinación” cambiando de lugar, volviéndose invisibles, trayendo buena suerte o desgracias (Alvarez 1964: 291-294). No he encontrado otras referencias al respecto, por lo que dejo esta idea planteada a la espera de nuevas referencias en las fuentes que puedan esclarecerla.

Otros tipos de “saludo” podían incluir “convidar” con comida, bebida y bocanadas de humo a los “espíritus”. Así, el suizo Jorge Claraz, relatando su viaje por la región norpatagónica que partió de Carmen de Patagones junto a baqueanos que serían tehuelches del norte y del sur, observa que los indios fumaban “después de haber ofrendado algunas bocanadas a su dios” ([1865-66] 1988: 88), “saludan a Tschaptschoa como a la montaña más alta [en la zona limítrofe entre las actuales provincias de Río Negro y Chubut] y le ofrecen algo de su comida y bebida” (Claraz [1865-66] 1988: 78) y, al arribar a la zona de Bajo del Gualichu –lugar que describiremos más adelante-, “los indios dieron al Gualichu un poco del charqui” (Claraz [1865-66] 1988: 47). De manera similar, Moreno describe cómo entre los manzaneros, las piedras, los animales víctimas de los sacrificios propiciatorios y las lanzas habrían recibido aguardiente y alimentos al celebrarse ceremonias propiciatorias (Moreno [1876-77] 1997: 19).

Los viajeros también mencionan el saludo a la luna en creciente o nueva. Según relata Musters, luego de una cacería, el viajero señaló la luna en creciente al cacique Orkeke y a otros indios, mientras ellos la “saludaban llevando sus manos a la cabeza, y al mismo tiempo musitaban algunas palabras ininteligibles” ([1869-70] 1997: 80). Musters agrega que los tehuelches “saluda[n] la luna nueva con un ademán respetuoso acompañado de unas palabras murmuradas en voz baja, que nunca pude alcanzar a oír” y distingue que los pampas y araucanos adorarían al sol (Musters [1869-70] 1997: 212). También Claraz refiere los rezos “rogando que les sea más benévola que la anterior, o tan benévola como aquella” ([1865-66] 1988: 136). Respecto de la veneración a estos cuerpos celestes, Casamiquela señala que en las creencias de tehuelches septentrionales y meridionales “tanto la pareja sol-luna [...]

como el sol y la luna separadamente, juegan importante papel” (1988: 80). En el siglo anterior el jesuita José Sánchez Labrador notaba que cuando ven “la luna en su plenitud de luz todas estas naciones [identificadas como pampas, puelches y patagones] se alegran con exceso. Hacen muchos meneos de manos y visajes, pidiéndole al mismo tiempo fuerzas, como que tiene virtud para dárselas” ([1772] 1936: 65-66). Sánchez Labrador también menciona que los indios del norte “solamente al sol reconocen por ser superior, atribuyéndole los buenos efectos y las prosperidades. Al sol piden vida larga, salud y felicidad” ([1772] 1936: 65). En cuanto a la ubicación espacial en relación a los puntos cardinales, numerosas menciones indicarían la preferencia por la orientación hacia el este, por ejemplo en la disposición de los muertos en el momento de enterrarlos (Musters [1869-70] 1997: 211) o en la colocación de los toldos “a fin de que se pueda, todas las mañanas, arrojar un poco de agua hacia el sol levante, para conjurar el espíritu maligno o *gualichu*” (d’ Orbigny [1828-29] 1999: 299 y 303).

Casamiquela (1988) ha presentado una descripción de parte importante de la multiplicidad de estas manifestaciones, su caracterización y significados, distintos nombres con que aparecerían mencionadas, lugares en que se habrían presentado y ceremonias celebradas para conjurarlas. Uno de estos puntos habría estado ubicado al sur de la actual provincia de Río Negro en la orilla de una pequeña laguna donde se vería un montón de leña seca debajo de la cual “yacía” una piedra que habría sido una vieja, dueña de los campos y de los animales. Según Claraz, los indios le colocaban ramas secas acercándose con respeto y le rogaban que “los proteja cuando están a caballo y que les dé carne gorda de sus campos” ([1865-66] 1988: 66-67). Acerca de la cuestión de “espíritus” *dueños* de animales, vegetales y minerales, Bernand (2008) menciona la creencia andina y amazónica “según la cual todos los animales tienen un dueño a quien hay que solicitar permiso para cazarlos” y aclara que “No existe para la concepción amerindia un espacio vacío o virgen: todo tiene un dueño y es necesario convencerlo y desagraviarlo para poder subsistir.

Otro sitio venerado sería el que describe Claraz con el nombre de Bajo del Gualichu al noreste de la actual provincia de Río Negro –mencionado más arriba–, una suave cadena de terrazas escalonadas y piedras areniscas sueltas o que sobresalían debajo de las cuales “los indios colocaban antes sus ofrendas; pero ahora la capa ha caído. Sin embargo, ellos siguen ofrendando en ese lugar” (Claraz [1865-66] 1988: 47). También un paraje al norte de la actual provincia de Chubut que recibiría el nombre de Bajada del Diablo o Subida del Diablo (según el sentido de circulación), “un descenso brusco, rocoso y estrecho”, sería un lugar destinado a propiciar el gualichu: “había allí un monte (algarrobo o especie afín) aislado que era el centro del culto [...] [además] en las cercanías existían manifestaciones de arte rupestre”, que serían producto de actividades destinadas a ofrendar al gualicho (Casamiquela 1987: 103-104). Harrington (1968) describe la presencia en ese mismo lugar de un árbol casi desprovisto de hojas con unos trapitos de colores colgando y además “un cigarrillo, una caja de fósforos vacía, un tarro vacío [...] que debió contener tabaco brasileño, tres o cuatro flecos incoloros, sin duda de poncho, y muy poco más”. El autor relaciona este árbol con menciones de otros investigadores y viajeros respecto del “árbol sagrado” o “árbol del gualichu” (Harrington 1968: 359). Así, por ejemplo, siguiendo la travesía desde Patagones hacia el río Colorado, d’Orbigny visitó el “árbol sagrado del Gualichu” que recibiría de los indios desde cintas de lana, hilos de color, crin de caballo, tabaco, papel para hacer cigarrillos, baratijas hasta mantas, ponchos y caballos degollados en sacrificio (d’Orbigny [1828-29]1999: 388-389).

Las distintas fuentes suelen coincidir con la idea de que “los indios descubren la deidad en todas las cosas extrañas, en los cerros y en los árboles; pero también donde hay peligro, como en las travesías” (Claraz [1865-66] 1988: 78). Así, por ejemplo, según el perito Moreno causarían temor el agua de un pozo en las cercanías de *Shehuén* (centro de la actual provincia de Santa Cruz) que hervía, era venenosa y estaba habitada por un espíritu maligno que no deseaba ser molestado ([1876-77] 1997: 252-253) o los troncos que “tienen agujeros formados por el desprendimiento

de los nudos; [...] [pues] son los ojos del espíritu malo” ([1876-77] 1997: 372). El perito también menciona que había oído de los indios acerca de construcciones análogas a los dolmenes habitados por “espíritus maléficos, perturbadores de su sueño, cuando la noche los toma en sus inmediaciones y los obliga a esperar allí la claridad del día” ([1876-77] 1997: 158) o sobre los “walichus del lago” [Lago Argentino en la actual provincia de Santa Cruz] de los cuales “uno, imponente, inmensamente grande, va y viene en sus aguas, dominándolas, viaja continuamente, jamás desaparece y alborota sus aguas cuando van hombres a beberlas” ([1876-77] 1997: 376). Ciertos animales del lugar también habrían estado vinculados a poderes singulares y habrían advertido, anunciado o causado males como, por ejemplo, entre los tehuelches, la chotacabras (nombre común de diversas aves insectívoras, con un gran pico) a través de su grito anunciaría enfermedad o muerte, un lagarto achatado como un sapo que dejaría mancos a los caballos por algún medio misterioso o un guanaco de dos cabezas que existiría en el sur cuya aparición presagiaría enfermedad (Musters [1869-70] 1997: 216). También el explorador Lista relata que para los tehuelches “el chirrido estridente del mochuelo, la aparición fortuita de un reptil, el aullido del perro, son signos de desgracia siempre inmediata” (1894: 38).

Asimismo frente a un desafío como el que representarían las aguas de un mar embravecido o de un profundo río también podían ser conjurados los seres del lugar. Así, por ejemplo, Doroteo Mendoza, a quien ya hemos mencionado vinculado a las actividades en isla Pavón y junto a Casimiro, observó que frente a un mar tempestuoso y marea alta los tehuelches “se acercaban a la orilla y cantaban todos a la vez”. Al respecto, el mencionado cacique habría explicado que “era una especie de oración al Supremo creador, para que mandase a los becerros marinos y demás anfibios, que ellos creen dominan al mar, que no le permitiese avanzar en la tierra e inundarla” (Mendoza [1865-66] 1965: 61). Según Vignati (1962) este “saludo” estaría relacionado con un relato mítico conocido a través de Lehmann-Nitsche sobre dos hermanas muertas en el mar y transformadas en animales marinos.

En cuanto a los ríos, el enfrentarse a la corriente de agua y a la necesidad de cruzarla habría constituido una circunstancia que entrañaba inseguridad y peligro – situación frente a la que, en algunas ocasiones, los indios parecen haber buscado invocar el auxilio de las fuerzas del lugar. Así es como al tener que cruzar el río Coyle al sur de la actual provincia de Santa Cruz que estaba muy crecido, un indio viejo le habría preguntado al pastor anglicano Teófilo Schmid si “no tenía algo para arrojar a la corriente y la hiciera bajar” ([1858-65] 1964: 50). Aparentemente podría tratarse de un fenómeno similar el descrito por el cautivo norteamericano Benjamin Bourne al cruzar el río Santa Cruz. Según el joven cautivo, entre los preparativos que habrían incluido botes, remos, caballos, bridas, una mujer “fue colocada en el castillo de proa con el propósito de cantar, para asegurar la buena suerte” ([1849] 1998: 122). Si bien no queda claro cómo Bourne llegó a la conclusión de que el canto era para la suerte, la posible relación con el tema planteado merecería ser tomada en cuenta. Muchos kilómetros más al norte d’Orbigny había notado que en los ríos los indios sacrificaban caballos –“la ofrenda más preciosa”- “porque se los teme, estando obligados a pasarlos continuamente y desafiarlos, a la vez, por su corriente y su profundidad” ([1828-29]1999: 389).

Si bien se trata de unas pocas menciones, estas citas podrían estar indicando una diferencia en cuanto a la calidad y la cantidad de las “ofrendas” de cada grupo. Podríamos pensar en una cantidad mayor y en objetos más “importantes” en los grupos del norte; esto podría estar relacionado con su más fácil acceso al ganado y al circuito de intercambio de bienes,

La acción de estos “espíritus” se vería reflejada en hechos posteriores o en el resultado de las distintas empresas. Así, el cacique Hinchel, en una cabalgata junto a Musters, habría “saludado” a una roca particularmente puntiaguda en el camino – cosa que el viajero inglés imitó, lo que “pareció llenarle de satisfacción” al cacique- y, más tarde, al encontrar una salina con buena sal, “que hacía mucha falta entonces, Hinchel me explicó que el espíritu de ese lugar era lo que nos había llevado allí” (Musters [1869-70] 1997: 215). Sobre distintos hitos reverenciados o sagrados

circularían historias de prodigios y de sacrilegios y desgracias. Entre estos seres podemos encontrar diversos tipos de rocas, como indicarían numerosas referencias que describen desde pequeñas piedras hasta grandes peñones. Por ejemplo, Lista señala, entre los tehuelches, a las piedras como elemento poderoso que habría sido utilizado por los “brujos” (1894: 37). Schmid describe cómo al arribar al campamento en la margen norte del río Gallegos “los hombres más prominentes de la tribu” visitaron a los religiosos y les habrían expresado su alegría y amistad. A las reconvenções del padre acerca de dejar de “pelearse y matarse como suelen hacer” habrían mostrado entusiasmo y Casimiro y Gemôki “llegaron al extremo de quemar, romper o destruir completamente una cantidad de sortilegios que esta gente, ignorante y supersticiosa, cree dotados del poder de matar”. Entre tales objetos, Schmid menciona “trozos de una suciedad cualquiera, adherida a algunos pelos de guanaco o a una tira de franela, una chuchería de lata o de bronce, o bien una piedra con un agujero, en el que se ocultaba algún ‘veneno’”. Según el misionero los dos caciques “desde ese momento, serían buenos amigos, pues hasta entonces ambos se acusaban mutuamente de haber embrujado a sus respectivos familiares, causándoles la muerte; pero todo se daba ahora por terminado, destruyendo el uno de los ‘terribles’ instrumentos del otro” ([1858-65] 1964: 47 y 48).

El naturalista Clemente Onelli, colaborador del perito Moreno a principios del siglo XX detalló que los tehuelches creían que con una piedra podría dañarse y hasta matar a un enemigo ([1904] 1998: 74). También, según el testimonio recogido hacia mediados del siglo XX de Pablo Paillalef, oriundo de la provincia de Neuquén, las piedras, vinculadas a los antecesores y a personajes míticos, habrían tenido la misión de “proteger los campos de toda acción malévolá” y podrían actuar “por propia determinación” cambiando de lugar, volviéndose invisibles, trayendo buena suerte o desgracias (Alvarez 1964: 291-294).

Otra referencia acerca de una invocación de seres del lugar ante una situación conflictiva, encontramos con motivo del viaje de Moreno a las tolderías de Sayhueque en 1875 y su intención de recorrer los campos. En efecto, en un contexto

de recelo por pretender Moreno transitar caminos vedados a los blancos, el cacique manzanero lo habría amenazado con “los *utralalves* o monstruos que se ocultan en las sierras; con los *anchimalleguen* o *walichus* enanos que viven en las cuevas y con el *tralcan* o trueno del Tronador”. El cacique habría manifestado al viajero que si mentía “el *tralcan* enviaría sus rayos y las lluvias” para darle muerte, y que “los pigmeos me arrojarían flechas y piedras para herirme” ([1876-77] 1997: 23). Aquí los seres poderosos del paisaje habrían sido invocados ante la situación de peligro que representaba la presencia de los blancos y sus intenciones de reconocer el territorio. Podríamos pensar que, a través de las advertencias y amenazas, expresaban el conocimiento de los indios acerca de los intereses de los cristianos, su rechazo a estos avances y la voluntad de repelerlos.

Finalmente, una atención especial merece un fenómeno sumamente interesante que no he abordado aquí pero que es obligado mencionar entre las formas de la geografía que remitirían a fuerzas especiales y tendrían el poder de vincularlas con los hombres: me refiero a las temidas y reverenciadas “cuevas salamancas” ubicadas en distintos sitios, por ejemplo Anecón Grande en la actual provincia de Río Negro, lago Lácar, Aucapán y Chos Malal en la actual provincia de Neuquén que son mencionadas en diversas leyendas (Fernández 1995). En esos lugares, según los informes de Paillalef, se aprenderían los oficios dando en pago a uno de sus seres queridos o uno de los mejores caballos, pero sobre estas cosas “la gente guarda el mayor secreto” (Alvarez 1962: 635-637).

Las trayectorias sociales y las marcas en el paisaje

Así como en el paisaje se encontrarían los “seres sobrenaturales” manifestados en ciertos hitos y lugares, también podrían verse las marcas dejadas por los hombres en los distintos momentos de su historia, tanto a nivel individual como social. El espacio donde tenían lugar los hechos trascendentales en la vida las personas, luego se convertiría en marca recordatoria, que también podía ser reverenciada. Por

ejemplo, son conocidos los túmulos de piedras elevados sobre los enterramientos. Así, Musters describe cómo al morir un tehuelche cargaban el cadáver “unos cuantos parientes para ir a enterrarlo sentado y con la cara al naciente, levantándose luego, en ese lugar, un túmulo de piedras cuyo tamaño varía según la riqueza o influencia del fallecido” y observa que “siempre agregan una piedra cuando pasan junto al túmulo de un héroe o de un jefe distinguido” (Musters [1869-70] 1997: 211 y 212). A lo largo de su recorrido el viajero inglés identificó tumbas a las que los tehuelches agregaban ramitas y piedras y la actitud de silencioso respeto hacia ellas en los indios. Así, según relata Musters, al viajar desde Punta Arenas hacia Isla Pavón, el “guía”, Sam Slick (hijo del cacique Casimiro), en una de las paradas le mencionó que cerca de ese lugar “estaban las tumbas de dos indios” a quienes “mencionó con el más profundo respeto y en una media voz embargada de emoción” (Musters [1869-70] 1997: 46) y, más adelante, recorriendo el río Chico, se hizo un alto “junto a la tumba de un indio; la ancha y alta pila de piedras formada sobre ella denotaba que el muerto había sido un cacique de importancia”. Este hecho le fue comunicado por Waki al viajero “en voz baja”, luego harían una fogata y “se agregaron unas cuantas piedras a la pila” (Musters [1869-70] 1997: 118).

También Moreno relata que, recorriendo la meseta norte de Chubut, al ascender a un “cerrito de aspecto extraño” encontraron en la cima “un montón de piedras y ramas secas, de un metro y medio de altura, que parecía haber sido arreglado hacía largo tiempo, entre cuyas junturas blanqueaban restos humanos”. Moreno agrega que en su primer viaje a Nahuel Huapí ya había observado estos cúmulos, “que el respeto y la amistad, además de la costumbre, han elevado sobre los restos y para recuerdo de los que allí murieron” y describe nueve tumbas en las inmediaciones del Limay “atribuidas por mis compañeros indígenas a una familia mapuche (gentes de los campos) que, según ellos, había muerto de frío a causa de haberles arrebatado los caballos los picunches (gentes del norte) durante la noche”. El perito refiere que uno de sus acompañantes le dijo que “las ramas que los cubrían estaban destinadas a suministrarles fuego en el otra vida”. Según Moreno, al pasar

por allí, los indios colocaban piedras; luego, solo ramas de los arbustos y en el momento de su viaje “se limitaban a depositar, respetuosamente y en silencio, ramitas pequeñas e hilos de los ponchos desflecados por las espinas” (Moreno [1876-77] 1997: 95 y 96). La referencia al robo cometido por picunches a personas mapuche, que luego morirían, asociado a una visible huella en el paisaje aparentemente venerada durante mucho tiempo podría hacernos pensar en ciertas marcas también como formas de memoria de hechos históricos que reflejarían la cuestión de las relaciones entre los grupos. Menciono aquí este tema que retomaré más adelante.

Otro suceso clave en la vida de las personas y de los grupos sociales que dejaba su marca en el paisaje era la celebración de los matrimonios. Según Musters, en esas ocasiones los tehuelches sacrificaban yeguas y comían su carne con sumo cuidado, luego se “lleva la cabeza, el espinazo, la cola, y también el corazón y el hígado, a la cima de una colina próxima, como ofrenda al gualichu, o espíritu maligno” (Musters [1869-70] 1997: 211). De manera similar, un joven francés tomado cautivo por indios pampas describe la celebración de los matrimonios: una yegua bien gorda era sacrificada y preparada por las mujeres, luego de la comida, los huesos bien roídos eran juntados y enterrados en un sitio público, “en memoria de la unión que desde este momento queda consagrada” (Guinnard [1856-60] 2004: 48). Esta cita referida a grupos indígenas pampeanos nos recuerda la dimensión que adquiere el espacio: lugar físico donde se realizan y marca recordatoria de los momentos fundamentales en la vida de los indios. Apparently el entierro de huesos sería una práctica común a diversos tipos de celebraciones, como sugiere una descripción que realiza Musters acerca de una ceremonia llevada a cabo por un “doctor” en ocasión de hallarse un niño enfermo, que terminó con el sacrificio de una yegua que fue cocinada, comida y colgados el corazón, el hígado y los pulmones de una lanza. A continuación, el viajero señala que “*como en otras ceremonias*, también se tuvo cuidado en ésta de que los perros no se acercaran a comer los desperdicios, que fueron

enterrados, y se llevó la cabeza y el espinazo a una colina inmediata” (Musters [1869-70] 1997: 305, el destacado es mío).

Los “seres sobrenaturales” y sitios significativos eran identificados a través de marcas y llamados de atención de un lugar, tendrían influencia en los hechos de la vida social y los indios habrían procurado requerir sus fuerzas según sus propios intereses y necesidades. Estos “espíritus” se manifestarían, serían invocadas y actuarían en relación a cuestiones fundamentales como conseguir el sustento, evitar las enfermedades o enfrentar situaciones riesgosas. Algunas de estas entidades también parecen haber remitido a representaciones vinculadas al pasado mítico y a hechos históricos. Siguiendo a Siffredi (1995), los mitos encuentran en el pasado el origen de las situaciones presentes a través de un “interjuego” de temporalidades “en dirección tanto retrospectiva, recuperando eventos y protagonistas del pasado mítico, cuanto prospectiva, esto es hacia el presente mitohistórico”. La situación contemporánea es enfocada “a partir de una concientización tanto de las transformaciones históricas cuanto del pasado mítico, entendido como ámbito para la controversia en el que se han gestado las contradicciones que atraviesan”. De esta manera, ambos tipos de relatos estarían presentes en la comprensión del presente, coexistiendo las “formulaciones míticas” con “formas de conciencia histórica” (Siffredi 1995). Tanto representaciones de los mitos como de la historia se habrían presentado a través de hitos y huellas en la geografía. Los indios las habrían evocado a lo largo de los caminos con respeto y reverencia. Así, por ejemplo, siguiendo el valle del río Chico entre llanos quebrados y la cordillera de los Andes Casimiro habría señalado “la colina de Dios”, altura desde la cual “el Gran Espíritu dispersó a los animales que había creado en las cavernas” (Musters [1869-70] 1997: 115). A través de esta cita podemos pensar cómo la geografía representa un relato mítico que da cuenta de la aparición de los animales en el mundo.

Otro sitio venerado en este sentido, podría haber sido un paradero ubicado en la actual provincia de Chubut donde estaría ubicada la “vivienda más hermosa del elemgassen” (Claraz [1865-66] 1988: 82). Esta deidad, de figura entre humana y

animal, era muy grande y estaba cubierto con una enorme caparazón dura de piedra habría habitado cuevas cuyas paredes estaban pintadas. Si bien sería inofensivo, al acercarse a él, sobre todo al atardecer, habría arrojado piedras, por lo que los indios procurarían buscar otras rutas para evitar transitar en su cercanía (Claraz [1865-66] 1988: 82, nota al pie). Según Casamiquela el *elemgassen* sería autor del arte rupestre visible en las cuevas y del viento de los cañadones y “jefe de los espíritus o de los diablos” de cuyo cuerpo “provenían *todos* los huesos petrificados de que está sembrada la Patagonia” (1960: 10-19) y, de acuerdo con Harrington, también sería “padre o generador de la raza” y “dueño’ de todos los animales vivientes” (Harrington 1935 en Casamiquela 1960: 18).

Otras versiones entre los tehuelches del sur indicarían que las pinturas sobre las rocas serían obra de los “yicelum”, duendes de los acantilados, “visibles solamente de noche, a los que nadie osa acercarse acercarse solo, pues el caballo moriría instantáneamente y su dueño se volvería loco” (Schmid [1858-65] 1964: 53). Las figuras del “elemgassen” y del “yicelum” estarían íntimamente relacionadas según una observación de Vignati al diario de Schmid (Schmid [1858-65] 1964: 109). De manera similar, Moreno relata que “había oído hablar a los indios” de la Patagonia septentrional acerca de “ciertas cavernas habitadas por malos espíritus y también de algunas donde se distinguían figuras trazadas ‘por mano de ellos’ en las sombrías paredes”. Las comillas consignadas por Moreno indicarían palabras textuales de los indios. El viajero también agrega que Sayhueque le había señalado una sierra frente a sus toldos diciendo que “allí se encontraban guaridas de *walichus*, con paredes pintadas, pero nunca, a pesar de habérmelo prometido, quiso acompañarme ni que yo llegara a ellas”. Este impedimento se habría repetido en la falda del *Quetropillan* (Moreno [1876-77] 1997: 366). Teniendo en cuenta el análisis realizado en los capítulos IV y V acerca del celo de los indios por resguardar los pasos fronterizos y el conocimiento en general de los caminos y de la geografía del avance de los blancos, debemos pensar que estas descripciones podrían haber tenido también una faceta estratégica al plantear un impedimento para la exploración de “los campos”. Esto no

quiere decir que las descripciones de Sayhueque hayan sido un invento –o no necesariamente-, sino que el conocimiento que los indios tenían de la geografía y de los seres que habitaban en ella podía ser evocado en cada situación según diversos intereses.

Los relatos de creación de los seres vivos desde las cuevas también habrían abordado cuestiones significativas para los indios relacionadas con problemáticas decisivas de ese momento como ser la diferenciación entre indios y blancos y el tema del ganado vacuno. No he encontrado menciones propiamente del siglo XIX, sino referencias del siglo XVIII retomadas en el siglo siguiente y una narración recogida en el siglo XX. En efecto, al describir la religión de los “moluches y puelches”, Falkner refiere un relato acerca de la aparición de caballos y vacas de la mano de los conquistadores – relato citado de manera casi textual por d’Orbigny. Según esta narración, al ser creados los animales, las aves y otros de menor tamaño y más ágiles “salieron al punto de sus cuevas, pero que los toros y las vacas, que estaban atrás de todos, con sus cuernos les infundieron tal miedo a los indios, que éstos cerraron la entrada a sus cuevas con grandes piedras” y recién los españoles lo dejaron salir (Falkner [1774] 2003: 188 y d’Orbigny [1828-29] 1999: 315).

Asimismo una creencia, también recogida por Falkner, daría cuenta de explicaciones que los indios habían integrado a su visión del mundo acerca de las diferencias que tenían con los cristianos ya que cuando “sus dioses buenos formaron el mundo”, “al principio crearon a los indios en sus cuevas, dándoles lanzas, arcos y flecha, y las boleadoras que con que pelear y cazar y que en seguida los echaron a que se manejase como pudiesen”, mientras que “los dioses de los españoles hicieron otro tanto con ellos, pero que en lugar de lanzas, arcos y demás les dieron armas de fuego y espadas” ([1774] 2003: 187-8). Si bien debemos ser cautelosos con la mirada “occidental” reflejada en los relatos acerca de la acción creadora de los dioses y de las diferencias que surgirían entre ambos grupos, en donde los indios aparecerían en condiciones de inferioridad, podemos pensar que las cuevas resultarían lugares centrales y con poderes en la historia de los seres vivos. Como citamos más arriba, el

jesuita también menciona que los indios se “hacen la ilusión de que algunos de ellos después de muertos han de volver a estas cuevas misteriosas”. Por otro lado un episodio relatado en 1967, que analiza Siffredi (1995), cuenta por qué el guanaco, el avestruz, el gato montés, etc. serían oriundos “del sur”, mientras que los caballos, las yeguas y las ovejas vendrían “del norte” y ubica una cueva llamada “Kápperr Káiike” en la zona del río Senguer (sur de la actual provincia de Chubut) en donde se alojaron todos los animales antes de que el zorro asustara a la caballada provocando una dispersión diferenciada de las especies (Siffredi 1995: 185).

Los mitos como expresión de dilemas de la vida cotidiana también podrían verse al alzar la vista hacia el firmamento y distinguir entre las estrellas a la Cruz del Sur y otros astros que representaban la huella del avestruz y dos boleadoras. Según el relato de Claraz ([1865-66] 1988), los indios le contaron que las dos boleadoras junto a la huella del avestruz tendrían un revelador significado: “Al principio del mundo, un indio cazó un avestruz y tiró las boleadoras, pero erró. Por eso, los indios todavía yerran a veces hoy en día. Si hubiese alcanzado al avestruz, los indios no errarían nunca. Esto fue anotado en el cielo para que los indios lo recuerden siempre” (Claraz [1865-66] 1988: 87). De manera similar notamos una estrecha vinculación entre los relatos míticos y las particularidades de la geografía y de las características de animales y vegetales. Así, entre tantos ejemplos, según un mito oído por Lista (1894: 19) “de los viejos tehuelches Papón y Jatachuena”, el padre del héroe mítico Elal habría matado a la madre de éste surgiendo del vientre herido una fuente cristalina que fluye “y pasan los años y los siglos se suceden a los siglos, y ahí está, frente a Teckel, camino de Ay-aike al Senguer el manantial maravilloso, *Jentre*”.

Así como los momentos clave de la vida personal y los relatos míticos podían dejar marcas en el paisaje que rememoraban los hechos, los acontecimientos históricos a nivel social también podrían dejar su huella. En determinados parajes los indios identificarían rastros referidos a batallas y matanzas que protagonizaron grupos indígenas entre sí y en relación a los blancos. Así, según relata Musters, al

acercarse a la región de las Manzanas, Casimiro le indicó al viajero “la escena de un combate en el que habían sido muertos un cacique y varios indios. Aquel lugar era muy agradable para campamento; pero se le evitó cuidadosamente a causa de esa circunstancia, y nuestra partida ocupó en cambio un terreno húmedo, pantanoso”, mientras los araucanos “habían elegido mejor sitio un poco más arriba del valle” (Musters [1869-70] 1997: 245-246).

Al aproximarse los tehuelches a los territorios habitados por los manzaneros comenzarían a aparecer las referencias a batallas producidas entre ambas agrupaciones. Como refiere Ortelli, estos movimientos han tenido lugar por lo menos desde el siglo XVII con el traslado de población desde el lado occidental de la cordillera hacia el oriental, consolidándose “a partir de la migración de grupos más numerosos y con carácter estable que se produjo recién a principios del siglo XIX y se intensificó hacia la década de 1820” (Ortelli 1996: 207). Con estos traslados habrían tenido lugar intercambios, pero también enfrentamientos entre los grupos cuyo desenlace resultaría en traslados forzados hacia el sur de algunas agrupaciones que habitaban en la zona del lago Nahuel Huapi. Al respecto, Siffredi (1995: 179) menciona las derrotas tehuelches de Languiño, Barrancas Blancas y Shótel Kaike como “hitos sucesivos de hegemonía político-militar araucana- más acentuada en el Chubut que en Santa Cruz” de vital significación para los vencidos. En el relato de Musters, cuando está próximo a producirse el encuentro con Sayhueque y estando acampados cerca de la región de las Manzanas, Hinchel, que no quería beber aguardiente como el resto de los indios, le contó al viajero que hacía muchos años en aquel lugar había ocurrido una gran batalla entre los tehuelches y los “manzanares”; “esa batalla había terminado con la victoria de los tehuelches” (Musters [1869-70] 1997: 255). Como vimos en los capítulos III y IV, el viaje de las partidas tehuelches a las Manzanas que tenía fines económicos y políticos estuvo signado por la tensión y la incertidumbre acerca de los resultados que obtendrían las propuestas de alianza entre grupos que habían tenido enfrentamientos anteriores. Los emotivos y vívidos recuerdos de combates en el pasado eran evocados en momentos en que algunos de

los protagonistas volverían a reunirse, sin tener seguridad acerca del trato que recibirían, para tratar otro asunto también de vital importancia, como era la posición a tomar frente a los blancos y a otros grupos indígenas. La vigencia de estos recuerdos podría hacernos pensar en que esta *unión* frente a un “enemigo común” podía hacer pasar los conflictos anteriores a un segundo plano posibilitando el acuerdo, como planteamos en el capítulo anterior, pero estos enfrentamientos permanecían en la memoria. Podríamos pensar que el pasado se hacía presente también a través de manifestaciones en el paisaje enmarcado dentro de una situación de tensión contemporánea: las relaciones entre tehuelches y manzaneros se pondrían en juego al presentarse la necesidad de una alianza entre grupos anteriormente enfrentados.

Un trabajo de Joanne Rappaport (2004) acerca de la relación entre la geografía y la concepción de la historia entre los nasa de Colombia ha resultado un aporte para comprender estos fenómenos. Sobre este tema, la autora plantea que los relatos de hechos del pasado aparecen “asociados con sitios de importancia histórica y simbólica” y señala que el espacio funciona no solo como “instrumento mnemotécnico”, sino que además “es un nexo tangible con el pasado, algo que se puede ver, tocar y escalar, algo que funde en uno pasado y presente” (2004: 177). La unión entre pasado y presente otorga vigencia a los relatos históricos en una actualidad dada y “confiere al pasado inmediatez, tangibilidad y aplicabilidad a preocupaciones contemporáneas relacionadas, como la historia, con problemas territoriales” (2004: 182). Esta conexión opera a través de la relación, combinación y recombinación de hechos evocados a partir de un hito geográfico con hechos significativos que pueden acontecer en otro tiempo o lugar –en general, en el presente- y así “generar nuevas asociaciones o historias que pueden ser utilizadas para ilustrar, explicar, legitimar o cuestionar nuevas situaciones históricas” (Santos-Granero 2004: 206). Así es como hechos históricos trascendentales también podrían ser identificados en hitos geográficos y parajes.

En algunos casos los parajes eran portadores de marcas testigos que podrían reforzar la actualidad y emotividad de los hechos que rememoraban. Estos rastros serían los huesos de los muertos en los enfrentamientos —o huesos que los representaban. El combate referido era parte de una lucha aún vigente, las razones que llevaron a esa batalla eran disputas que seguían afectando y movilizándolo a los indios en su momento presente. Así es como, recorriendo el río Chico, las partidas tehuelches llegaron a un paraje: los indios “llaman Sengel a ese lugar, que fue la escena de un gran combate entre los tehuelches y araucanos hace muchos años, y todavía blanquean en el llano vestigios de él en forma de huesos y calaveras” (Musters [1869-70] 1997: 127). De manera similar, la evocación de combates entre indios y cristianos surgiría en un contexto de denuncia de abusos y avances de los blancos sobre tierras indígenas. También, el cacique Chacayal recordó que “los huesos de nuestros amigos, de nuestros capitanes, asesinados por los huincas, blanquean en el camino de Choleachel y piden venganza; no los enterramos porque debemos tenerlos siempre presentes para no olvidar la falsía cristiana” (Moreno [1876-77] 1997: 124). En este caso podría tratarse de una metáfora y no estar concretamente los huesos. Sin embargo, aún siendo así, la imagen que evoca este discurso remitiría a marcas visibles y tangibles sobre el terreno. El no enterrar a los muertos aparece como un recurso que deja una huella en el territorio de los hechos sucedidos que no han de olvidarse. Podríamos pensar que los combates referidos serían motivo de inquietud que se mantenía vigente, las marcas suscitarían expresiones que reflejarían temor, desconfianza y recelo con respecto al actuar de otro grupo. Si bien contamos con pocas referencias, éstas parecerían sugerir que la inquietud entre los grupos de las Manzanas habría estado más enfocada hacia los avances de los hispanocriollos, mientras que las preocupaciones de los tehuelches habrían incluido también a los mismos manzaneros con quienes habían perdido batallas anteriormente.

Otra manera de evocar hechos históricos que parece operar a través de los nombres dados a ciertos lugares geográficos. Si bien la mayoría de los topónimos

están relacionados con los recursos en su mayoría vegetales y minerales del lugar (Nacuzzi y Pérez de Micou 1994), las fuentes dan cuenta de ciertos significados que hacen referencia a enfrentamientos entre tehuelches y araucanos y con los cristianos. Ciertamente el nombre araucano del paraje *Languiño*, “paraje de los muertos”, refería una célebre batalla, “posiblemente, es donde se produjo la primera gran derrota tehuelche” frente a los araucanos (Escalada 1949: 49), así como *Shotel Kaike*, “allí hay puntas de flecha”, “deriva de los testimonios de una contienda habida en ese lugar entre indígenas tehuelches meridionales y ‘manzaneros’, estos últimos al mando de Paillakán” (Casamiquela 1987: 74). Asimismo, en el relato publicado por Alvarez (1964), Paillalef menciona la persecución de los indios en la zona de las Manzanas y el enfrentamiento con los blancos en *Hueichahue*, “donde se peleó heroicamente”, pues los blancos sufrieron muchas pérdidas y los indios pudieron huir a Chile (Alvarez 1964: 299). De manera similar, siguiendo el curso del río Limay, Moreno atravesó un lugar llamado *Huinca-tralcan-geyú*, “donde hay trueno cristiano” ([1874-1919] 1979: 26). Un último ejemplo nos lo proporciona el chasque que relataba la llegada de Moreno a los toldos de Sayhueque y describía las dudas de los indios respecto a qué trato darían al cristiano. Al respecto, según relata Moreno, “los hijos de *Huilliqueupu* (pedernal del sur) habían dicho que demasiado se hacía con no vengarse en el *huinca*, después que los de *Hue—meu* (que puede traducirse ‘donde antes estábamos’, es decir, Buenos Aires), se portaban tan mal con ellos habiendo hecho morir a su padre” (Moreno [1874 - 76] 1997: 110).

Los topónimos darían cuenta del enfrentamiento entre agrupaciones indígenas, asociaban a los cristianos a las armas de fuego y señalaban que éstos ocupaban un lugar que anteriormente habían habitado los indios, han transformado tanto el paisaje geográfico como el de los objetos conocidos introduciendo modificaciones que difícilmente tendrían marcha atrás. Su inclusión en la vida de los indios está asociada a nuevos y codiciados bienes pero, también, a los engaños, la traición y la muerte. De esta manera, podemos pensar que estos nombres expresaban un conflicto con profundidad histórica y efectos en el presente.

Expresiones de la memoria a través de la oralidad

Entre las formas en que se organizaban y manifestaban los recuerdos podemos distinguir instancias de oralidad que evocaban hechos del pasado, muchas de ellas manifestadas en contextos rituales. En el plano individual, los hechos de la vida de una persona serían recordados en circunstancias determinadas. Así, por ejemplo, luego de la muerte, los seres queridos serían rememorados con cantos, como “los gritos agudos de una vieja” que, interrumpiendo durante toda la noche el descanso del explorador Lista alojado en un toldo entre tehuelches del sur, “tuvo la ocurrencia de evocar en aquella ocasión el recuerdo de su marido, muerto como diez años antes” (Lista [1878] 1975: 97). De manera similar d’Orbigny observó entre los patagones que pudo visitar en las cercanías de la colonia de Carmen de Carmen de Patagones que “conservan durante mucho tiempo el recuerdo de los seres amados; y a menudo se los oye lamentarse y referir las virtudes y buenas cualidades de los difuntos”. Según el viajero es “raro que una vieja india pase un día sin hablar, llorando, a sus vecinas, o a sus hijos, de los días dichosos que pasó con su marido; y el viejo indio recuerda, con la misma solicitud, los servicios que recibió de su mujer” (d’Orbigny [1828-29]1999: 412). También entre los aucas o “araucanos de las pampas”, al morir un indio, los parientes reunidos en su tienda se dedicaban a “celebrar, en alta voz, los talentos y buenas cualidades morales del difunto, extendiéndose sobre su valor en la guerra, su elocuencia, su prudencia en los asuntos delicados; sobre sus virtudes como padre y esposo” (d’Orbigny [1828-29]1999: 491). Resulta interesante la observación de d’Orbigny acerca de las situaciones particulares en que los indios se referían a los muertos: durante el período de duelo guardado por los parientes del muerto entre los aucas, “lloran a menudo, recordando sus virtudes”, pero al finalizar ese tiempo “en general, prefieren hablar poco de sus parientes muertos, de tal manera que sólo los recuerdan en las arengas. En cualquiera otra circunstancia, es casi una ofensa nombrarlos” (d’Orbigny [1828-29]1999: 493). Podemos pensar que las expresiones

constantes y las instancias de evocación de la memoria, que parecían seguir un protocolo y debían ajustarse a ciertas reglas, formarían parte de procesos de elaboración de historias en común y de las dinámicas de afirmación de la identidad individual y grupal, como plantea Brow (1990).

Otra ocasión en que serían evocados los antepasados, según el viajero francés, sería al producirse las alianzas matrimoniales. D'Orbigny relata que, reunidos en el toldo de los padres de la novia, los parientes del novio enumeraban los títulos y cualidades del pretendiente y “después los de los parientes muertos o vivos, remontando hasta la quinta o sexta generación, para hacer resaltar más las ventajas de la alianza propuesta”. A su turno el padre de la novia enumeraba las virtudes de su hija y “expone los méritos de sus antepasados” ([1828-29]1999: 485). Ciertamente todos los ejemplos dejan vislumbrar una invocación de la memoria con una importante carga subjetiva –solo se mencionarían los aspectos favorables, podría tratarse de un fenómeno de “idealización” (Alonso 1998)- y, en el caso del matrimonio, se procuraría lograr un fin determinado: sellar una alianza. Un interesante personaje que se dedicaría a evocar los “grandes hechos de la historia” es mencionado por d'Orbigny. El viajero se refiere a la existencia de poetas o *entugli* entre los indios que identifica como aucas y pehuenches encargados de “celebrar los altos hechos de los jefes decididos, sus trabajos, sus pasiones, sus amores y su muerte” y de exaltar “sus glorias y sus campañas” ([1828-29]1999: 501). Lamentablemente no cuento con relatos de este tipo sobre la vida de ciertos personajes para conocer su contenido, pues los viajeros se limitaron a mencionar una temática general, que, podríamos pensar a partir de estas citas, estarían entrelazados con los relatos y las trayectorias sociales, por ejemplo a través de la referencia a batallas, a ataques a la frontera. De esta manera, como adelantamos más arriba siguiendo a Halbwachs (1925, [1950] 1968), las expresiones de memoria son comprendidas como fenómenos sociales que se construyen a partir de una coyuntura del presente.

Otros momentos en que también serían recordadas las historias familiares podrían ser al entonar cantos cuando regresaba a las tolderías alguno de sus

integrantes. Así, por ejemplo, el explorador chileno Cox observó durante su permanencia en toldos puelches en la zona del río Limay que es “costumbre entre ellos que, cuando algún indio ha estado ausente algún tiempo, a su regreso las chinas celebren la vuelta con cantos en honor del viajero”. El explorador chileno refiere que presencié este tipo de ceremonia en una ocasión en toldos de Huincahual y tiempo después al regresar Inacayal de sus cacerías en “las pampas del sur” ([1862-63] 1999: 210 y 211). Muchos kilómetros hacia el sur el misionero anglicano Teófilo Schmid apreció al acercarse junto con Casimiro al resto de la toldería en la margen norte del río Gallegos que salieron todos los indios de sus toldos y las “viejas, siguiendo su costumbre de exteriorizar alegría, pena o cualquier otra emoción, prorrumpieron en seguida a cantar en su tono característico, monótono y disonante, a manera de bienvenida” (Schmid [1858-65] 1964: 47).

Ahora bien, lo que permite profundizar el conocimiento de este fenómeno y comprenderlo como una forma de *memoria* es una aclaración que realiza Vignati al diario de Schmid. Suponiendo una analogía entre las costumbres de los tehuelches del sur y los tehuelches del norte, el investigador plantea que se saludaba a los indios viajeros con los *cantos de su familia* y cita una información provista por Tomás Harrington según la cual cada familia “tiene su canto o su *gáyau* propio” entonado únicamente por las mujeres. Vignati analiza una cita de Francisco Moreno en la que el perito describe la bienvenida a la casa del cacique Puitchualao con los cantos de las viejas que recordaban “las hazañas de la familia de mis guías” (Moreno 1882: 29 y ss. citado en Schmid [1858-65] 1964: nota al pie n°37). Según aclaración de Harrington “cantaron el *gayau* de uno de los baqueanos, el de Gabino, si no me falla la memoria” (Schmid [1858-65] 1964: nota al pie n° 37). Hemos dado un rodeo para llegar a pensar en la posibilidad de ciertas instancias de oralidad surgidas en contextos bien determinados que evocarían hechos significativos en la vida de las familias. Una vez más el componente subjetivo –recordar las *hazañas*– parece estar presente. Veamos otros ejemplos.

Al iniciar empresas que comprometían su subsistencia y supervivencia los indios celebraban rituales específicos. Así es como, antes de las cacerías se desarrollaba una ceremonia “para incitar a la caza, previa a la iniciación de toda partida [donde] el jefe indígena, a la hora del crepúsculo, pronunciaba una alocución que comprendía dos partes”: una fórmula para provocar a los cazadores y otra indicando los paraderos y dispositivos que habrían de utilizarse, según ha analizado Outes (1928: 366). Encontramos referencias a esta ceremonia en distintas regiones del espacio patagónico. Por ejemplo, el ex cautivo Bourne menciona los discursos pronunciados en un tono particular por el “jefe” desde la puerta de su tienda a los huidizos “súbditos” en los que “invariablemente les inculcaba el deber de cazar con entusiasmo para que a sus familias nunca les faltara comida, además de una buena provisión de grasa” ([1849] 1998: 101) y Musters describe las cacerías en la región de la actual provincia de Chubut “bajo la dirección del ‘habitante más antiguo’” que “en las mañanas de caza solía sentarse debajo de un matorral para perorar durante media hora *contando una vez más viejas proezas* y exhortándonos a hacer lo mejor que pudiéramos” ([1869-70] 1997: 143, el destacado es mío). Estas invocaciones también serían pronunciadas antes de realizar las incursiones a la frontera. Al respecto, d’Orbigny menciona arengas “que los jefes dirigen a sus subalternos, cuando quieren prepararlos para una de sus excursiones a las tierras de los cristianos”. El viajero refiere que esas arengas “reflejan sucesivamente los éxitos pasados y el medio de obtener otros nuevos. No olvidan ninguna de las precauciones bélicas; [...] mostrando, siempre, las ventajas que los suyos pueden sacar para el porvenir” (d’Orbigny [1828-29]1999: 393). La enumeración de hechos del pasado estaría relacionada con hechos del presente y con una perspectiva de futuro; la experiencia evocada apuntaría a incentivar y a la vez proporcionar información útil para las nuevas acciones.

Otro momento de evocación de los recuerdos podía suscitarse al producirse encuentros con sujetos de otros grupos. Así, por ejemplo, según el relato de Moreno, al llegar un indio a los toldos de Sayhueque para vender aguardiente, siguiendo

cuidadosamente la etiqueta mapuche, se le concedió permiso para apearse y las chinas entonaron sus llantos. El indio se dirigió al toldo donde se le dio de comer y luego principió su alocución al jefe:

Le habló primero de sus gloriosos abuelos, mostrándole conocer la genealogía de los valientes antepasados de mi amigo el cacique, cuya herencia no ha desmentido, y luego remontóse al origen de los suyos, que habían peleado contra los españoles en los primeros tiempos de la Conquista.

[...]

Extendióse sobre la guerra que los indios del lado de Chile sostienen, desde hace más de tres siglos, y concluyó casi llorando al relatar la muerte del valiente Quilapán, cacique que había hecho correr mucha sangre cristiana, hermano de mi compañero Nahuelpan, a quien tenía a mi lado escuchando atento.

[...]

Ñancucheuque, que es mirado como uno de los oradores de más nota en las Manzanas, le contestó en el mismo estilo, recordando las épocas en que las indias de ambos lados de la Cordillera se habían unido para combatir al usurpador de sus tierras, y la noche llegó sin que pudiéramos saber aún a qué conducía ese gran parlamento (Moreno [1876 - 1877]1997:112).

El relato que registra Moreno describe emotivamente personajes y hechos sucedidos a lo largo de siglos y cuya importancia se advertía en ese momento. Siguiendo a Martínez (1995), estos relatos “sobre lo que podríamos llamar procesos históricos” (orígenes, guerras, expansión y conquistas), están regidos por una lógica de historicidad propia y, “sometidos a un poderoso esfuerzo de significación”, dan cuenta de la relación con el *otro* y de la percepción acerca de él, reflejando la “mirada étnica” en el marco de un complejo desarrollo de los hechos sociales marcado por fuerzas fluctuantes e intereses enfrentados (Martínez 1995: 33-38). Si bien se advierte la acción de los indios en la elaboración de las representaciones acerca de la historia, Briones (1994) señala que la capacidad del pasado de ser moldeado desde el presente se ve limitada, en tanto “los sujetos interpretan su propia historia (y la historia de los otros), pero no lo hacen simplemente como a ellos les place, pues la interpretan bajo circunstancias que ellos no han elegido” (1994: 111). Otro ejemplo es proporcionado por Moreno a través del recuerdo de sus días en las

tolderías de Caleufú, mencionando que “aún suena en mi oído la voz de roncadas vibraciones de campana, pausada y sonora de Molfinqueupú, evocando las luchas de siglos entre los indios, dueños de la tierra, y los españoles que trataban de despojarlos de ella” (Moreno [1876-1877]1997: 29). Asimismo el perito describe otro momento durante una celebración de tres días en que “los encanecidos guerreros, sentados lejos de las mujeres, a quienes no juzgan dignas ni capaces de escuchar sus proezas, relatáronse sus pasadas campañas (Moreno [1876-1877]1997: 131). Finalmente, Moreno menciona que “el indio es tradicionalista, recuerda en sus ‘parlamentos’ los fusilamientos en masa de sus ascendientes” (Moreno [1876-1877]1997: 103-104).

Acerca de la capacidad de memoria y despliegue de la oratoria en los indios, Moreno, coincidiendo con tantos otros viajeros, afirma que es “extraordinaria” y “recuerdan con facilidad el más insignificante incidente” y que su “gran elocuencia” les permite “hablar horas enteras y cuanto más sea posible, para hacer duradero e importante el discurso” (Moreno [1876-1877]1997: 111). Al respecto, d’Orbigny refiere la importancia dada por los indios al “don de la palabra” y observa, como parte de sus ocupaciones, la “enseñanza” a los jóvenes de la historia y del arte de la oratoria. El viajero francés resalta entre las “naciones australes” la capacidad de oratoria reflejada por ejemplo en largos discursos ininterrumpidos enunciados con particulares inflexiones en la voz. Según el viajero “las naciones australes poseen sus oradores: el don de la palabra, junto con el coraje, lleva al poder. [...] Desde el primer cacique o *Ilmen*, hasta el que dirige su familia, todos deben, por necesidad, saber hablar largamente” (d’Orbigny [1828-29]1999: 392). Refiriéndose al tema de la educación de los muchachos entre los aucas d’Orbigny menciona que “debe conocer perfectamente la historia de su nación, de su tribu, de sus jefes, así como la de sus enemigos; la geografía de los lugares que habita en medio de las inmensas llanuras de las pampas; y sobre todo, comprender la importancia de la pureza del idioma y la necesidad de convertirse en buen orador” ([1828-29]1999: 482).

Aquí el rol de las mujeres parece adquirir relevancia, pues “la madre o hasta las ancianas lo acunan en sus primeros años contándole los altos hechos de sus

antepasados muertos, haciendo el elogio de la elocuencia de que dieron muestra en las grandes ocasiones”. Así “se fijan en su cabeza” “el recuerdo de los lugares donde tales acciones acontecieron; y pronto conoce perfectamente los nombres de todos los jefes amigos y enemigos y los lugares donde viven”. Como vimos más arriba, la geografía estaba dotada de marcas que podían remitir a hechos del pasado y aquí notamos cómo el conocimiento de los mismos sería transmitido a las nuevas generaciones. Las nociones de los indios acerca del territorio ha admirado al explorador francés que afirma que un “patagón, que no haya cruzado nunca el Río Negro hacia el norte, conoce perfectamente las tierras más septentrionales y tiene ideas muy justas de Buenos Aires” (d’Orbigny [1828-29]1999: 482-483). También entre los puelches observa d’Orbigny que se educa al niño “con la misma libertad; recibe las mismas lecciones de elocuencia, de geografía local, de astronomía, de táctica militar, de valor en el peligro, de prudencia en el ataque” ([1828-29]1999: 506).

Contamos con algunas referencias que podrían indicar que las historias de batallas y muertes eran transmitidas de padres a hijos expresando una situación de enfrentamiento. En el capítulo V, referimos, siguiendo a Vezub (2005b), cómo, hacia 1880, Sayhueque en sus cartas a las autoridades argentinas describía detallados recuerdos de hechos históricos “trasmitidos de generación en generación” y lamentaba “la cesión territorial realizada por sus ancestros ante la presión de españoles y criollos desde mediados del siglo XVIII”. De manera similar, según D’Orbigny ([1828-29]1999: 479), “el cacique Venancio educaba, en 1828, con el mayor cuidado al hijo del cacique Polican, para que pudiera un día vengar la muerte de su padre, matado por Pincheira”. Al muchacho el odio le era “recordado a cada instante” hasta que pudiera, más tarde, “atacar a Pincheira y los suyos”. D’Orbigny también menciona que Venancio recordaba en Bahía Blanca “las batallas libradas por los españoles, cuando la conquista, contra los araucanos de Chile y cómo se nutrió un odio mortal contra los conquistadores del Nuevo Mundo” ([1828-29]1999: 479). Una vez más, los viajeros mencionan las temáticas de los discursos y solo en pocos casos

citan apenas escuetamente el contenido de estos párrafos. Notamos que los relatos podían referirse tanto a enfrentamientos entre grupos indígenas como con los blancos. Estos últimos se remontaban aparentemente hasta los primeros años de la conquista y su significación seguía vigente en ese presente.

En estos ejemplos volvemos a encontrar la relación entre memorias personales y familiares, de campañas, enfrentamientos y batallas, que se van entrelazando entre sí, cruzándose las trayectorias individuales y las sociales, en tanto que la identificación de determinados sucesos y las significaciones otorgadas a ellos refieren a procesos sociales de afirmación de la identidad, tanto propia como referida al *otro*. Estas memorias son comprendidas en el marco de dinámicos procesos de contacto interétnico, enfrentamientos y transformación. Lamentablemente nos faltan muchos datos para poder profundizar en el estudio de este tema: ¿qué decían las memorias familiares?; ¿cuáles hechos se recordaban acerca de una persona?; ¿cómo se describen las batallas?. Los recuerdos serían suscitados desde un momento presente de evocación, en donde estaban en juego cuestiones cruciales que encontraban referencias en el pasado, tanto “modelos” para la acción que brindaban herramientas para afrontarlas como relatos de origen que dotaban de un sentido a los conflictos vigentes.

Memoria, entidades y celebración de rituales

Como hemos visto, al aparecer los blancos en las tolderías se suscitaban instancias, muchas de ellas enmarcadas en contextos de carácter ritual, en que los indios expresaban su visión acerca de la experiencia de contacto con los huincas. Podemos identificar a lo largo del devenir de la vida social, la celebración de rituales que también involucrarían a entidades “sobrenaturales” y a evocaciones de hechos del pasado, ante circunstancias especiales, frente a la aparición de sucesos inesperados o de situaciones conflictivas. Los rituales ofrecían medios para controlar el desorden y la incertidumbre, a la vez que impulsaban la acción social. En el

desarrollo de estos procesos, estas celebraciones adquieren vital significación en tanto modo de expresión de las vivencias y como instrumento para planificar la acción, como veremos a continuación. Siguiendo con la propuesta de este capítulo, he analizado la manera en que operaban distintos tipos de rituales en relación con las dinámicas de interacción de los grupos indígenas entre sí y con los cristianos y, al mismo tiempo, con los procesos de afirmación de la identidad propia y del *otro*.

El devenir de la vida social, con sus transformaciones e incertidumbres, suele propiciar celebraciones rituales que orientan el *pasaje* de una fase a otra permitiendo la adaptación a los cambios internos y al medio ambiente. Muy brevemente recordamos que, como lo señalara Van Gennep ([1909] 1986), los sujetos se transforman al igual que la sociedad, siguiendo el ritmo de la naturaleza y del universo y estos cambios traen consigo trastorno e inquietud, siendo objetivo de numerosos “ritos de paso” guiar esta transformación tanto a nivel de la vida de los sujetos como de los hechos sociales. Siguiendo a Leach (1971), el ritmo de los cambios observados en la naturaleza puede suscitar tanto ceremonias vinculadas a fenómenos naturales que se repiten y permiten definir intervalos de tiempo, como celebraciones referidas al proceso irreversible de la vida (nacimiento, crecimiento y muerte). El ritual en tanto performance cultural hace presente bajo una forma dramática y simbólica los principios de la vida en comunidad y los procesos sociales. Con respecto al proceso de representación e internalización de los valores sociales, Turner (1980) destaca dos propiedades de los símbolos culturales: por un lado, la condensación y, por otro lado, la polarización de sentido ideológico-normativo y sensorial. Los símbolos condensan muchas referencias uniéndolas en un único campo cognitivo y afectivo, pero sus significados tienden a polarizarse entre “fenómenos fisiológicos” y “valores normativos de hechos sociales”. Este atributo liga estrechamente a los principios de organización y las reglas sociales con fuertes estímulos emocionales. Durante el ritual, con la excitación social y los estímulos sensoriales y orgánicos –como la música, el canto, la danza, los banquetes, el uso de ropas grotescas, la pintura corporal, el uso de alcohol o alucinógenos-, se efectúa “un

intercambio de cualidades” entre los dos polos de sentido: “los referentes biológicos son ennoblecidos y los referentes normativos se cargan con significación emocional” (Turner 1980: 33). Con respecto a la eficacia de los rituales en los hechos de la realidad, Turner ([1969] 1989) plantea que las formas culturales “proporcionan a los hombres una serie de patrones o modelos que constituyen, a un determinado nivel, reclasificaciones periódicas de la realidad y de la relación del hombre con la sociedad, la naturaleza y la cultura” y estas clasificaciones tienen la propiedad de incitar “a los hombres a la acción a la vez que la reflexión” ([1969] 1989:134).

Los rituales posibilitan pensar y expresar vivencias reales (generalmente cruciales) brindando una forma para actuar sobre esa realidad. Si bien la información de que disponemos acerca de las celebraciones resulta fragmentaria –entre la cual se destaca la detallada descripción de Moreno de una rogativa o “guillatún”-, encontramos referencias que remitirían a la presencia de *fenómenos sensoriales* y de *principios sociales* en las ceremonias. Las celebraciones podían acompañar el ritmo de los ciclos de la naturaleza, reflejando la celebración misma, a su vez, las particularidades del proceso social en que tenían lugar los acontecimientos (riqueza, predominio o importancia de las familias, presencia e influencia de cristianos, conflictos con otros grupos o con los blancos, por ejemplo). Por otro lado, determinados rituales se habrían suscitado a partir de las interacciones entre los distintos grupos. Es a este último tipo de ceremonias que me referiré en las páginas que siguen.

A la llegada de los cristianos a los toldos sucedía la celebración de parlamentos en que los indios debatían las determinaciones a tomar respecto a esa presencia foránea. En estas ceremonias y en otros rituales que presenciaron los viajeros, los caciques pronunciaban discursos en los que se referían a hechos del pasado y a la relación con los hispanocriollos. Así, como vimos en el capítulo V, al naufragar Cox en el río Limay a unos 10 km antes llegar a la confluencia con el Collón Curá y ser llevado a los toldos de Paillacan, el cacique lo recibió con un “largo discurso” en el que mencionó los recuerdos de su padre acerca de la expedición de Villarino por el

río Negro, ocurrida 80 años antes, y la misión de los jesuitas en Nahuel Huapi, de casi 200 años antes (Cox ([1862-63] 1999). La evocación de situaciones de avance y ocupación de los cristianos respecto del territorio indígena era realizada ante una nueva incursión a sus tierras que provocaba inquietud, tanto por la amenaza que representaban las intenciones de los blancos, como por las tensiones generadas entre los caciques aparentemente relacionadas con la posibilidad de obtener beneficios de su presencia. También nos hemos referido a las discusiones generadas a partir de la visita de Moreno ([1876-77] 1997) a los toldos de Sayhueque. Durante la celebración de una rogativa, los caciques realizaron un parlamento en donde se habrían planteado cómo actuar en relación al viajero, exponiendo las dudas en relación a Moreno y las intenciones que lo habían llevado hasta allí y también expresiones acerca de las relaciones con los blancos en general.

La descripción de este ritual permitirá identificar aspectos asociados a cada uno de los polos descritos por Turner (1890). Así, siguiendo el relato de Moreno ([1876-77] 1997: 122), en el lugar de la “junta”, donde estaba la “piedra sagrada”, del considerable tamaño de unos veinte metros cúbicos, los indios comenzaron a “correr alrededor de ella, ejercicio que no dejaba de ser muy peligroso por estar colocada en una fuerte pendiente”, acompañando la cabalgata con exclamaciones al “Eterno” que decían: “Miradnos Hombre Grande: (*Ftá—Huentrú*), dadnos la mano derecha y favorecednos con la salud” y estrechando la mano hacia las alturas. Mientras tanto, la *machi* (“sacerdotisa”, según Moreno) tañía un *ralí* y entonaba un canto “triste y bastante melodioso”. Moreno describe que “estaba envuelta en una carpeta amarilla de mesa con grandes flores verdes, despojo de alguna invasión”, lucía “infinidad de collares (*llancatu*)”, en su seno, un *tupu* de plata, en su cintura, un “ancho tirador bordado de cuentas de colores y de plata (*kepántue*)”, en su cabeza, una “elegante redecilla india (*tacu—loncó*) que caía hacia atrás cubriendo dos largas trenzas, llenas de hilos con cuentas de plata (*kezkell’hué*)”. Los adornos del cabello “se enredaban en los grandes aros cuadrados del mismo metal (*chahuaito*) que pendían de sus orejas y de parte del pelo (son demasiado pesados)”. Al mover la cabeza sonaban junto al

ralí, los “dedales metálicos de la redecilla” y los “cascabeles de sus pequeñas botas adornadas de plata (*shumell*)”. Acompañaba a la *machi* “una vieja horrible, verdadera bruja”, moviendo “dos tripas infladas (*uazá*) llenas de piedras pequeñas y *llancás* (piritas de hierro)”. A continuación, la *machi* repartió arvejas, algunos cuernos y “las tazas de lata de mi servicio doméstico que habían pasado no sé cómo, a ser propiedad de ella” con *queneu—pulcu* (“bebida hecha de zarzaparrilla”). Los granos fueron depositados en los agujeros de la piedra, los “ojos de las piedras”, y recibieron también licor, bebiendo después los indios de las tazas y de los cuernos.

Una vez concluido el licor, el cacique Chacayal pronunció un discurso en que se referiría a la relación entre los indios y los blancos —y comentaremos más abajo—, durante aproximadamente una hora. Moreno destaca “su elocuencia y de la entonación notable de su voz poderosa y su aspecto guerrero”. Al terminar el el parlamento, en que se aceptó la presencia de Moreno en los toldos, se dirigieron en “una carrera desenfrenada” “por entre arroyos, montes y grandes piedras” a Caleufú, donde se celebraría “la gran orgía, o ‘rogativa’”.

En ese lugar, un imponente paisaje esperaba al viajero: “las viejas habían improvisado grandes toldos en media rueda, con la faz descubierta al lado del naciente, y esperaban la concurrencia para dar comienzo a la fiesta que prometía ser magnífica”, “cientos de individuos, entre hombres, mujeres y niños, se habían dado cita para celebrar la omnipotencia del *Ftá—Huentrú*”. Sayhueque, su familia y los caciques invitados pasarían los tres días de la fiesta en un gran toldo construido “con los mejores y más vistosos tejidos que durante el invierno habían hecho las chinas, y las enormes lanzas que lo sostenían, en número de cuarenta, habían sido pintadas de rojo y adornadas con plumas y gallardetes”, flameando la bandera argentina que había llevado Moreno en medio de ellas. Pequeñas chozas albergaban a los indios venidos de “lejanos toldos” y delante de ellas relucían al sol las puntas de las lanzas adornadas con plumas rojas. Las mujeres preparaban la carne y la sangre que salía a chorros del pecho de las yeguas muertas a bolazos era recogida por las viejas para ser saboreada antes de la ceremonia. Las mujeres jóvenes habían pintado sus caras de

rojo, azul, blanco y negro, sus labios se veían más rojos aún, gracias a una pomada de médula de guanaco y “ocres que usan para preservarse del aire de las montañas” y lucieron “más de mil sortijas falsas y arrobos de cuentas de colores” que les había entregado Moreno. Los jóvenes también ostentaban adornos de plata y uno de ellos “había bañado su abundante y negra cabellera con un frasco entero de aceite ‘Mompelas’ que había robado a mi asistente y que chorreaba por su cara a causa del calor y de la agitación”. El cacique Sayhueque vestía “el traje completo de goma que le había regalado en prueba de amistad” y su hija *Liquechem* “se presentó envuelta en una sabana de hilo blanco [...] con un espejo en la cabeza, que reverberaba al sol, y la cara adornada con etiquetas de carreteles en las que se podía leer ‘D. C. Thompson núm. 36, etc.’” y un indio picunche “lucía en su cabeza una gran gorra de señora, la cual contrastaba con su quillango pintarrajeado”, mientras el “paraguas rojo, abierto delante de la tienda de *Nancuqueuquen*, atraía la atención de todos”.

La fiesta, que duró tres días, comenzó con la corrida del “espíritu malo”, encabezada por “*Umautesh*, la segunda hija de *Shaihueque*, y *Tacuman*, el tercero de los varones, ambos muy jóvenes aún y que cabalgaban, la primera, en un caballo blanco pintado con rayas azules, y el segundo, en un colorado pintado con rayas blancas y adornado con cascabeles y plumas”. Durante todo el día los indios tiraron lanzazos al aire contra el gualicho y apalearon los toldos, para luego dar paso al baile. Encendieron grandes hogueras y “clavaron frente al *ruca* (toldo) del loncó (*cabeza—jefe*), dos hileras de lanzas perfectamente alineadas, colocáronse las jóvenes de un lado y los hombres de otro” y comenzó la danza, “marchando y haciendo mover la cabeza hacia los lados y cantando monótonamente para acompañar la música” que era ejecutada con un *ralí* por las viejas, con dos *rutucas*, “instrumento compuesto de una larga caña de *colígüe*, hueca, forrada con tripa, en la punta un cuerno de toro” por dos indios, uno que sopla con gran fuerza y otro que lleva en sus hombros el instrumento, por pequeñas flautas que tenían algunos indios y por la guitarra del “asistente” de Moreno. El baile “consistió en vueltas y en contorsiones y saltos”, mientras las mujeres “castigaban” con palos a los hombres que “pretendían

atentar contra su pudor cuando se encontraban en el extremo de la calle de lanzas”. Acerca de las sensaciones que producía este conjunto de imágenes, Moreno aprecia que esa

música monótona, aunque original, los alegres u obscenos cantos de las viejas sentadas alrededor de las hogueras donde se asaban potros, el relinchar de los briosos caballos de los mocetones y las hileras de luces producidas por el reflejo de la luna en las puntas bruñidas y agudas de las lanzas, comunicaban algo mágico a aquella escena ([1876-77] 1997: 131).

Durante los tres días que duró el encuentro, juegos de baraja, payana, checa y carreras acompañaron a las corridas al gualicho y a las danzas nocturnas, mientras las jóvenes compartían “los espejos, los lujosos aros, sortijas y collares, y las mantas azules y rojas con que las había obsequiado [Moreno]”, varones y muchachas mantenían “amorosas pláticas” y los más pequeños practicaban tirar las bolas y enlazar a los perros de las tolderías o, desnudos, hacían ejercicios de lanza con ramas de manzano. Por su parte, como referimos arriba, los “encanecidos guerreros” relataban sus proezas y las viejas preparaban la comida o “cantaban picantes epigramas a juzgar por la algazara de quienes las oían”. (Moreno [1876-77] 1997: 122-131). En la descripción de Moreno encontramos diversos factores que estimularían los sentidos: los paisajes imponentes, las carreras peligrosas, las invocaciones a espíritus, la música, los cantos y los bailes, la lujosa y también llamativa vestimenta que incluía objetos cristianos, las pinturas en la cara de las mujeres y también a dos caballos, los adornos de plata que reflejaban luces y producían sonidos y los adornos de fantasía, el alcohol, los discursos *sonoros*, la prevalencia del color rojo y, tal vez con alguna relación con este color, la sangre que brotaba de las yeguas sacrificadas, las lanzas decoradas y dispuestas de manera especial, las fogatas, las insinuaciones sexuales.

En cuanto al sentido de la utilización de vestimenta y objetos cristianos esta cita muestra un nuevo matiz al señalado por mí en los capítulos anteriores. A la luz de los planteos de Boccara (1998, 2000) había interpretado la incorporación de

elementos exógenos como parte de un proceso de “captación de la diferencia” en tanto institución central en la elaboración de la identidad propia y del *otro* y había vinculado este fenómeno a los procesos sociales de intercambio e integración creativa y estratégica del *otro*. Ahora, a partir del aporte de Turner estas “ropas grotescas” y otros objetos podrían verse también como parte del ritual destinados a exaltar los sentidos -tal vez por su efecto contrastante en relación con la cotidianidad- que cargarán de emotividad los valores sociales. Podemos pensar en esta serie de intensos estímulos que exaltan los sentidos como el *complemento* de formulaciones político-sociales representadas en este ritual. Acerca de los principios de la vida social encarnados en el ritual podemos identificar representaciones referidas a la organización interna de esta sociedad -como los roles de cada grupo social (mujeres, hombres, ancianos, viejas, jóvenes, niños) o la autoridad y jerarquía de los caciques que dirigían la ceremonia- y planteos acerca de la relación con otros grupos y con los blancos y la situación crítica de los indios.

Estas formulaciones políticas podemos encontrarlas, siguiendo con el relato de Moreno, en un discurso por el cacique Chacayal, que, dando muestras de una elocuencia y una voz admirables, comenzó diciendo:

El indio es demasiado paciente y el cristiano demasiado orgulloso. Nosotros somos dueños y ellos son intrusos. Es cierto que prometimos no robar y ser amigos, pero con la condición de que fuéramos hermanos. Todos saben que pasó un año, pasaron dos años, pasaron tres años y que hace cerca de veinte que no invadimos, guardando los compromisos contraídos. El cristiano ha visto las *chilcas* (cartas) de los ranqueles y mamuelches pidiendo gente y convidando a invadir, y sabe también que no hemos aceptado. Pero ya es tiempo que cesen de burlarse; todas sus promesas son mentiras (*jcoilá—coilá!*) Los huesos de nuestros amigos, de nuestros capitanes, asesinados por los *huincas*, blanquean en el camino de *Choleachel* y piden venganza; no los enterramos porque debemos tenerlos siempre presentes para no olvidar la falsía cristiana (Moreno [1876-1877] 1997: 124).

El enfrentamiento tenía lugar por las agresiones y provocaciones de los blancos y su traición debía ser siempre recordada, mientras que los indios respetaban la

palabra empeñada. El discurso opera como medio de actualización de la memoria llamando explícitamente a “no olvidar” y citando hechos que definían la relación con los cristianos (robos, asesinatos). Las palabras reflejaban así características propias de una experiencia particular de contacto y de un posicionamiento en el proceso de relacionamiento. Al respecto, ya he mencionado la estrategia de amistad e integración al estado-nación como pueblo indígena autónomo (Bechis 1999). A pesar de este empeño el avance de los blancos sobre las tierras de los indios, los robos, asesinatos y maltratos no podían ser ignorados. El cacique continuó denunciando a los blancos, sus avances y atropellos, definiéndolos como intrusos y ladrones por no haber nacido en “los campos” y robar los recursos del lugar -afirmación transmitida por los “padres”, los antepasados:

Dios nos ha hecho nacer en los campos y éstos son nuestros; los blancos nacieron del otro lado del Agua Grande y vinieron después a éstos que no eran de ellos, a robar los animales y a buscar la plata de las montañas. Esto dijeron nuestros padres y nos recomendaron que nunca olvidáramos que los ladrones eran los cristianos y no sus hijos. En vez de pedirnos permiso para vivir en los campos, nos echan, y nos defendemos; y si es cierto que nos dan raciones, éstas sólo son un pago muy reducido de lo mucho que nos han quitado. Ahora ni eso quieren darnos, y como concluyen con los animales silvestres, esperan que muramos de hambre y no robemos (Moreno [1876-1877] 1997: 124).

El momento original en que Dios otorga las tierras a los indios se opone a la situación presente denunciada por el cacique en que los blancos invaden y maltratan a los dueños de las tierras. Esta definición se vincula con el presente a través de relatos (hazañas de los antepasados) y enseñanzas (recomendación de nunca olvidar) que especifican y reafirman las características fundamentales que definen la relación entre indígenas y cristianos: los indios son dueños y aceptan el trato amistoso; los blancos son intrusos y no respetan los pactos. El fuerte tono de denuncia del discurso, el planteo de alternativas (mantenerse amigos - invadir) ante el actuar de los huincas y las definiciones de *sí mismo* y del *otro* hacen pensar, por un lado, en la fuerza de las representaciones que para este momento ya podemos considerar

dominantes, dado el grado de avance de los cristianos tanto sobre el territorio indígena como en el ámbito político, como venimos señalando, y, por otro lado, en el carácter dialógico de las fuentes.

Acerca de los procesos de configuración de la memoria indígena, Alonso (1988) distingue la presencia de representaciones hegemónicas de la historia que serían adoptadas por los indios como propias. Por otro lado, Pratt (1997) define a las expresiones atribuidas a los indios, así como también a las fuentes en sí, como producto de una “zona de contacto”. Las relaciones mutuas resultan centrales en la constitución de los sujetos, en un marco de copresencia y de interacción, aún dentro de relaciones de poder asimétricas, comprometiéndose las representaciones de los sujetos colonizados “con los términos propios del colonizador” (1997: 26-27). Teniendo en cuenta estas consideraciones, resulta significativa la aclaración de Chacayal acerca de que “los ladrones eran los cristianos y no sus hijos [los indios]”. Si los indios roban, es porque los blancos los han dejado sin recursos. ¿Está respondiendo Chacayal a las acusaciones de los hispanocriollos respecto de los malones? ¿Se ha difundido hasta las tolderías esta noción de “indio ladrón” propia de los blancos y el cacique se enfrenta a ella? ¿O utiliza este argumento para razonar acerca de los robos de los blancos? No podemos responder a esta pregunta, pero si atendemos al carácter dialógico de la fuente podemos pensar en su inserción en un contexto de enfrentamiento y negociaciones y en el peso de las conceptualizaciones de los cristianos también entre los indios.

A pesar del enfrentamiento con los cristianos Chacayal plantea la posibilidad de entablar una relación amistosa con la condición de ser considerados como iguales (como hermanos). Como vimos en el capítulo V, según la información de un chasque que transcribe Moreno, el cacique Sayhueque, en concordancia también con la idea de una coexistencia armoniosa, planteaba que el enemigo ya no era el cristiano y pasaba a ser Namuncurá, que resultaba el culpable de que las raciones no llegaran. Podríamos pensar que según el interés en determinado planteamiento (establecer relaciones de amistad; denunciar; justificar malones) los indios podían enfatizar

ciertos aspectos de su historia (los cristianos eran intrusos - Namuncurá era intruso). Así, Sayhueque hacía hincapié en las buenas relaciones entre indios y cristianos demostrando un interés que debía ser mutuo y quien ahora resultaba un “intruso” era el cacique de las Salinas, Namuncurá junto a sus indios que Sayhueque identifica como mamuelches, que no contaba con legitimación divina para ocupar las tierras del centro de la región pampeana en que se había instalado. En efecto, el cacique

se había alegrado mucho al saber que el “gobierno y sus capitanes” gozaban de buena salud y que éste tenía interés en saber de la de él y de los suyos. El *huinca* le había dicho que era mentira que los argentinos y los chilenos, unidos, habían resuelto invadir los campos, y que la culpa de que no se hubiesen cumplido las raciones la tenían los mamuelches de Salinas que, poco tiempo hacía, robaron las yegudas que el gobierno enviaba a los mapuches. Esto le probó que *Namuncurá*, a quien nunca consideró dueño del terreno en que vive, pues Dios lo hizo nacer en Yaimas y no en Salinas, no se portaba bien y que “le venían ganas de ir a pelearlo” (Moreno [1876 - 1877]1997:109-110).

Podemos pensar que esta argumentación está destinada a fortalecer la postura de Sayhueque en su relación con el gobierno nacional orientada a lograr una integración como pueblo autónomo (Bechis [1999] 2006). En su discurso el cacique se diferencia de los grupos de la zona de Salinas cuya estrategia de relacionamiento con los blancos era la confrontación (Bechis [1999] 2006). Sayhueque destaca el hecho de haber nacido en el lugar en que habitaba como punto en común con los criollo y como condición que no cumplían los indios de las Salinas por provenir de Chile. Podemos pensar en esta expresión del cacique como una forma de plantear una unidad con los criollos y a la vez dejar en claro que las tierras que él ocupa le pertenecen. Al mismo tiempo, recordamos que la intencionalidad de Moreno puede haberse reflejado en su registro acerca de las expresiones del cacique desfavorables hacia poblaciones identificadas como chilenas.

Conjurar al *otro*

La llegada de un extranjero suscitaba, como hemos visto, temor y tensión en las relaciones entre los mismos indios. Esta situación generaría una necesidad de encauzar esta inquietud otorgándole un lugar social, funciones y limitaciones determinadas que se correspondieran con los intereses de los indios. Al respecto Boccara señala que “el rito, el baile la música sirven para controlar las fuerzas y los poderes” que surgen de la irrupción de lo novedoso (2000: 36) –como habría sucedido en los parlamentos y ceremonias celebrados a la llegada de los viajeros. Entre los rituales celebrados a tal fin podemos distinguir lo que Bourdieu (1993) ha denominado “ritos de institución” y el “significado social de la línea” a partir de la cual los ritos consagran, legitiman y definen un sujeto o un grupo asignándole propiedades de carácter social. Se especifica una entidad social, se le otorga una identidad y a la vez se le imponen límites. Estas características surgen de un orden social establecido previamente a lo largo de procesos sociales de larga duración. La eficacia simbólica de los ritos, es decir, “el poder que poseen de actuar sobre lo real actuando sobre la representación de lo real” radica en el status de la “institución” y de sus propiedades, el reconocimiento del grupo y sus creencias. El nombrar a alguien por sus títulos –como compadre, hermano- son repeticiones del acto primero de institución realizado a través de los medios admitidos socialmente.

Junto con los parlamentos y ceremonias las fuentes dan cuenta de numerosos *nombramientos honoríficos* por parte de los indios hacia los blancos. Así es como, evoca Moreno, Sayhueque se había “ligado a él” poco después de su llegada con el vínculo de “compadre”, habiendo rechazado el viajero la distinción del enlace matrimonial con su sobrina. Moreno aclara que el lazo “es tan sagrado como el de hermano entre los indios, y sólo se olvida en los momentos de perturbación que ocasiona el aguardiente [...] Entre compadres todo es mutuo, excepto la mujer; y uno no puede negar al otro lo que pide” ([1876-77] 1997: 116). También al viajero inglés George Musters el hijo del cacique Quintihual le dijo que “deseaba reconocirme como hermano suyo”. Los nuevos parientes se dieron la mano y cabalgando juntos declararon “formalmente” que eran “como hermanos y que siempre recordaríamos

los deberes de nuestro parentesco y nos ayudaríamos mutuamente, en caso necesario, en cualquier parte del mundo en que estuviésemos” ([1869-70]1997: 237). Por su parte, según relata Cox, el cacique Trureupan, para manifestar que había olvidado lo ocurrido al llegar el viejero a las tolderías por primera vez, “quiso que yo le diese la mano y le tratase de cuñado” (Cox [1862-63] 1999: 190).

Muchas veces el momento del “rito de institución” no está tan especificado o se da simplemente de hecho, siendo los viajeros frecuentemente llamados “hermano” o “compadre”. Así es como en el valle del río Shehuén en la cercanía de la confluencia con el río Chico, Pecho Alegre le preguntó al explorador Ramón Lista: -“¿Vos ser compadre mío?”, a lo que el explorador respondió afirmativamente, luego el indio le ofreció casarse con su hija y ante la negativa de Lista agregó: -“Bueno, cuando vos querer, decir; yo dar china *gratis*” ([1878] 1975: 96). Finalmente citaré un ejemplo mencionado por el viajero francés Henry de la Vaulx acerca de su visita posterior a la campaña de Roca a las tolderías de Sayhueque re-instaladas en tierras del Chubut asignadas por el gobierno. Según de la Vaulx el cacique proclamó con largos discursos: “Yo no soy [...] como los áraucanos del norte que tienen cuatro corazones. Yo tengo solo uno y es tuyo” y para terminar le suplicó al viajero que “intercediera ante el gobierno argentino para hacerle obtener terrenos fértiles” ([1895-96] 1901: 118). Notamos, junto con los *nombramientos honoríficos*, una intención de captar estratégicamente la voluntad y disposición del *otro*. La visión acerca de las posibilidades que pueden llegar a ofrecer los blancos a las necesidades de los indios estaba definida por el proceso de conquista y colonización del territorio indígena y el lugar que ocupaban los indios en el juego de relaciones de poder. Podemos plantear que ante el avance de la sociedad hispanocriolla los indios habrían apelado, entre otras, a la estrategia de crear un vínculo, una nueva identidad dando un sentido e importancia a la presencia de huincas que pudiera resultar favorable para ellos.

Con respecto a la visita de cristianos a los toldos, Moreno distingue entre el recibimiento proporcionado por los tehuelches acampados a orillas del río Chico en la provincia de Santa Cruz y la solemne etiqueta de los pehuenches y mapuches.

Entre los tehuelches no sería necesario permiso previo para ingresar en el *kau* [toldo], “las grandes juntas de guerra, en las que el explorador debe exponer el objeto que le lleva a las regiones donde el pehuelche o el mapuche es rey, no intervienen para nada en el recibimiento que se le hace en el humilde toldo del bondadoso patagón” ([1876-77] 1997: 243). Como vimos en el capítulo V, los primeros cuestionamientos hechos por los caciques pehuenches y mapuches a los viajeros Moreno y Cox estén vinculados al hecho de pretender “pasar a escondidas” por una región clave y transitando caminos controlados por los indios. Antes de su llegada a las tolderías mapuche el viajero debía cumplir con el requisito de enviar chasques anunciando su visita y pedir permiso para ingresar en territorio de los indios. En el caso de Moreno llevar a cabo este ceremonial le habría facilitado granjearse la confianza del cacique Sayhueque, en cambio la abrupta aparición de Cox en la misma región fue utilizada como argumento por el cacique Paillacan para impedir que siguiera el viaje según lo planeado ([1862-63] 1999: 129). Combinando la posibilidad de obtener provecho y la desconfianza que generaba la presencia del blanco se daba un juego de promesas, negociaciones y amenazas muchas veces expresadas al celebrar los parlamentos -entre los caciques y hacia Cox- que pretendían controlar las implicancias que esa presencia podía traer aparejadas. Así es como a la aparición del viajero se sucedieron reuniones para dilucidar sus intenciones y determinar qué decisiones tomar al respecto. En, efecto los caciques Huentrupan y Trureupan convocaron a un parlamento donde, sentados en círculo y con “el relincho de los caballos, los hierros de las lanzas luciendo al sol, el tric-trac producido por el choque de los sables (sables viejos, enmohecidos) [que] daban a la escena un aspecto guerrero y algo solemne”, los caciques procuraron averiguar “*Cheu Mapu*”, “¿de qué tierra?” provenían los extranjeros, con qué fines y qué conocían acerca de “una declaración de guerra entre indios y españoles” ([1862-63] 1999: 228-229). Notamos que la descripción de Cox también parece hacer referencia a la presencia de factores en la organización del parlamento que podrían funcionar como estímulos para los sentidos (determinados sonidos, juegos de luces) que acompañarían a los enunciados políticos.

De manera similar, a la llegada de Moreno a los toldos de Sayhueque siguieron intrigas y amenazas, pero también el buen recibimiento y las declaraciones de amistad. Así, luego de la mencionada ceremonia celebrada en Caleufú a la llegada de Moreno, Chacayal se acercó a dar la mano al viajero y a decirle que “desde entonces seríamos amigos” ([1876-77] 1997: 127).

Encuentros y enfrentamientos entre grupos indígenas

Hemos visto como los encuentros o la irrupción de “extranjeros” generaba inquietudes que suscitaban distintos tipos de rituales destinados a orientar la acción en relación con esa fuerza en el marco de determinado proceso de relacionamiento entre las agrupaciones indígenas y los agentes colonizadores. Pasemos ahora a analizar el nivel de las relaciones entre agrupaciones y las ceremonias vinculadas a las dinámicas de interacción. Los contactos entre grupos indígenas entre sí también resultaban instancias decisivas por lo que una serie de rituales, como las formalidades previas y el ceremonial en el saludo, en el trato y en la bienvenida acompañaban los encuentros.

Numerosas referencias describen el uso del humo como medio de anunciar la cercanía o ubicación de las partidas, como por ejemplo las “grandes humaredas” realizadas por los tehuelches del sur en el valle del río Shehuen donde se habían reunido varios caciques como señala Lista ([1878] 1975: 95), entre otras referencias (Cox [1862-63] 1999: 196; Claraz [1865-66] 1988: 103; Musters [1869-70] 1997: 242; Moreno [1876-77] 1997: 237). También fuentes del siglo XVIII mencionan las “humadas” como modo de anunciarse las partidas según menciones de Antonio de Viedma, funcionario español a cargo del Fuerte de San Julián en la costa de la actual provincia de Santa Cruz, ([1780-83] 1972: 951) y del relato de un viaje desde puerto Deseado a río Negro realizado por el marinero Francisco González y comentado por Vignati ([1798] 1962: 43).

Con respecto al encuentro entre partidas tehuelches, Musters detalla que al estar “lo bastante cerca para percibir el humo de sus fogatas de cacería, se enciende un fuego de señal, y de uno y otro lado parte un chasque”. Luego se dirigen los enviados al campo del más poderoso donde eran recibidos por jinetes que los escoltan al toldo del jefe. Allí el chasque era llevado con “gran ceremonia” a un asiento donde “se deja estar pacientemente, a veces una hora entera, satisfaciendo con cara seria todas las preguntas y después comunica el parte que se le ha confiado”. Musters aclara que “aunque esté cansado, debilitado y hambriento, no se mueve sino cuando las formalidades han concluido; entonces se le da la mejor comida y todas las comodidades de que pueda disponer el que lo aloje” ([1869-70]1997: 218-219). El viajero inglés también observó que cuando “los indios se encuentran, se supone que ahuyentan a los demonios los jinetes que dan vueltas a todo correr alrededor del grupo, disparando sus fusiles” ([1869-70] 1997: 215). Una vez en las tolderías se observaría una gran etiqueta que “prohíbe a un jefe entrar en el toldo de otro sin que se hayan cambiado previamente regalos por una y otra parte” ([1869-70]1997: 218). También el viajero suizo Jorge Claraz observa que al visitar los toldos colocados en línea habrían de pasarse por el costado, desde atrás, “e introducirse, si es posible, levantando la piel del costado. Cuando uno se encuentra parado delante del toldo o entra, se le ofrece en seguida al visitante una alfombra para sentarse. Nunca debe rehusarse nada de los indios, ni hacerles ningún desprecio” ([1865-66] 1988: 81-82). Las celebraciones con motivo de encuentros incluían a los miembros de las propias tolderías al regreso de una expedición de caza o comercial como, por ejemplo, la “recepción imponente” a los toldos de la zona costera al sur de Santa Cruz hecha a Casimiro y a otros indios que regresaban de los alrededores de Río Negro. Según el misionero anglicano Teófilo Schmid los indios “ensillaron sus mejores caballos y se ataviaron con las vestimentas más alegres [...], repararon sus lanzas aquellos que las tenían rotas y los demás echaron mano de otras armas, como mosquetes y escopetas, con las que dispararon al aire cuando se encontraron frente a Casimiro” ([1858-65] 1964: 31). De manera similar Cox observó durante su permanencia en toldos

puelches en la zona del río Limay que es “costumbre entre ellos que, cuando algún indio ha estado ausente algún tiempo, a su regreso las chinas celebren la vuelta con cantos en honor del viajero” ([1862-63] 1999: 210). El explorador refiere que presencié este tipo de ceremonia en una ocasión en toldos de Huincahual y tiempo después al regresar Inacayal de sus cacerías en “las pampas del sur” ([1862-63] 1999: 211).

Los encuentros intergrupales resultaban momentos clave pues de ellos podían surgir alianzas, al mismo tiempo que enfrentamientos. En el marco de la dinámica de unión-disgregación que caracterizó la organización de los grupos segmentales (Bechis [1989] 2008), el encuentro de distintas partidas de indios aliados -o potenciales aliados- era motivo de celebraciones que incluían el ceremonial del saludo, grandes banquetes y la bebida -que también eran frecuentes entre los tehuelches del sur. Así, por ejemplo, al llegar a la zona de la confluencia de los ríos Chico y Shehuen Lista ([1878] 1975: 95) se encontró con seis toldos de tehuelches del sur reunidos, cada uno con su cacique, dos de los cuales “habían llegado de Coy-Inlet en esos días, lo cual festejaban los indios de Shehuen con una gran borrachera”.

La significación de los rituales celebrados con motivo de encuentros puede rastrearse de manera más elocuente al analizar la serie de reuniones a lo largo de la famosa travesía de que participó Musters. Como vimos en los capítulos anteriores, ante el avance cada vez más acuciante de los hispanocriollos pero también respondiendo al interés de participar de los circuitos comerciales las agrupaciones indígenas recurrieron también a la estrategia de aliarse en unidades mayores para tratar con los blancos aún por sobre enemistades anteriores y, una vez más, los rituales fueron parte de este proceso. Así manifestaciones de temor y desconfianza con respecto a las posibles reacciones de otros grupos comenzaron a aparecer en la partida de tehuelches del sur al acercarse a la región habitada por los indios del norte; se realizaban, por ejemplo, “ejercicios ecuestres” como “preparativo para el caso de que encontráramos a los tehuelches del norte en guerra con los araucanos o

manzaneros” según refiere Musters al aproximarse al río Senguer en la actual provincia de Chubut ([1869-70] 1997: 124).

Luego de cruzar el río Senguer llegaron chasquis con noticias de los “indios del norte” informando acerca de sus provisiones de tabaco y otros artículos del Río Negro y que “recibirían bien a nuestra partida *con tal que fuéramos como amigos*” (Musters [1869-70] 1997: 132, el destacado es mío). Esta invitación –con cierto tono de advertencia- podría indicar prevención por parte de los “indios del norte” acerca de la llegada de los grupos del sur. Entre los ríos Senguer y Chubut se reunieron la partida con la que viajaba Musters y la de los tehuelches del norte al mando de Hinchel (región cordillerana) –dos días más tarde llegarían los indios del Chubut al mando de Jackechan (región costera). Los jinetes habrían cumplido con el ritual propio de estos momentos pues, según el viajero inglés, formaron en líneas opuestas “con todas sus armas, con sus mejores ropas y montadas en sus mejores caballos”, intercambiaron “mensajeros o rehenes”, luego las filas de los indios del norte habrían avanzado y pasado a caballo alrededor del otro grupo “disparando sus fusiles y revólveres gritando y blandiendo sus espadas y boleadoras”. Musters relata que después “de pasar así a nuestro alrededor a todo galope dos o tres veces, abrieron sus filas y cargaron contra nosotros como si atacaran a un enemigo”.

A continuación la partida llegada del sur habría realizado las mismas maniobras y luego se habrían adelantado los caciques, estrechado sus manos y pronunciado largos discursos. Aparentemente compenetrado con los ánimos imperantes el viajero agrega que “se suponía que el objeto del ataque era el ‘gualichu’ o demonio, y la verdad es que había que exorcizar en nuestras filas al demonio de la discordia” ([1869-70] 1997: 135 y 136). Luego los jefes sentados en círculo sobre la hierba celebraron un parlamento en que, luego de varias arengas, eligieron a Casimiro “jefe principal de los tehuelches” y resolvieron unirse con los indios araucanos ([1869-70] 1997: 138). En otro parlamento los indios convinieron en “ponerse a las órdenes de Casimiro con el objeto de defender a Patagones en el caso posible de una invasión de los indios de Roque o Callfucurá, de la región situada al norte del río Negro” ([1869-

70] 1997: 141). Como mencioné en el capítulo anterior, en los parlamentos se terminarían de confirmar acuerdos políticos sobre los que se tenía un avanzado acuerdo previo.

Estas citas nos muestran rituales en los que parecen representarse bajo una forma dramática y simbólica los procesos de interrelación y la existencia de conflictos entre los grupos. Por un lado operaba el conflicto y por el otro, el interés y la necesidad separando o uniendo a los grupos en el marco de un determinado entramado de relaciones sociales. Podemos coincidir con Turner (1980) en que los símbolos puestos en juego en el ritual (formación en líneas opuestas, intercambio de mensajeros, simulación de ataque, etc.) representaban “el ordenamiento de la sociedad en grupos estructurados, las discrepancias entre los principios que organizan a esos grupos, la colaboración y la competencia económica, el cisma dentro de los grupos y la oposición” (Turner 1980: 41). A los rituales podían suceder procesos de separación, unión, reconciliación, integración política produciéndose cambios en las relaciones entre las partes y la estructura del campo total, pero persistiendo normas y relaciones cruciales (Turner 1980).

De manera similar al encontrarse la partida formada ahora por tehuelches del sur y del norte con los indios araucanos de Quintuhual a la altura de Esquel se formaron todos en línea y, lanza en mano, se llevó a cabo “la ceremonia de bienvenida”, “el galope, la algazara y los ceremoniosos saludos de costumbre”, sin embargo durante “la función” Musters fue advertido por su “brazo derecho”: “Muy diablos estos indios; tal vez haya pelea” (Musters [1869-70] 1997: 227-228). El recelo con respecto a los araucanos podría tener su fundamento en batallas anteriores por cuestiones territoriales. Los indios recordaban luchas de las cuales aún conservaban cicatrices (Musters [1869-70] 1997: 138) e identificaban los lugares en que estas habían sucedido (Musters [1869-70] 1997: 127 y 255). La mención a conflictos y desconfianza en el momento del encuentro refiere a los enfrentamientos históricos que pretendían ser superados por el interés económico y ante el desafío mayor que implicaba “la necesidad de resistir al invasor” (Boccaro 2003: 72).

Más adelante se sumarían el cacique Foyel y luego Inacayal, quienes, también en juntas, ratificarían las determinaciones tomadas en los parlamentos anteriores. Como mencionamos en el capítulo anterior, Quintuhual, Foyel e Inacayal habían debido trasladarse hacia el sur a causa de rivalidades con Sayhueque (Fernández 2006). No obstante, en Las Manzanas se produjo el encuentro con este cacique, fueron confirmadas las decisiones de los parlamentos previos y se resolvió pedir a Callfucurá que “limitara sus hostilidades a Bahía Blanca y haciéndole saber que Cheoeque [Sayhueque] protegería la orilla norte del río Negro y cuidaría a Patagones por ese lado, mientras que Casimiro garantizaría el sur” (Musters [1869-70]1964: 276).

Antes y después de los parlamentos y consejos los indios de las distintas partidas celebraban borracheras y banquetes. Esto podría estar relacionado con los mencionados planteos de Turner (1980) acerca de la propiedad de los símbolos de dotar de significación emotiva los preceptos de la organización social a través de la exaltación de los sentidos en los festejos y ceremonias –propiedad que parece estar operando nuevamente en la celebración de encuentros y acuerdos ensalzando el compromiso entre los grupos y el cumplimiento de los acuerdos. Así es como luego de encontrarse la partida al mando de Casimiro con los indios de Quintuhual y habiendo llegado indios con aguardiente para trocar tuvo lugar una borrachera que comenzó con la siguiente ceremonia: se plantaron cuatro lanzas en el suelo, todos los caciques comenzaron a marchar alrededor de las lanzas murmurando “palabras mágicas” y rociando el suelo y las lanzas con el licor mientras un grupo de viejas “cantaba y gritaba para ayudar a espantar al espíritu maligno”. Luego comenzaron a circular vasos de hojalata con aguardiente entre todos los asistentes (aunque en vez de ser gratuita como la primera ración era intercambiada por mantas o potros) (Musters [1869-70]1997: 246-247). De la misma manera Sayhueque, luego del parlamento, “dio un gran banquete a todos los caciques reunidos y a sus hijos” (Musters [1869-70]1997: 277). También contamos con referencias acerca de que en el siglo anterior se efectuaban largos parlamentos o juntas donde se sellaban alianzas,

amistades y acuerdos o se declaraba la guerra (Viedma [1780-83] 1972: 951). Asimismo González registra la reunión de los indios con los que él viajaba con indios de río Negro, “las visitas protocolares, el mate y demás complementos que tuvo borrachos a los más, [...] pero, al siguiente, comienzan las ‘conferencias’ para ir a pelear con los indios pampas” (1962: 43).

Siguiendo con el análisis, podríamos pensar que a lo largo de todo el proceso de establecimiento de alianzas y de acordar resoluciones, los parlamentos resultan instancias en que se afirman los principios políticos y sociales que, además, son dotados de una “significación emocional” que facilita su internalización. Al respecto resulta muy elocuente la descripción de Lázaro Avila de los parlamentos -si bien se refiere a los concertados entre indígenas e hispanocriollos- como “un gran escenario [...] cuajado de símbolos sobre los que se construían imágenes” (1998: 54). Ambos bandos intentaban causar impresión con vistosos trajes, discursos pomposos, demostración de destrezas a caballo y físicas, exposición del poderío de las armas. Vale la pena mencionar aquí que los parlamentos en tanto una representación simbólica tenían efecto también en el ámbito de la agencia y capacidad de determinación indígenas pues reconocían una realidad y establecían las pautas que regirían las acciones políticas, económicas y de relación con otras entidades.

Pequeños sucesos, grandes determinaciones

Ahora bien, la definición de un determinado tipo de relación entre los grupos era un largo y dinámico proceso previo a los grandes momentos de reunión. Como señala Turner, es necesario enfatizar la importancia del “efecto acumulativo de una interminable serie de incidentes, casos y sucesos que pudieran ser tan significativos en su acción sobre las relaciones sociales como los encuentros más dramáticos” y agrega que los hechos menores “sirven para preparar gradualmente la escena para los encuentros más grandes” (Turner 1974: 11). Ciertamente los encuentros entre grupos indígenas estaban precedidos por innumerables momentos de preparación, humo de

fogatas y chasques anticipando la reunión y una serie de pequeñas visitas que iban confirmando la relación que se establecería en los parlamentos y consejos. Ya mencionamos la serie de chasques recibidos por la partida al mando de Casimiro con noticias de los indios del norte. A la mañana siguiente “una gran consulta” habría decidido olvidar las disputas internas y salir “en seguida a unirnos con los otros indios” (Musters [1869-70] 1997: 132). También - previo a la ceremonia de bienvenida- Casimiro, recién llegado a los toldos de Foyel, decidió, a pesar del “furioso vendaval del suroeste y ráfagas de nieve y aguanieve”, visitar a este cacique “llevando los regalos y el número necesario de mujeres que gritaran”. Luego se desarrolló una conferencia “en medio de una nevisca que nos dejaba ciegos”, aunque, según aclara Musters, los caciques no podían entenderse entre sí ([1869-70]1997: 249).

Más adelante, antes de llegar a las Manzanas tuvo lugar otra reunión al acercarse al campamento de Casimiro “una partida de manzaneros o araucanos con sidra fabricada por ellos y guardada en cueros de oveja, manzanas y piñones, para traficar con eso” (Musters [1869-70] 1997: 255). Podríamos pensar que los intercambios económicos (de interés para los indios) también formaban parte del largo proceso de constitución de vínculos entre grupos sociales. Ya he mencionado, por ejemplo, cómo al encontrarse las partidas de Casimiro y de Quintuhual el aguardiente era intercambiada por mantas o potros. A pesar de que el precio era considerado exorbitante por los tehuelches “el artículo se agotó en breve y los vendedores se encontraron en posesión de unas dieciocho mantas nuevas y de un buen número de yeguas y potros”. Sin embargo los indios habrían encontrado la manera de equilibrar el negocio robando parte de las mantas entregadas y aduciendo que no podían entregar los caballos por no poder apresarlos (Musters [1869-70]1997: 247). Otra instancia en que se intercambiaban bienes a la vez que se entablaban relaciones entre las partidas podrían ser los juegos en que se hacían importantes apuestas, como las carreras entre los tehuelches y los indios de Quintuhual en que los primeros habían ganado “valiosos mandiles [prenda de cuero o tela fuerte] y

lechus [especie de frazada]" (Musters [1869-70]1997: 232). Acerca de estas actividades y los vínculos entre grupos Musters afirma que una "rivalidad amistosa se mantuvo siempre entre las tribus en el juego, en la caza y en otros deportes, en los que la suerte pasaba continuamente de un bando al otro" ([1869-70]1997: 253).

Por otro lado, los acontecimientos previos a los grandes encuentros también podían suscitar peleas contrarias a las intenciones de unión entre los grupos. Así, continuando con la travesía, al acercarse a las Manzanas llegó un mensajero "salpicado de sangre y mostrando en su cara los efectos de la bebida o de una excitación furibunda" con la noticia de que luego de una orgía había seguido una riña en la que había muerto un indio de Sayhueque y éste había enviado veinticinco indios montados a cobrar la muerte a los tehuelches. Al negarse los indios a hacerlo había habido una lucha en la que aparentemente los manzaneros habían quitado la vida a seis indios. Se reunieron los caciques, unos con ánimo de pelea, otros con ánimo de no perder la posibilidad de comerciar, cuando llegaron mensajeros de Sayhueque "con proposiciones de paz" y finalmente fue enviada una mujer muy vieja "que pronunció un largo discurso sobre los beneficios de la paz". No obstante ambos bandos mantuvieron una guardia y comenzaron a armar bolas perdidas pues sospechaban uno del otro y temían que las negociaciones fracasaran (Musters [1869-70] 1997: 265-266).

He mencionado ya la tensa relación de interés y desconfianza que vinculaba a los grupos entre sí, también vemos cómo se manifestaban en las instancias preliminares a los grandes momentos. Otro de los factores que parece cobrar relevancia en este proceso de acercamiento son las cartas escritas como elemento favorecedor para establecer vínculos, como hemos descripto en el capítulo anterior en relación con los recursos puestos en juego por Casimiro para entablar relaciones con los caciques Foyel y Sayhueque (Musters [1869-70] 1997: 250 y 242). Es interesante notar que en la utilización de cartas escritas, recurso en principio extraño a una sociedad de tradición oral, podían entrecruzarse sentidos que podrían derivar en malos entendidos. Así las cartas escritas por Musters para ser enviadas a Patagones

por intermedio de los indios de Foyel habían sido devueltas por ellos a causa de haber sido escrito algunas “en papel colorado, lo que para los indios denotaba guerra” ([1869-70] 1997: 230). Ciertamente podemos también pensar aquí en un argumento estratégico por parte de los indios de Foyel para “entorpecer” la comunicación de otros indios con Patagones o simplemente por temor o desconfianza, aunque no cuento con datos como para corroborarlo y, según hemos visto, el color rojo tendría una significación especial.

Esta manera de expresión representaba para los indios una dependencia respecto de los blancos, pues era requerida la presencia de algún huinca para su escritura y lectura, aunque podemos asociarla -al mismo tiempo- a una inteligente utilización de nuevos medios favorables a fines propios, como las cartas de recomendación escritas por dos capitanes que portaba Casimiro (Schmid [1858-65] 1964: 31). Al respecto Vezub (2005) señala la influencia ejercida en esta práctica por la relación de la entidades indígenas con los estados-nación. Según este autor “la incorporación de la escritura castellana para fines políticos y económicos” durante la segunda mitad del siglo XIX en el País de las Manzanas resulta “una de las adecuaciones más significativas a las exigencias planteadas por el contacto con las sociedades estatales de Argentina y Chile” (2005: 105). ¿Se había integrado esta práctica hasta hacerla significativa entre los mismos indios?

Tamagnini y Pérez Zavala (2002) también señalan la significación de las cartas frente al avance de la sociedad hispanocriolla. En efecto las autoras mencionan que la escritura entre los ranqueles de fines del siglo XIX “puede ser considerada tanto una estrategia de supervivencia como un creciente conocimiento de las reglas del mundo blanco. Esto lo hicieron para poder amoldarse a la realidad que les tocaba en la relación de fuerzas” (Tamagnini y Pérez Zavala 2002: 122). Sin embargo, a pesar de que la relación con los blancos habría hecho necesaria la incorporación de esta práctica, las autoras agregan una interesante observación con respecto a la apreciación indígena acerca de la escritura. Lo “hablado” tendría más fuerza que los papeles, pues la “letra escrita separa a las palabras del presente; lo escrito es frágil,

porque puede ser resucitado dentro de diferentes contextos y por infinitos lectores. Lo escrito es fácil de ser violado en otro tiempo que no sea el presente” (Tamagnini y Pérez Zavala 2002: 124). Entre los grupos indígenas patagónicos también podemos notar la evidente preminencia de la oralidad en las dinámicas de vinculación entre agrupaciones.

Previamente a los “grandes momentos” también podemos identificar un tipo especial de rituales dedicados a la preparación para el decisivo acontecimiento. Ya Mauss y Hubert señalaron su relevancia al plantear que estos ritos “son tan importantes que constituyen en sí mismos ceremonias diferentes a la ceremonia que condicionan” y su finalidad consiste en poner a los participantes en un “estado especial diferente de su estado normal” ([1902-1903] 1979: 75). Los rituales indígenas celebrados al acometer empresas que comprometían la subsistencia y supervivencia representaban situaciones problemáticas y al mismo tiempo acercaban medios para abordarlas a través de toda una puesta en escena. Hemos mencionado las ceremonias para incitar a la caza que analiza Outes (1928: 366) y que refieren Bourne ([1849] 1998: 101) y Musters ([1869-70] 1997: 143) -invocaciones que también serían pronunciadas antes de realizar las incursiones a la frontera, como describe d’Orbigny ([1828-29]1999: 393). Los largos discursos pronunciados en estos rituales proporcionaban indicaciones sobre como limpiar las lanzas, preparar las boleadoras y ensillar los caballos desde la aurora, infundían coraje e incitaban a robar caballos y a no tener miedo para conseguir numerosos rebaños y mujeres. Los enfrentamientos bélicos requerirían, además, otros preparativos como los simulacros de combate a pie y a caballo que, por ejemplo, recién llegado del Colorado realizó en Bahía Blanca Montero, lugarteniente del cacique Venancio, planeando vengarse de las “hordas de Pincheira”.

Al respecto, d’Orbigny describe que “es imposible hacerse una idea de la impetuosidad del ataque de esos salvajes y de los gritos horribles con que lo acompañaban. Esa guerra en pequeño era el prelude de acontecimientos más serios” ([1828-29] 1999: 201). También Moreno menciona una ceremonia de preparación

para la guerra celebrada durante su estadía como prisionero en Caleufú. En ese momento se sucedían los pedidos de auxilio de Namuncurá para enfrentar el avance del Coronel Ortega, llegaban noticias del fusilamiento de indios prisioneros en Río Negro y un cometa anunció que “los indios morirían”. Ante tales circunstancias, Sayhueque reunió a la “Junta de Guerra de Que-quem-treu”, se hicieron maniobras militares, se contaron los hombres y se terminó con “un simulacro de ataque a la frontera, en el que los cristianos victimados eran otras tantas matas de pastos, levantadas del suelo en la punta de la lanza” ([1875-1919]1979:152). En el siglo anterior Viedma también había notado las “pláticas a grandes voces” del cacique antes de las cacerías y de las marchas y guerras ([1780-83] 1972: 948-950).

Finalmente, entre los rituales que permitían afrontar las relaciones con otros grupos los indios contaban con celebraciones en que invocaban a entidades poderosas para que evitaran los perjuicios y favorecieran los cometidos. Ante un eventual encuentro con otros grupos era posible que se plantearan dudas: ¿cómo reaccionarían los *otros*?, ¿serían capaces de hacer a un lado los ancestrales enfrentamientos para unirse?, ¿se estarían preparando para llevar a cabo un ataque o una venganza? Hasta último momento los indios procuraban descifrar la intriga y controlar la inquietud a través de invocaciones a entidades con poderes e interpretando distintas señales. Así es como los indios instalados en las cercanías de Colonia del Carmen celebraron una ceremonia en que fueron invocadas las entidades y consultadas acerca del accionar de otros grupos indígenas. En efecto, d’Orbigny menciona que los tehuelches querían saber “si los indios de Pincheira atacarían Carmen, o si alguna otra invasión los amenazaba” (d’Orbigny [1828-29]1999: 311). Los indios sentados en círculo mirando hacia el este escucharon a la “hechicera” que habló al espíritu durante una hora y media relatando, según el intérprete de d’Orbigny, las desdichas y pérdidas sucedidas a su tribu y enunciando “todos los males que debían temer sus hermanos (los de su nación), si los enemigos los sorprendían; terminando por conjurar al genio del mal de responder bien a su

plegaria” (d’Orbigny [1828-29]1999: 312-313). También al llegar a la región de las Manzanas los indios con quienes viajaba Musters “se llevaron las manos a la frente saludando al lejano río e invitando al espíritu del lugar a que favoreciera nuestra empresa, sobre cuyo resultado había grandes dudas” invocando así a los espíritus del lugar para favorecer la misión. Al mismo tiempo Casimiro “había llamado la atención sobre el color rojizo del sol poniente, declarando que eso era un presagio de guerra” (Musters [1869-70] 1997: 258-259). Una vez más el recelo y el proyecto de unión entre los indios vuelven a presentarse juntos.

Las distintas ceremonias suscitadas ante el encuentro con el *otro* –la serie de pequeños sucesos previos, de bienvenida, los intercambios de mensajes, los parlamentos para resolver en conjunto, los festejos y hasta las peleas- dan cuenta de los rituales como una manera de expresar una realidad y de aportar medios para actuar sobre ella: un modo de pensar las situaciones conflictivas, de estimar los beneficios y de intentar evitar los perjuicios. Quisiera señalar brevemente cómo estas prácticas también eran puestas en juego al tomar contacto con la población blanca. En efecto, la partida de tehuelches decidió antes de llegar a Patagones enviar a Musters como mensajero con una carta “explicando la unión de las tribus, así como las precauciones tomadas para proteger a Patagones, y pidiendo cien yeguas, para Casimiro y su gente” (Musters [1869-70]1997: 300). Asimismo Huincahual le pidió a Cox que redactara una carta para el juez de la misión de Valdivia con motivo de haber cometido un indio alguna jugarreta. El mensaje, sobrepasando el caso puntual, comunicaba la honradez de los indios, la intención de mantener buenas relaciones con los chilenos, el interés común por la paz y la buena fe y los buenos tratos a los comerciantes chilenos por lo que “era justo que también en la otra banda se respetase a su gente” (Cox [1862-63] 1999: 141). Los indios también celebraban parlamentos con personajes influyentes de las poblaciones cristianas, como hemos descripto en el capítulo V. Otro ejemplo es proporcionado por d’Orbigny al relatar cómo caciques aucaces que habitaba a orillas del río Negro se presentaron en el Carmen a parlamentar con el comandante. En efecto, uno de los caciques, sirviéndose de sus

propios intérpretes, expresó en voz elevada, subrayando las palabras con un canto y variando el tono manifestaciones de amistad, reproches por algunos agravios y pidió tabaco y aguardiente como prenda de paz. D'Orbigny aclara que los hechos posteriores demostraron la poca consistencia de esas promesas y observa que probablemente el propósito de los indios hubiera sido ponerse al tanto de las fuerzas con que contaba el Carmen para luego atacar ([1828-29] 1999: 392).

Por último, resta mencionar que los misioneros y autoridades de los emplazamientos cristianos, tal vez para estar a tono con las costumbres indígenas o porque sabían qué “protocolo” esperaban los indios, también hacían uso de toda la pompa de los ceremoniales, como ha mostrado Lázaro Avila (1998). Así es como, para recibir a una comitiva de indios de las cercanías del río Chico describe Moreno que “la bandera se iza; los marineros visten su traje de gala; Moyano se coloca su uniforme y la espada, y yo no tengo más remedio que revestirme de un sobretodo que he adornado con botones dorados y galones” ([1876-77] 1997: 236). De manera similar al entrar “con las banderas en alto” a la pequeña Colonia chilena en las serranías de San Gregorio cerca de Punta Arenas se hizo tronar un cañón y tocar la trompeta “en honor de Cailé, en su calidad de Cacique y amigo del Gobernador” (Schmid [1858-65] 1964: 33).

Las diversas situaciones en que la celebración de rituales, las referencias a seres sobrenaturales y las evocaciones del pasado demostrarían ser capaces de reflejar situaciones críticas del presente, nos hacen coincidir con Boccara (2000) en que los modos de representación evidencian un dinamismo, aún los fenómenos considerados “más tradicionales” y sufren modificaciones y procesos de adaptación en función de los contactos interétnicos, funcionando como “un sistema de simbolización de las relaciones entre blancos, mestizos y nativos” (Boccara 2000: 36). En este sentido, encontramos que las entidades del paisaje, las instancias de oralidad y los rituales dan cuenta de las dinámicas y conflictivas relaciones entre los grupos. Los hechos del pasado serían evocados e interpretados desde un momento presente, en relación con

problemáticas del presente y apuntando a cierta perspectiva de futuro, lo que dotaría de cierto carácter subjetivo a las distintas manifestaciones, que, al menos según algunas citas, tendrían una importante carga emotiva. La memoria operaría, entonces, de manera dinámica, (re)construyéndose constantemente a partir de las distintas experiencias sociales desde un momento presente, si bien se ha señalado una limitación referida al hecho de las condiciones no modificables que configuran los recuerdos (Briones 1994). Distintas entidades, seres y lugares poderosos evocarían fuerzas invisibles con influencia en los acontecimientos de la vida social y, en particular, en el ámbito de las relaciones sociales. Así, estas manifestaciones están contextualizadas en el plano mayor de las relaciones entre indios e hispanocriollos y hemos reconocido en algunos discursos la influencia de la sociedad hispanocriolla. Estas expresiones habrían operado a la vez como reflejo de una situación y modelo para la acción y como modo de justificación de determinadas posturas ante los otros. De esta manera, podemos pensar en los sistemas de representación también como un instancias que podrían ser un recurso para afrontar situaciones de cambio, regular la relación con otros grupos indígenas y con los blancos.

CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de los capítulos de esta tesis hemos desarrollado la propuesta de analizar la visión indígena acerca de los cristianos. Los relatos acerca de diversas situaciones de encuentro, me han permitido acceder a datos sobre expresiones verbales de los indios registradas por blancos en forma de diálogos y discursos y sobre acciones que reflejaban qué ideas tenían acerca del *otro*. La lectura crítica de fuentes, éditas e inéditas, en su mayoría ya conocidas y manejadas por los investigadores que se dedican a estos temas, pero, en este caso, interrogadas desde una nueva perspectiva, aportó información que permitió reconocer percepciones de los indios acerca de la relación con los hispanocriollos.

La visión de los indios respecto de los cristianos podía manifestarse en distintos ámbitos. Hemos analizado el tema de *los nombres y definiciones* referidos a los blancos en determinados contextos sociohistóricos y las *acciones concretas* llevadas a cabo en torno a su presencia, la cuestión de *la visión mágica*, variando según aparezca en un contexto de mayor o menor avance de los huincas, los fenómenos de *integración de bienes y rasgos foráneos* y las expresiones en contextos determinados a través de *representaciones simbólicas*. El análisis de las acciones de los indios suscitadas en relación a los blancos nos muestra a los grupos indígenas posicionados como sujetos activos, observadores críticos de la realidad y con capacidad de acción efectiva. A partir de esta postura, las relaciones de fuerza entre los contendientes resultaron en la realización o no de algunas de las determinaciones, como por ejemplo, permitir, rechazar o no poder evitar la instalación de poblaciones cristianas en territorio indígena. A esto debe sumarse la cuestión de los parámetros sociales y culturales de los indios dentro de los cuales solo cierto tipo de acciones puede ser pensado. Estas cuestiones aparecen relacionadas y entrelazadas entre sí, pues de una interacción que se va estrechando cada vez más surgen determinados apelativos para

referirse a los cristianos, puede aparecer o no la mención a aspectos mágicos, ciertas particularidades que caracterizan al *otro* van haciéndose propias.

La *visión indígena* ha comenzado siendo una noción operativa para captar las reacciones, expresiones y acciones de los indios en su relación con las poblaciones hispanocriollas. He tomado de Wachtel (1976) la definición del concepto de *visión* como una *perspectiva particular* que se conforma en los niveles económico, social y político y se manifiesta en los hechos concretamente vividos, en los acontecimientos siempre singulares y en las praxis de los sujetos. Con el correr de la investigación fue llenándose de un contenido propio que abarcó las preguntas, reflexiones y debates internos y las determinaciones a tomar, en un proceso de retroalimentación entre las imágenes acerca de los blancos y los encuentros que iban suscitándose. En las interacciones cotidianas entre los grupos indígenas entre sí y con los blancos se manifestaban frases y actitudes que nos permiten conocer esta *visión* a través de diálogos, relatos, invocaciones rituales y discursos.

Esta visión acerca de los blancos se fue configurando con las sucesivas experiencias de contacto, las reflexiones y las interpretaciones propias sobre estos hechos. Así, ha sido necesario realizar un recorrido por la serie de acontecimientos que configuraron el proceso de conquista de los territorios pampeano-patagónicos para comprender las manifestaciones de los indios acerca de los cristianos en los distintos momentos. Resulta una visión dinámica que conjugaba las experiencias de acceso a bienes estimados, de trato pacífico, de engaños o abusos y malos tratos, con las perspectivas de futuro, y contemplaba tanto los aspectos beneficiosos como los perjuicios que denunciaban los indios, haciendo mayor hincapié en unos u otros según la circunstancia y estableciendo pautas de relación que permitían a los indios asumir un rol activo en el proceso de intercambio (social, económico, político y cultural). Ciertamente, ambas cuestiones –la visión respecto de los blancos y las diferentes formas que asumió el proceso de contacto– se fueron redefiniendo mutuamente, en tanto las experiencias aportaban información que al ser elaborada iba conformando una cierta visión que a su vez delineaba las próximas situaciones de

encuentro. En este sentido, notamos que los indios dispusieron de un campo de acción en el que podían tomar sus propias determinaciones, si bien este ámbito fue restringiéndose cada vez más –y esto fue claramente percibido por los indígenas.

El espacio ocupado por la sociedad hispanocriolla fue expandiéndose más allá de los límites acordados con los grupos indígenas de Pampa y Patagonia en cada negociación, suscitando así nuevos reclamos, recelo, ataques y nuevas negociaciones. Los avances de la frontera habrían ido reduciendo las posibilidades de acceso a los distintos recursos, al mismo tiempo que las determinaciones y las transformaciones no planeadas en el campo político y social tanto en relación a los indios como a los agentes de conquista y colonización habrían llevado a un debilitamiento de la capacidad de alianza y acción conjunta que haría cada vez más dificultoso poder enfrentar con éxito a los blancos. Por otro lado, la presencia cada vez más afianzada de la sociedad hispanocriolla que se organizaba como estado-nación y la importancia de la participación de los indios en los circuitos de intercambio, hacían del acercamiento a los blancos algo ineludible. Hemos notado que mientras las acciones de los indios apuntaron a conformar sistemas de intercambio que incluyeran a los hispanocriollos, éstos, desde el gobierno central, recurrieron a las negociaciones, mientras no fuera posible un avance territorial concreto. Podemos pensar que para los funcionarios y otros pobladores blancos y mestizos de los espacios fronterizos la comunicación con los indígenas era necesaria y hasta configuró un modo de vida particular que los incluía.

Estos factores se conjugarían en una determinada postura asumida frente a los cristianos: a pesar de los malos tratos y engaños era necesario tratar con los huincas, para la obtención de bienes estimados y, finalmente, para defender sus territorios, el espacio necesario para la vida. Así, la necesidad de obtener bienes y de frenar los ataques obligaba a indios y a cristianos a buscar los acercamientos y entablar relaciones, llevando a cabo distintas acciones para promover los encuentros y los intercambios con agentes del gobierno y con la población hispanocriolla y europea. Desde ambos lados tuvieron lugar tanto ataques como iniciativas pacíficas para

establecer el contacto. Estos mutuos acuerdos y compromisos se expresaban formalmente en tratados celebrados entre caciques y autoridades del gobierno, que tenían lugar desde la época colonial. Sin embargo, el cumplimiento de lo acordado no estaba asegurado, cobrando un valor fundamental el conocimiento acerca de este *otro* para prever sus movimientos y planificar las propias acciones, reflejando una compleja realidad que combinaba, a su vez, múltiples y movibles variables como los fenómenos de intercambio, mestizaje, alianza y negociación, entre otros.

En nuestro caso de estudio, la perspectiva de la visión indígena ha permitido comprender cómo fueron utilizados los “enclaves fronterizos” e incorporados a las dinámicas de intercambio, nomadismo y relaciones intergrupales, con qué expectativas y recaudos los indios encararon las negociaciones, los sentidos que asumieron las incorporaciones de bienes novedosos, las transformaciones internas, las iniciativas y estrategias puestas en juego, las elaboraciones que daban cuenta de las experiencias vividas y los recursos puestos al servicio de encarar la relación con los cristianos, tanto materiales, como sociales y culturales. De esta manera, hemos visto cómo las misiones jesuíticas y fuertes, así como también la presencia de viajeros y funcionarios fueron muchas veces aceptados por los indios, si bien no dejaban de generar inquietud y recelo, al mismo tiempo que activaron una serie de medidas que permitiera controlar los efectos de esa presencia. Los contactos resultaron atractivos para los indios por la posibilidad que ofrecían de acceder a bienes estimados, obtener información, protección o negociar con las autoridades hispanocriollas. Así, los grupos indígenas desarrollaron distintas estrategias para entablar relaciones con los agentes de colonización minimizando los perjuicios que esto podía acarrear – estrategias que abarcaban acciones en el ámbito tanto de lo económico y de lo político, como del mundo sobrenatural. Al respecto, he reflexionado acerca de la necesidad de explicitar los alcances de la noción de “resistencia indígena”, en tanto según las distintas circunstancias las acciones de los indios tendieron tanto a rechazar la instalación de emplazamientos cristianos como a favorecerlos contando con la posibilidad de acceder a variados recursos.

Los grupos indígenas demostraron capacidad para integrarse a nuevos circuitos comerciales y entablar vínculos y relaciones sociales (amistad, alianza, obligaciones, lealtad). En este proceso los indios incorporaron bienes y experiencias novedosas, mientras sus organizaciones sociales y políticas se transformaban, a la vez que advertimos la permanencia de ciertos rasgos, como la posible presencia de cacicazgos duales en el siglo XIX –planteo que continuaré investigando a la luz de la lectura crítica de nuevas fuentes. La intensa serie de novedades y desafíos fue vivenciada de distintas maneras por parte de indígenas e hispanocriollos. La desconfianza, rumores y amenazas aparecían una y otra vez entre los indios. También las expresiones de amistad y deseos de relaciones pacíficas, mientras que las controversias internas nunca terminaban. En efecto, el vínculo con los cristianos reportaba beneficios y era necesario para satisfacer determinadas necesidades pero, a la vez, traía aparejados perjuicios con sus avances territoriales y el incumplimiento de cuestiones acordadas entre ambas partes. Estas apreciaciones constan en las fuentes, sin embargo no aparecen siempre de la misma manera. En cambio, sin poner en tela de juicio la veracidad de los enunciados, notamos que las definiciones de los indios acerca de los “cristianos” acentuaban una u otra característica según se quisiera obtener algún beneficio o ejercer presión, justificar un malón o proferir amenazas.

Una y otra vez los documentos muestran a los indios negociando, atacando y presionando a la vez que evaluando y reflexionando acerca de la experiencia de contacto con los “cristianos”. La concepción que los indios tenían respecto de los cristianos también adquirió un dinamismo que se manifestó en la capacidad de acción y los intereses puestos en juego. Las actitudes y expresiones de los indios sobre los blancos, que podían incluir nociones mágicas, variaban según cuál aspecto de la relación entre ambos se pretendía enfatizar: las amenazas y las expresiones de malestar eran proferidas contra los “cristianos” “intrusos” y “desleales”; mientras que las solicitudes de regalos, bienes, ayuda eran dirigidas a los “cristianos” “ricos” y “generosos”. Más allá de que los “cristianos” hayan sido o no “generosos”, “traidores”, “intrusos”, estas definiciones eran utilizadas de distintas maneras por los indios.

Teniendo estas observaciones en consideración, podemos hablar de una visión dinámica, tanto por redefinirse permanentemente a partir de las interacciones como por contemplar distintas facetas de la presencia de los huincas que saldrían a relucir según cada momento.

En tanto que se buscaba defender el comercio y los beneficios obtenidos de los huincas, se manifestaba buena disposición para pactar la paz y se protegían los emplazamientos cristianos. En cambio, cuando se denunciaban los abusos sufridos se hacía hincapié en la falta de cumplimiento de la palabra dada, los maltratos sufridos y la intrusión de los blancos en tierra de los indios. Con estos últimos argumentos (insisto en que no estoy evaluando su veracidad) se presionaba al blanco, se justificaban los malones o por lo menos las amenazas en tal sentido y se creaban situaciones de tensión más favorables para controlar la relación con los cristianos. Las acusaciones solían referirse a los maltratos físicos, al incumplimiento a los tratados y, sobre todo, al avance sobre el territorio de los indios. La cuestión de la territorialidad resulta central, en tanto sabemos que el hábitat, los recursos y las formas de acceder a ellos habían sufrido transformaciones y muchos de los grupos indígenas se trasladaron de sus lugares habituales de residencia para habitar otros -en algunos casos obligadamente, en otros, aparentemente, no- modificando con estos movimientos el mapa social de las relaciones intergrupales.

Como hemos visto, los ámbitos político y económico estaban estrechamente vinculados. Los tratados, pactos y acuerdos, los ataques y paces y los intercambios económicos se sucedían unos a otros, estando interrelacionados los impulsos que los generaban. En cuanto a la cuestión de considerar como de *reciprocidad* a las relaciones entabladas entre indios y blancos, éstas resultan más cercanas a los vínculos de intercambio comercial con sus intereses y estrategias. Si bien en casos particulares puede haberse dado este tipo de situación, resulta difícil pensar en relaciones de reciprocidad cuando para las autoridades de los gobiernos colonial y criollo los acercamientos e intercambios fueron solo instancias impuestas por la imposibilidad de concretar una conquista y colonización efectivas de los territorios

indígenas y sus habitantes. Sin embargo, esto no quita que el recibir ciertos objetos – como bastones y uniformes, raciones, cartas- haya estado dotado de significación para los indios, operando sus efectos simbólicos a nivel tanto intra como interétnico, es decir, fortaleciendo la figura de ciertos caciques frente a sus indios, como ante otros caciques y en relación a los cristianos. He focalizado la atención en la versión indígena de procesos ya conocidos desde el lado blanco, modificando la perspectiva. Esto me ha llevado a reconsiderar la significación atribuida a ciertos fenómenos como el “trabajo”, “ser cristiano”, las raciones, las cesiones de tierras, la adopción de elementos exógenos, el alcance de las transformaciones socio-políticas.

Otras cuestiones han quedado planteadas a la espera de futuras investigaciones que puedan desarrollarlas. Así, por ejemplo, se han perfilado perspectivas que podrían aportar una nueva mirada acerca de los fenómenos estudiados. Me refiero a la cuestión de las mujeres como *cautivas-embajadoras-mediadoras* y al tema de los comerciantes que se adentraban en territorio indígena y entablaban relaciones con los indios. También la cuestión del consumo de alcohol en su dimensión socio-política y ritual merecería un estudio con mayor profundidad. El análisis comparativo con fenómenos similares ocurridos en otras regiones del continente brinda posibilidades que enriquecen la comprensión acerca de estos procesos y será desarrollado en próximos trabajos.

La comparación con experiencias similares ocurridas en América del norte –en espacios en los que el dominio colonial no se había podido imponer y donde los indios contaban con la posibilidad de acceder a recursos - también ofrece la posibilidad de profundizar la comprensión acerca de estos procesos y queda a la espera de un futuro desarrollo. Al respecto, encontramos similitudes en las relaciones entre grupos indígenas y misiones religiosas en la periferia noroccidental del imperio español. Estudios referidos al noroeste novohispano (Hausberger 2004), a Nueva Vizcaya (Deeds 1995 y Ortelli 2005) y a Baja California (Guevara 2004 y Jackson 2004) presentan problemas semejantes a los que hemos abordado. Estos autores se refieren a la cuestión de los acercamientos de los grupos a las misiones y a factores

que debilitaron a la población nativa como las epidemias y las incursiones de los españoles y la posibilidad de obtener refugio y acceso a bienes estimados en las misiones religiosas, suscitando un abanico de diversas reacciones entre los indígenas desde las más sutiles hasta las de mayores dimensiones. Se destacan las actuaciones de los líderes religiosos en los fenómenos de enfrentamiento al régimen colonial y la posibilidad de una continuidad en las prácticas sociales y religiosas prehispánicas. Encontramos referencias acerca de indios en el contexto de un alzamiento en Baja California, que habrían invocado el valor de la “libertad” para justificar su rebeldía, pues los padres no les permitían hacer “lo que querían” ni tener muchas mujeres (Guevara 2004: 185).

Fuera del ámbito de las reducciones en América del norte durante los siglos XVII a XIX, tanto en la zona de los bosques cerca de la costa del Atlántico como en los llanos y en el Oeste, también se suscitaron relaciones entre indios y blancos que presentan interesantes aristas para la comparación. Así, entre indígenas y colonos en los primeros años, como detalla Élise Marienstras (1982), se entablaron vínculos comerciales y relaciones no necesariamente hostiles, lo cual permitía la autonomía de los grupos indios, cuya cultura también había sido transformada por la incorporación de los caballos llevados por los primeros exploradores españoles, posibilitando la caza montada del bisonte y una mayor movilidad. Sin embargo, al momento en que la inmigración europea se intensificó, las tierras de los indios fueron “roídas paulatinamente, y la relación de fuerzas se invirtió” (Marienstras 1982:36). Por su parte, entre los indios, ante la usurpación de su soberanía, ya sea política, territorial o sociocultural, la autora pudo distinguir tres formas principales de reacciones: “la violencia defensiva, la negociación diplomática y comercial y el aprovechar los conflictos entre los europeos” (Marienstras 1982:51). Estas mismas formas están presentes en nuestro caso de estudio, como hemos mostrado en los capítulos anteriores. Acerca del avance de colonos sobre el territorio, en un discurso que tiene mucho en común con los enunciados por caciques patagónicos, un jefe indio Iroqués en 1742 habría expresado:

Sabemos que el valor de nuestras tierras ha aumentado. Los hombres blancos creen que no conocemos su valor. Ahora bien, sabemos que la tierra dura eternamente, mientras que los víveres que recibimos a cambio pronto habrán desaparecido [...]. Además, se nos causa perjuicio en las tierras que no hemos vendido: vuestro pueblo viene todos los días a instalarse en ellas y a estropear nuestros terrenos de caza (Armstrong 1971, citado por Marienstras 1982: 79-80).

Los discursos nos muestran problemáticas que resulta interesante comparar y dan indicios acerca de instancias de expresión que podrían ser similares a las analizadas para nuestro caso. Entre los movimientos que promovían, junto con una evocación religiosa, el inicio de acciones ofensivas contra los blancos, hubo manifestaciones que proponían el fortalecimiento de los atributos de la cultura india, la restitución de la dignidad a las tribus y eran percibidas como doctrina de combate (Marienstras 1982).

Otro punto en común podría constituir la cuestión de la incorporación creativa de elementos del mundo de los blancos en la cultura de los grupos indios, como entre los Cherokee que aceptaron misiones cristianas con la condición de que cada una abriera una escuela en donde se enseñó en inglés y en lengua cherokee. La base de la escritura cherokee estuvo compuesta por un sistema pictográfico y luego silábico y en 1828 se publicó el primer número del periódico *Cherokee Phoenix* que anunciaba que “seremos los portavoces de la mayoría de nuestro pueblo en sus decisiones”. Marienstras nota la incorporación de la noción de “mayoría” entre los Cherokees y que probablemente esté en vinculación con la construcción del sistema político norteamericano que tomó forma entre 1802 y 1828. Los grupos Cherokee mantuvieron de la organización tradicional el Consejo General al que se le agregó una segunda cámara legislativa, el Comité Nacional, y una Constitución.

Notamos cómo los grupos indígenas adoptaron elementos de la cultura blanca, herramientas y modos de trabajo como también nociones y formas de organización, y pudieron utilizarlos en su defensa frente a las acciones de los blancos. Estas breves

menciones nos muestran iniciativas de los indios y datos que permiten pensar en la posibilidad de indagar acerca de la visión indígena respecto de los blancos en el extremo norte de lo que fue el imperio español.

Las nociones y conceptos desarrollados a partir del análisis acerca de grupos indígenas en relación con la sociedad blanca en situación de contacto, conquista y colonización han proporcionado herramientas para abordar una problemática que involucra a distinto tipo de organizaciones que vivenciaron procesos de transformación. Por su parte, las investigaciones y debates –aún con las discusiones abiertas y las opiniones encontradas– que han profundizado el conocimiento acerca de las agrupaciones de la región pampeano-patagónica y sus aspectos sociales, económicos y políticos han configurado un camino que me ha permitido llegar a preguntarme acerca de *la visión* de los indios acerca de los procesos de conquista y colonización llevados a cabo por los blancos y poner de relieve el dinamismo y capacidad de acción e iniciativa de sus organizaciones y el papel protagónico que jugaron. Al mismo tiempo, estos estudios han brindado el marco de referencia para poder identificar los contextos de producción de las diversas fuentes, posibilitando una más afinada comprensión de las mismas.

Hemos destacado el dinamismo y la capacidad de acción de los pueblos indígenas, tanto en los hechos concretos analizados como conceptualmente, en tanto parte de una relación necesariamente construida entre, al menos, dos componentes. Autores como Wachtel (1978), Sahlins (1988) y, más cercano en el tiempo y en cuanto a la región geográfica de estudio, Boccara (2000, 2005) han llamado la atención acerca de la cuestión del *dinamismo de los pueblos sometidos*, considerando a las sociedades como una “forma histórica” que vive cambios constantes a través de la acción de los sujetos quienes ponen en juego las categorías cuyo valor puede variar según la situación y el interés. Junto con estas consideraciones hemos tomado la propuesta de la microhistoria de abordar las problemáticas sociales a partir de un enfoque de pequeña escala que incluye variables más móviles y formula el análisis

sociohistórico en términos de procesos. Focalizamos la atención en las relaciones entre los sujetos, en las diferentes estrategias sociales, en los distintos tipos de recursos, negociaciones y maneras de pactar con los poderes y de reinscribir dichos pactos en otros contextos adhiriéndolos a lógicas sociales diferentes de las iniciales.

Podemos coincidir con Bonfil Batalla (1992: 166) en que a la par del proceso de conquista de los territorios operó un mecanismo de “colonización de la historia india” –historia que fue ignorada y distorsionada por la visión dominante. En este sentido, Delrio (2003) señala cómo la historiografía argentina construida a partir de la “Conquista del Desierto” se sustentó en una “naturalización de la diferencia”, estigmatizando al “otro indígena” para representar la imposición del régimen estatal sobre grupos indígenas soberanos hasta ese momento. Como estrategia discursiva se ignora el período de relaciones pacíficas y tratados celebrados en el pasado y se identifica al indio como el “indio-salvaje” -lo que legitima su incorporación al plan de civilización llevado a cabo por la agencia estatal. Así, por ejemplo, siguiendo a de Jong (2005), las principales investigaciones en folklore de nuestro país de fines del siglo XIX y principios del XX, basadas en concepciones esencialistas, se orientaron a identificar una “esencia criolla”, que actuaba como fundamento étnico de la nacionalidad en el marco de los debates acerca del tema de la construcción de la nación. Este pensamiento, preocupado por la cuestión de la consolidación de una nación homogénea, con contenidos propios y distintivos, también se abocó a la elaboración de pasados y a la identificación de tradiciones “nacionales”, cuyas “verdaderas raíces” se encontraba en los elementos hispanos e indígenas. Esta visión planteaba la realidad indígena como una imagen atemporal asociada a una serie de rasgos característicos y su definición resultaba funcional al proceso de conformación de la identidad nacional (de Jong 2005).

Sin embargo, los estudios realizados a partir de la década de 1980 comenzaron a preocuparse por identificar procesos de transformación en distintos períodos históricos y por indagar acerca de los sistemas económicos, sociales y políticos indígenas. Con el correr de los años se ha profundizado el conocimiento de estas

cuestiones. Siguiendo estas líneas de investigación, en esta tesis me he propuesto reconstruir esos procesos históricos desde la perspectiva de la visión indígena. Esta nueva mirada, a su vez, proporciona otros elementos para la comprensión de los fenómenos de conquista y colonización del territorio pampeano-patagónico y sus habitantes al explicitar la perspectiva de una de sus partes, la menos tenida en cuenta hasta el momento. En estos complejos procesos, cuyas implicancias llegan hasta nuestros días, distinguimos, como venimos mencionando, experiencias de intercambio, aculturación, negociación y enfrentamiento que hemos analizado desde la visión indígena.

Finalmente, quisiera referirme al hecho de que el trabajo que presento en esta Tesis constituye una elaboración a partir del análisis crítico de un conjunto de datos. Se trata de una historia que se entrelaza con otras perspectivas posibles. En este sentido, he procurado explicitar mis planteos de la manera más clara posible para posibilitar un diálogo con los colegas y con otros sectores de la sociedad acerca de los fenómenos de encuentro, espacios de convivencia, conquista y dominación, transformaciones a partir del contacto con el *otro* y reflexión acerca de la propia realidad. Este camino recorrido será parte del bagaje con que abordaré en futuras investigaciones las preguntas e inquietudes que han quedado planteadas.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Acuerdos del extinguido Cabildo de Buenos Aires
1907-1934. Archivo General de la Nación, Buenos Aires, 4 series, 47 vols.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo
[1957] 1982. *La aculturación*. México, Ediciones de la Casa Chata.
- Alonso, Ana María
1988. The Effects of Truth: Re.Presentations of the Past and de Imagining of Community. En: *Journal of Historical Sociology* Vol. 1, nº1, 33-57
- Alvarez, Gregorio
1964. *Páginas de historia neuquina narradas por un aborígen*. Boletín de la Academia Nacional de la Historia, XXXV: 289-302. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.
- Amselle, Jean Loup
[1990] 1998. *Mestizo Logics*. Stanford, Standord University Press
- Ares Queija, Berta y Serge Gruzinski (coords.)
1997. *Entre dos mundos. Fronteras Culturales y Agentes Mediadores*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, CSIC.
- Arias, Fabián
2005. La región de la "Tierra de las Manzanas" y la familia de los caciques Bravos durante los siglos XVII y XVIII. Posibles definiciones a partir del análisis de las rastrilladas y el uso del espacio. En: Bandieri, S., G. Blanco y G. Varela (dirs.) *Hecho en Patagonia. La historia en perspectiva regional*. Neuquen, CEHIR, Universidad Nacional Del Comahue, 85-107
- Assadourian, Carlos Sempat
1983. *Economías regionales y mercado interno colonial*. México, Editorial Nueva Imagen.

Bandieri, Susana

1996. Áreas andinas y relaciones fronterizas: un ajuste de periodización. En: *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en América del Sur*, Jorge Pinto Rodríguez (comp.) . Temuco, Chile. Ediciones Universidad de la Frontera.

2005. *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana.

Barne, Jorge

[1753] 1969. *Viaje que hizo el San Martín desde Buenos Aires al puerto de San Julián, el año de 1752: y el de un indio paraguayo, que desde dicho puerto vino por tierra hasta Buenos Aires*. En: Colección Pedro de Angelis IV: 66-101. Buenos Aires, Plus Ultra.

Barth, Frederik

1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, FCE.

Bartolomé

2006. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Maná*, vol. 12, no. 1. Río de Janeiro.

Bechis, Martha A.

[1989] 2008. Los lideratos políticos en el área arauco-pampeana en el siglo XIX: ¿poder o autoridad? En: *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*. Madrid, CSIC, 263-296

[1999] 2006. La "organización nacional" y las tribus pampeanas en Argentina durante el siglo XIX. Ponencia presentada en el XII Congreso Internacional de AHILA, Porto. En: *Revista TEFROS*. Taller de Etnohistoria de la Frontera Sur, Volumen 4 -Nº 2. Publicación electrónica www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista

1999a. *Una antropóloga en busca de las fábricas históricas de la resistencia y la dominación en el área arauco-pampeana-norpatagónica, siglos XVI-XIX*. Conferencia en el ciclo de conferencias en el Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.

1999b. La vida social de las biografías: el caso de la biografía de Juan Calfulcurá “líder total” de una sociedad sin estado. En: Sautú, R. (comp.) *El método biográfico: la reconstrucción de la sociedad a partir de los testimonios de los actores sociales*. Buenos Aires, Editorial de Belgrano, Universidad de Belgrano.

[2000] 2008. Cuando los regalos no llegan, ‘los jefes se ponen verdes’: política y regalo entre caciques de las pampas en una Junta General de 1830 descrita por participantes. En: *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*. Madrid, CSIC, 245-262

[2003] 2008. Pensar la paz: 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: *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*. Madrid, CSIC, 81-114

2006. Los Caciques Bravo, terribles y románticos. *Revista TEFROS*. Taller de Etnohistoria de la Frontera Sur, Volumen 4 –Nº 2. Publicación electrónica www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista

Bensa, Alban

1996. *De la micro-histoire vers une anthropologie critique*. En *Jeux d’ échelles*. La micro-analyse a l’ expérience, dirigido por Jaques Revel. París, Hautes Études/Gallimard/Le Seuil. Traducción: Ana M. Lorandi.

Bernand, Carmen

2000. Los híbridos en Hispanoamérica En: Boccara, Guillaume y Sylvia Galindo, (eds). *Lógica mestiza en América*, Temuco, Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera, 61-84.

2008. Cerros, nevados y páramos: un intento de arqueología etnográfica. En: *Revista Española de Antropología Americana* . vol. 38, nº. 1, 167-189, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Bjerg, María M.

2005/2006. Un caleidoscopio social: Familia, parentesco y mestizaje en la campaña de Buenos Aires en el siglo XIX. *Quinto Sol*. [online], nº. 9-10: 47-72.

Boccaro, Guillaume

1996. Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y la transculturación de los reche-mapuche del centro-sur de Chile (XVI-XVIII). *Revista de Indias* LVI (208): 659-695. Madrid, Centro de Estudios Históricos del CSIC.

1998. Análisis de un proceso de etnogénesis: el caso de los Reche-Mapuche de Chile en la época colonial. *Memoria Americana* 7: 11-28. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA.

1999. Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). *Hispanic American Historical Review* 79 (3): 425-461. Washington, D.C., Board of Editors of the Hispanic American Review.

2000. Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político. Guillaume Boccaro y Sylvia Galindo, editores. *Lógica mestiza en América*, Temuco, Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera.

2002. Mestizaje salvaje, trabajo y resistencia en la frontera hispano-Mapuche. En: E. Franca Paiva, & C.M. Junho Anastasia, Org., *O Trabalho Mestico*. San Pablo: 265-279

2003a. Rethinking the Margins/Thinking from the Margins: Culture, Power, and Place on the Frontiers of the New World. *Identities: Global Studies in Culture and Power* 10: 59-81.

2003b Fronteras, mestizaje y etnogénesis en las Américas. En Mandrini, R. y C. Paz (comps.); *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX*. Tandil, IEHS/CEHiR/Univ. Nac. del Sur.

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. Cuadernos de Etnohistoria* N° 13, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 21-52.

Bonfil Batalla, Guillermo

1992. *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. Premio Sudamérica Fondo Editorial del CEHASS. Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Boschín, María T. y Lidia R. Nacuzzi

1979. Ensayo metodológico para la reconstrucción etnohistórica. Su aplicación a la comprensión del modelo tehuelche meridional. *Serie Monográfica* 4. Buenos Aires, Colegio de Graduados en Antropología.

Bourdieu, Pierre

1990. *Sociología y cultura*. México, Grijalbo.

Bourne, Benjamín

[1849] 1998. *Cautivo en la Patagonia*. Buenos Aires, Emecé.

Braun Menéndez, Armando

1945. *Pequeña historia magallánica: las cuatro fundaciones magallánicas, crónicas del antiguo Punta Arenas, el abrazo del Estrecho*. Buenos Aires, Emecé, 2da. Edición.

Briones, Claudia

1994. Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos”: Usos del pasado e invención de la tradición. *Runa* XXI: 99-129.

1998. *La alteridad del “Cuarto Mundo”*. (De) *Construyendo la diferencia*. Bs. As. Ediciones del Sol.

Briones, Claudia y M. Carrasco

2000. *Pacta sunt servanda. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina 1742-1878)*. Buenos Aires. IWGIA. Documento n°29.

Brow, James

1990. Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past. En: *Anthropological Quarterly* 63 (1), 1-6

Bustos, Jorge

1993. Indios y blancos, sal y ganado más allá de la frontera. Patagones 1820-1930. En: *Anuario IEHS*, nº8. Tandil, UNCPB.

Cardiel, José SJ

[1748] 1930. Diario del viaje y misión al río del Sauce, por fines de marzo de 1748. En: *Diario del viaje y misión al río del Sauce realizado en 1748 por el P. José Cardiel, SJ*, con un estudio biográfico del autor por G. Furlong, SJ. Buenos Aires, Imprenta Coni.

[1748] 1969. "xtracto o resumen del diario del Padre José Cardiel en el viaje que hizo desde Buenos Aires al Volcán, y de este, siguiendo la costa patagónica, hasta el arroyo de la Ascensión. En: *Colección Pedro de Angelis IV*. Buenos Aires, Plus Ultra.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1971. *Identidad étnica, identificación y manipulación*. América Indígena XXXI (4): 923-953. México, Instituto Indigenista Interamericano.

Carlón, Florencia

2006. Políticas correctivas del comportamiento social indígena. Formas de resistencia en las reducciones de Baradero, Tubichamini y del Bagual. *Mundo Agrario. Revista de estudios rurales*. vol. 7, núm. 13. La Plata, Centro de Estudios Histórico Rurales. Universidad Nacional de La Plata

Carneiro, Robert

1981. The Chiefdom: Precursor of the State. En: G. Jones y R. Kautz (eds.) *The Transition to Statehood in the New World*. Cambridge, Cambridge University Press, 37-79.

Casamiquela, Rodolfo

1987. *Toponimia Indígena del Chubut*, Publicación del Gobierno de la Provincia del Chubut.

1988. *En pos del gualicho*. Fondo editorial rionegrino.

Claraz, George

[1865-66] 1988. *Diario de viaje de exploración al Chubut*. Buenos Aires, Marymar.

Clendinnen, Inga

1987. *Ambivalent Conquest: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*. Cambridge, Cambridge Univ. Press.

Comaroff, John y Jean Comaroff

1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Oxford, Westview Press.

Conquista del Desierto

1987. La Plata, Ministerio de Obras y Servicios Públicos.

Consuegra, Manuel

[1782] 1939. Relación que da el cabo de Blandengues ... de lo acaecido en el viaje que hizo por orden del Excelentísimo Señor Virrey a los establecimientos de Patagones. En Sánchez Zinny, E. F. *La Guardia de San Miguel del Monte: 1580-1830*. Buenos Aires, Damiano de Antonio Zea, 1939: 377-379.

Cox, Guillermo E.

[1862-1863] 1999. *Viaje en las rejiones septentrionales de la Patagonia (1862-1863)*. Buenos Aires, El Elefante Blanco.

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. Buenos Aires.

1994. El cacique Bravo, del Limay a la frontera de Buenos Aires. Reexamen de un episodio de la expansión tehuelche. *Jornadas de Arqueología e Interdisciplina*. Buenos Aires, PREP.

2004. Pactando con el enemigo. La doble frontera de Buenos Aires con las tribus hostiles en el período colonial. En: Cipolletti, María Susana (coord.), *Los*

mundos de abajo y los mundos de arriba. Individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá. Quito, Abya Yala, 312-355

Darnton, , Robert

[1939] 1987. Un inspector de policía organiza su archivo: la anatomía de la República de las Letras. En: Darnton, R.; *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa.* México, Fondo de Cultura Económica.

de Jong, Ingrid

1999. Crisis y continuidades en el espacio fronterizo cordillerano a partir de la ocupación militar del río Negro: un análisis de informes de expedición del coronel Manuel Olascoaga (1876-1883). CD *Etnohistoria.* Buenos Aires, Equipo NayA. Noticias de Antropología y Arqueología.

2005. Entre indios e inmigrantes: el pensamiento nacionalista y los precursores del folklore en la antropología argentina del cambio de siglo (XIX-XX). *Revista de Indias*, vol. LXV, núm. 234: 405-426.

2007. Acuerdos y desacuerdos: política estatal e indígena en la frontera bonaerense (1856-1866). *Anuario IEHS* vol. 1 n. 1: 47-62. Tandil, IEHS.

de la Vaulx, Henry

[1895-96] 1901. *Voyage en Patagonie.* París, Librairie Hachette et. Cie.

Deeds, Susan

1995. Indigenous Responses to Mision Settlement in Nueva Vizcaya. En: E. Langer y R. Jackson (Eds.), *The New Latin American mission History.* University of Nebraska Press, Lincoln and London: 77-108.

Delrio, 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 (Siglos XVII y XIX).* Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, 203-245.

2003 De “salvajes” a “indios-nacionales.” Interpelaciones hegemónicas y campañas militares en Norpatagonia y la Araucanía (1879-1885). *Mundo de Antes*, N° 3: 189-207, Instituto de Arqueología y Museo, Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán.

Deodat, Leoncio

1954. Onomástica indígena de Patagonia. Ortografía del nombre del cacique Orkeke. *Argentina Austral*, año XXVI, n°279, 6-13, Buenos Aires.

Descola, Philippe

2004. Las cosmologías indígenas de la Amazonía. En: Surrallés, A. y P. García Hierro (eds.) *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague, Dinamarca, IWIGA, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas

d'Orbigny, Alcide

[1828-29] 1999. *Viaje por América meridional II*, Buenos Aires, Emecé.

Duchet, Michele

1975. *Antropología e historia en el siglo de las luces*. México, Ed. Siglo Veintiuno.

Earle, Rebecca

2008. Algunos pensamientos sobre “El indio borracho” en el imaginario criollo. *Revista de estudios sociales*. Bogotá, 18-27.

Entraigas, Raúl

2000. *Piedra Buena Caballero del Mar*. Buenos Aires, El Elefante Blanco.

Escalada, Federico

1949. *El complejo “tehuelche”*. *Estudios de etnografía patagónica*, Buenos Aires, Coni,

Falkner, Tomás, SJ

[1774] 2003. *Descripción de la Patagonia y de las partes contiguas de la América del Sur*. Buenos Aires, Taurus.

Ferguson, B y N. Whitehead

1992. *War in the Tribal Zone*. Santa Fe, New México, School of American Research Papers.

Fernández, César

1995. *Cuentan los mapuches. Antología*. Buenos Aires, Nuevo Siglo.

Fernández, Mabel

2006. Economía y sistemas de asentamiento aborígen en la cuenca del río Limay. *Memoria Americana* 14: 37-74. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas de la U.B.A.

Fernández Buey

1995. *La barbarie: de ellos y de los nuestros*. Barcelona, Paidós.

Furlong, Guillermo, SJ

1938. *Entre los pampas de Buenos Aires: según noticias de los misioneros jesuitas Matías Strobel, José Cardiel, Tomás Falkner, Jerónimo Rejón, Joaquín Caamaño, Manuel Querini, Manuel García, Pedro Lozano y José Sánchez Labrador*. Buenos Aires.

1967. *Manuel Querini y "sus Informes al Rey, 1747- 1750", Escritos Coloniales Rioplatenses XX*, Ediciones Theoria, Buenos Aires.

Garavaglia, Juan Carlos

1987. *economía, sociedad y regiones*. Buenos Aires, Ed. de la Flor

García, Pedro Andrés

[1810] 2002. *Diario de un viaje a Salinas Grandes, en los campos del sud de Buenos Aires*. Edición digital a partir de Pedro de Angelis, Colección de obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las provincias del Río de La Plata. Tomo Tercero, Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1836. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en sitio web www.cervantesvirtual.com

[1822] 2002. *Diario de la expedición de 1822 a los campos del sud de Buenos-Aires, desde Morón hasta la Sierra de la Ventana; al mando del coronel don Pedro Andrés García con las observaciones, descripciones y demás trabajos científicos,*

ejecutados por el oficial de ingenieros don José María de los Reyes. Edición digital a partir de Pedro de Angelis, Colección de obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las provincias del Río de La Plata. Tomo Cuarto, Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1836. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en sitio web www.cervantesvirtual.com

Gluckman, Max

1978. *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal.* Madrid, Akal.

Golluscio, Lucía

1993. El discurso toldense: actualización de un conflicto. Hernandez, I. *et al. La identidad enmascarada. Los Mapuche de Los Toldo.* Buenos Aires, EUDEBA,

Gruzinski, Serge

2000. *El pensamiento mestizo.* Buenos Aires, Paidós.

Guevara, María Victoria

2004. El sistema misional jesuítico en Baja California: dominación colonial y resistencia indígena. *Memoria Americana* 12: 168-198. Buenos Aires. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Guinnard, Auguste

[1856-60] 2004. *Tres años de cautividad entre los patagones,* Buenos Aires, El Elefante Blanco.

Halbwachs, Maurice

1925. *Les cadres sociaux de la mémoire.* En: Félix Alcan, Paris. Collection Les Travaux de l'Année Sociologique. Edición electrónica disponible en sitio web: http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/cadres_soc_memoire/cadres_soc_memoire.html

[1950] 1968. *La mémoire collective.* Paris, PUF.

Harrington, Tomás

1968. Toponimia del Gününa Küne. *Investigaciones y Ensayos* n° 5: 331-362. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

Hausberger, Bernd

2004. La conquista jesuita del Noroeste Novohispano. *Memoria Americana* 12: 131-168. Buenos Aires. Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA.

Helms, Mary

1969. The purchase society: adaptation to economic frontiers. *Anthropological Quarterly* 42: 325-342.

Hernández Asensio, Raúl

2003. Caciques, jesuitas y chamanes en la frontera sur de Buenos Aires (1740-1753)". *Anuario de Estudios Americanos* LX-1, Madrid, CSIC.

Hux, Meinrado

[1834-1874] 1999. *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño [1834-1874]*. Buenos Aires, El Elefante Blanco.

2003. *Caciques puelches, pampas y serranos*. Buenos Aires. El Elefante Blanco.

Iglesias, Miriam

2000. Misiones jesuíticas al sur del río Salado. Sociedad indígena bonaerense y política de fronteras en el siglo XVIII. En: Cruz, Enrique Normando (comp.), *Anuario del CEIC/1. Iglesia, misiones y religiosidad colonial*, San Salvador de Jujuy: CEIC, Centro de Estudios Indígenas y Coloniales.

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 (Siglos XVII y XIX)*: 247-285. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

2005. Rituales y proceso social: dinámica de las relaciones entre los grupos indígenas de Patagonia y con la población blanca en el siglo XIX. *Relaciones* XXX: 193-209. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

2007a. *Marcas, huellas y señales en el territorio. La relación de los indígenas de la Patagonia y las entidades del paisaje en el siglo XIX*. Cuadernos del Sur 35: 345-373. Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur.

2007b. *Intercambio, novedad y estrategias: las misiones jesuíticas del sur desde la perspectiva indígena*. Avá. Revista de Antropología Social del Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones, vol 11: 137-169. Misiones, Universidad Nacional de Misiones.

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. Revista del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, XXVI: 199-227.

2009. Tratados, intercambio y estrategias indígenas. La "historia del derecho" y los estudios sobre relaciones fronterizas (siglos XVIII). En: *El área pampeana. Su abordaje a partir de estudios interdisciplinarios*. Chivilcoy, Centro de Estudios en Ciencias Sociales y Naturales de Chivilcoy (CECH), 11-32.

Jackson, Robert

2004. The Guaycuros, Jesuit and Franciscan Missionaries, and José Gálvez: The Failure of Spanish Policy in Baja California. *Memoria Americana* 12: 221-233. Buenos Aires. Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA.

Jimenez, Juan Francisco y Daniel Villar

1999. Don Venancio, Montero y los otros. Mapuche y blancos en el espacio fronterizo pampeano: estrategias de ingreso e instalación (1827-1836). CD *Etnohistoria*. Buenos Aires, Equipo NayA. Noticias de Antropología y Arqueología.

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. Buenos Aires. Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA.

Juliano, Dolores

1992. Estrategias de elaboración de identidad. En C. Hidalgo y L. Tamango (comps.); *Etnicidad e Identidad*. Buenos Aires, CEAL.

Koessler Ilg., Bertha

1962. Tradiciones Araucanas. *Rehsis. Revista de filología y lingüística*. Instituto de Filología. Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación. Universidad Nacional de la Plata.

Kosellek, Reinhart

1993. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós.

Langdon, E. Jean Matteson

1992. Introduction. Shamanism and Anthropology, En : Langdon, E. Jean Matteson y Gerhard Baer (eds.). *Portals of power. Shamanism in South America*, University of New Mexico Press, 1-21

Langer, Eric y Robert Jackson (eds.)

1996. *The New Latin American Mission History. Nebraska, University of Nebraska Press.*

Lázaro Avila, Carlos

1998. Parlamentos de paz en la Araucanía y las Pampas: una visión comparativa (1604-1820). *Memoria Americana* 7: 29-60. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA.

1999. Conquista, control y convicción: el papel de los parlamentos indígenas en México, el Chaco y Norteamérica. *Revista de Indias* LIX (217): 645-673. Madrid, CSIC.

Leach, Edmund

1971. *Replanteamiento de la antropología*. Barcelona, Seix Barral.

Lenton, Diana

1992. Relaciones interétnicas: derechos humanos y autocrítica en la generación del '80". En: Radovich J.C. y Balazote, A.O. *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Lenton, Diana y Axel Lázzari

2000. Etnología y Nación: facetas del concepto de Araucanización. *Avá Revista de Antropología*. Posadas, Universidad Nacional de Misiones.

León Portilla, Miguel

[1959] 1989. *Visión de los vencidos Relaciones indígenas de la Conquista*. México, UNAM.

1964. *El reverso de la Conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*. México.

León Solís, Leonardo

1981. Alianzas militares entre los indios araucanos y los grupos indios de las pampas: la rebelión araucana de 1867-1872 en Argentina y Chile. *Nueva Historia. Revista de Historia de Chile*, I (1): 3-49. Londres.

1989-90. Las invasiones indígenas contra las localidades fronterizas de Buenos Aires, Cuyo y Chile, 1700-1800. *Runa* XIX: 177-221. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas / Museo Etnográfico de la UBA.

Levaggi, Abelardo

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.

Levi, Giovanni

1993. *Sobre Microhistoria*. Buenos Aires, Biblos.

Lista, Ramón

[1878] 1975. *Mis exploraciones y descubrimientos en la Patagonia*. Buenos Aires, Marymar.

Lorandi, Ana María

2005. Discurso Inaugural al VI Congreso Internacional de Etnohistoria: Antropología e Historia. *Memoria Americana* 9: 37-78. Buenos Aires. Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA.

- Lorandi, Ana María y Mercedes del Río
1992. *La etnohistoria. Etnogénesis y transformaciones sociales andinas*. Buenos Aires, CEAL.
- Lorandi, Ana María y Guillermo Wilde
2000. Desafío a la isocronía del péndulo. Acerca de la teoría y de la práctica de la antropología histórica. *Memoria Americana* 9: 37-78. Buenos Aires. Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA.
- Lozano, Pedro, SJ.
[1745] 1972. *Diario de un viaje a la costa magallánica en 1745 desde Buenos Aires hasta el Estrecho de Magallanes formado sobre las observaciones de los padres Cardiel y Quiroga*. En De Angelis, Pedro, Colección de Obras y Documentos, III. Buenos Aires, Ed. Plus Ultra.
- Lucaioli, Carina
2005. *Los grupos abipones hacia mediados del siglo XVIII*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, Colección Tesis de Licenciatura.
2009a. Alianzas y estrategias de los líderes indígenas abipones en un espacio fronterizo colonial (Chaco, siglo XVIII). *Revista Española de Antropología Americana* 39: 77-96. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
2009b. *Relaciones interétnicas y estrategias de interacción: los grupos en abipones en las fronteras del Chaco (siglo XVIII)*. Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Luiz, María Teresa
2005. Re-pensando el orden colonial: los intercambios hispano-indígenas en el fuerte del río Negro. *Mundo Agrario. Revista de estudios rurales*, nº 10. La Plata, Centro de Estudios Histórico Rurales. Universidad Nacional de La Plata.
- Luiz, María Teresa y Monika Schillat
1997. *La frontera austral. Tierra del Fuego, 1520-1920*. Universidad de Cádiz. Servicio de Publicaciones.

Malinowski, Bronislaw

[1922] 1995. *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Buenos Aires, Ediciones Península.

[1926] 1970. *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Buenos Aires, Planeta-Agostini.

Mandrini, Raúl J.

1985. La sociedad indígena de las pampas en el siglo XIX. En: Lischetti, Mirta (comp.) *Antropología*. Buenos Aires, EUDEBA.

1986. La agricultura indígena en la región pampeana y sus adyacencias (siglos XVIII y XIX). *Anuario del IEHS* 1: 11-43. Tandil, UNCPBA.

1987. Desarrollo de una sociedad indígena pastoril en el área interserrana bonaerense. *Anuario del IEHS*, 2: 71-98. Tandil, UNCPBA.

1991. Procesos de especialización regional en la economía indígena pampeana (S. XVIII-XIX): El caso del suroeste bonaerense. *Boletín Americanista* 41:113-136. Barcelona, Universidad de Barcelona.

1993. Guerra y paz en la frontera bonaerense durante el siglo XVIII. *Ciencia Hoy* 4 (23):26-35. Buenos Aires, Fundación Ciencia Hoy.

2003. Estudio preliminar. En: Falkner, Tomás. *Descripción de la Patagonia y de las partes contiguas de la América del Sur*. Buenos Aires, Taurus.

Mansilla, Lucio V.

[1870]1980. *Una excursión a los indios ranqueles*. Buenos Aires, Acme

Marienstras, Elise

1982. *La resistencia india en los Estados Unidos*. México, Siglo XXI Editores.

Martínez C., José Luis

1995. Entre plumas y colores. Aproximaciones a una mirada cuzqueña sobre la Puna Salada. *Memoria Americana* 4: 33-56. Buenos Aires. Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA.

Martini, Mónica

1998. Un plan de evangelización tardío: las colonias de indios guaraníes proyectadas por José Cardiel (1747). En: *Actas de las VII Jornadas Internacionales de las Misiones Jesuíticas*, Resistencia.

Mauss, Marcel

[1923-24] 1971. Ensayo sobre el don. En: *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos.

Mauss, Marcel y H. Hubert

[1902-1903] 1979. Esbozo de una teoría general de la magia. En: M. Mauss, *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos.

Meliá, Baromeu, SJ

1980. El indio Oberá, una respuesta mesiánica contra la opresión colonial. Posadas: Instituto Superior del Profesorado "Antonio Ruiz de Montoya", manuscrito.

Mendoza, Doroteo

[1865-66] 1965. *Diario y memoria del viaje al estrecho de Magallanes. 1865-1866*. Prólogo y comentarios por el Académico de Número Milcíades Alejo Vignati. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia. También publicado como [1865-66] 1940. *Los apuntes del secretario del cacique Casimiro y capitán de guardias nacionales, DON DOROTEO MENDOZA* por Braun Menéndez, Armando y Julián B. Cáceres Freyre. Buenos Aires, Imprenta A. Baiocco y cia.

Merino, María Eugenia

1999. Análisis crítico del discurso de machi. Una mirada al discurso inter e intragrupal en un contexto de dominación. *Estudios Filológicos* 34: 155-163.

Moncault, Carlos

1981. *Historia de un pueblo desaparecido a orillas del río Salado bonaerense. Reducción Jesuítica de Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas, 1740-1753*. Buenos Aires: Depto. Impresiones del Min. de Economía de la Prov. de Bs. As.

Moreno, Francisco

1876. *Viaje a la Patagonia Septentrional*. Anales de la Sociedad Científica Argentina, T. 1, Imp. Coni, Buenos Aires. Edición digital disponible en sitio web

<http://www.planetariogalilei.com.ar/ameghino/obras/moreno/patagonia.htm>

[1876-1877] 1997. *Viaje a la Patagonia Austral*. Buenos Aires, El Elefante Blanco.

[1874-1919] 1979. *Reminiscencias*. Recopiladas por Eduardo V. Moreno. Buenos Aires, Eudeba.

Morris, Isaac

[1743] 1956. Una narración fiel de los peligros y desventuras que sobrellevó Isaac Morris. En: Vignati, M., *Viajeros, obras y documentos para el estudio del hombre americano*. Buenos Aires, Coni, 17-62.

Moutoukias, Zacarías

1989. *Contrabando y control colonial: Buenos Aires entre el Atlántico y el espacio peruano en el siglo XVII*. Buenos Aires, CEAL.

Mörner, Magnus

[1968] 1985. *Actividades Políticas y Económicas de los Jesuitas en el Río de la Plata*. Buenos Aires, Hyspamérica.

1998. Del estado jesuítico del Paraguay al régimen colonial guaraní misionero: un proceso de 'normalización' historiográfico desde los años 1950. En: *Actas de las VII Jornadas Internacionales de las Misiones Jesuíticas*, Resistencia.

Murra, John

1975. *El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las Sociedades Andinas*. Murra, J. Formaciones Económicas y Políticas del mundo Andino. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Musters, George Ch.

[1869-70] 1997. *Vida entre los Patagones*. Buenos Aires, Solar-Hachette

1871. *At home with the Patagonians. A year's wandering over untrodden ground from the straits of Magellan to the Rio Negro*. London, John Murray,

Albemarle Street. Disponible en Internet en <http://www.archive.org/stream/athomewithpatago1871must#> Nacuzzi, Lidia

1991. *La cuestión del nomadismo entre los tehuelches*. Memoria Americana 1: 103-134. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas de la U.B.A.

1993-1994. *Los cacicazgos duales en Pampa-Patagonia durante el siglo XVIII*. Relaciones XIX: 135-144. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

1998. *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

2000. Los grupos, los nombres, los territorios y los blancos: historia de algunos nombres étnicos. Boccara, G. (Ed.); *Mestizaje, identidades y poder en las Américas*. Quito, Abya-Yala.

2001. *Leyendo entre líneas: una eterna duda acerca de las certezas*. En: Guber, R. y S. Visacovsky (comp.); *Estilos e historias de trabajo de campo en la Argentina*. Bs. As., La Crujía.

2006. Tratados de paz, grupos étnicos y territorios en disputa a fines del siglo XVIII. *Investigaciones Sociales*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

2007. Los grupos nómades de la Patagonia y el Chaco en el siglo XVIII: identidades, espacios, movimientos y recursos económicos ante la situación de contacto. *Chungara, Rev. de Antropología Chilena*. San Pedro de Atacama, Universidad de Tarapacá.

2008. Revisando y repensando el concepto de cacicazgo en las fronteras del sur de América (Pampa y Patagonia). *Revista Española de Antropología Americana*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

2009. *Los cacicazgos del siglo XVIII en ámbitos de frontera de Pampa-Patagonia y el Chaco*. En prensa.

Nacuzzi, Lidia, Carina Lucaioli y Florencia Nesis.

2008. *Pueblos nómades en un estado colonial. Chaco, Pampa y Patagonia, siglo XVIII*. Buenos Aires, Antropofagia.

Nacuzzi, Lidia y Cecilia Pérez de Micou

1994. Rutas indígenas y obtención de recursos económicos en Patagonia. *Memoria Americana* 3: 91-103, Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA.

Nesis, Florencia

2005. *Los grupos mocoví en el siglo XVIII*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, Colección Tesis de Licenciatura.

Néspolo, Eugenia

1999. El cautiverio en la frontera bonaerense. CD *Etnohistoria*. Buenos Aires, Equipo NayA. Noticias de Antropología y Arqueología.

2004. Los tratados escritos con las sociedades indígenas en los bordes del río salado durante el siglo XVIII, un análisis desde el derecho de gentes. *Memoria Americana* 12: 237-276. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas de la U.B.A.

2007. Las misiones jesuíticas bonaerenses en el siglo XVIII ¿Una estrategia político-económica indígena?”. *Revista TEFROS*. Taller de Etnohistoria de la Frontera Sur, Volumen 5 –Nº 1. Publicación electrónica www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista

Néspolo, Eugenia, María Laura Cutrera y Ariel Morrone

2009. El líder étnico, liderar y liderazgo. Los Yahatti, Lepin, Juan Manuel Cachul y Juan Catriel: hombres políticos en la frontera bonaerense. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 39, núm. 2, 83-100. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Nicoletti, María Andrea

2004. Los jesuitas en el Nahuel Huapi: aproximaciones a una breve misión en la Patagonia (1669-1717). *Memoria Americana* 12: 97-130. Buenos Aires. Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA.

Nofri, María Clarisa

1998. El rol de lo(a)s shamanes en las reducciones jesuitas del área pampeana (mediados del siglo XVIII). En: Rocchietti, Ana María y Antonio Austral (comps.) *Segundas Jornadas de Arqueología Histórica y de Contacto del Centro Oeste de la Argentina y Seminario de Etnohistoria. Terceras Jornadas de Arqueología y Etnohistoria del Centro Oeste del país*. Río Cuarto, Departamento de Publicaciones e Imprenta de la Universidad Nacional de Río Cuarto, 129-143.

2001^a. Actividad misional y resistencia indígena en las reducciones jesuitas de pampas y serranos (1740-1753). *VIII Jornadas Inter-Escuelas / Departamento de Historia*. Salta, Mimeo

2001b. Shamanismo, política y género. Algunas consideraciones respecto a las modificaciones internas en las sociedades indígenas regionales (XVIII-XIX). *Buenos Aires, Voces en Conflicto, Espacios en Disputa. VI Jornadas de Historia de las Mujeres y I Congreso Iberoamericano de Estudios de las Mujeres y de Género*. Instituto Interdisciplinarios de Estudios de Género, Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Mimeo.

2003. Asistían al principio a la Doctrina mientras duró el miedo'. Instalación y permanencia de la misión jesuita Nuestra Señora de la Concepción. *IX Jornadas Inter-Escuelas / Departamentos de Historia*. Córdoba, Mimeo.

Onelli, Clemente

[1904] 1998. *Trepando los Andes*. Buenos Aires, El Elefante Blanco.

Ortelli, Sara

1996. La 'araucanización' de las Pampas: ¿realidad histórica o construcción de los etnólogos?. *Anuario del IEHS* 11: 203-225. Tandil, UNCPBA.

2004. El mestizaje a la luz de las fuentes judiciales. Robo de ganado y definición del enemigo en Nueva Vizcaya a fines del siglo XVIII. Presentación realizada en el Taller de Discusión *El mestizaje como problema de investigación* en la Universidad Nacional de Quilmes.

2005. Del discurso oficial a las fuentes judiciales. El enemigo y el proceso de mestizaje en el Norte novohispano tardocolonial. *Memoria Americana* 13: 53-82. Buenos Aires. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Outes, Félix

1928. Un texto aonükün'k (Patagón Meridional) para incitar a la caza, obtenido por Juan Federico Hunziker en 1861. *Revista del Museo de La Plata*, n° XXXI: 353-369. Buenos Aires, Coni.

Palermo, Miguel Angel

1986. Reflexiones sobre el llamado "complejo ecuestre" en la Argentina. *Runa* XVI: 157-178. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas de la U.B.A.

1991. La compleja integración hispano-indígena del sur argentino y chileno durante el período colonial. *América indígena* LI (1): 153-192. México.

Pacheco de Oliveira, Joao

1998. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Maná* vol. 4 nº1. Río de Janeiro.

Pérez Zavala, Graciana y Marcela Tamagnini

2007. *Los ranqueles en la década de 1870: los caciques principales frente a los indios de la "orilla"*. Ponencia presentada al Simposio El liderazgo indígena en los espacios fronterizos americanos (XVIII-XIX). Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA.

Pinto Rodríguez

1988. Frontera, misiones y misioneros en Chile. La Araucanía, 1600-1900. En: Pinto Rodríguez, Jorge *et al.* *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900. Un capítulo de historia fronteriza en Chile*. Temuco, Universidad de la Frontera, 17-121.

2003. *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. Santiago de Chile, Instituto de Estudios Avanzados.

Podgorny, Irina

1999. La Patagonia como santuario natural de la ciencia finisecular. *REDES*, Revista de estudios sociales de la ciencia Vol. VI, Nro. 14: 157-176. Universidad de Quilmes.

Poloni-Simard, Jacques

2000. Redes y mestizaje. Propuestas para el análisis de la sociedad colonial. En: Guillaume Boccara y Sylvia Galindo, (eds.). *Lógica mestiza en América*, Temuco, Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera.

Pratt, Mary Louise

1997. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires, Universidad de Quilmes.

Prieto, Adolfo

1996. *Los viajeros ingleses y la emergencia de la literatura argentina, 1820-1850*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana.

Quijada, Mónica

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* LIV: 217. Madrid, CSIC.

2002. Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX). *Revista de Indias* LXII: 224. Madrid, CSIC.

Rappaport, Joanne

2004. La geografía y la concepción de la historia de los Nasa. En: Surrallés, A. y P. García Hierro, (eds.) *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague, Dinamarca, IWIGA, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

Ratto, Silvia

1999. Relaciones fronterizas en la provincia de Buenos Aires. CD *Etnohistoria*. Buenos Aires, Equipo NayA. Noticias de Antropología y Arqueología.

2003. Una experiencia fronteriza exitosa: el Negocio Pacífico de Indios en la provincia de Buenos Aires (1829-1852). *Revista de Indias*, vol. LXIII, nº 227: 191-222. Madrid, CSIC.

2005. Rompecabezas para armar: el estudio de la vida cotidiana en un ámbito fronterizo. *Memoria Americana* 13: 179-208. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA.

Revel, Jaques

1995. Micro-análisis y construcción de lo social. *Anuario del IEHS* 10. Tandil, IEHS.

Reynoso, Carlos

1998. *El surgimiento de la Antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa.

Ribeiro, Darcy

1971. *Fronteras indígenas de la civilización*. México, Siglo XXI.

Roulet, Florencia

1999-2001. De cautivos a aliados: los 'Indios Fronterizos' de Mendoza (1780-1806). *Xama* 12-14. Mendoza.

2002. Guerra y diplomacia en la frontera de Mendoza: la política indígena del Comandante José Francisco de Amigorena (1779-1799). En: Nacuzzi, L. (comp.); *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y patagonia (Siglos XVII y XIX)*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, 65-117.

2004. Con la pluma y la palabra. El lado oscuro de las negociaciones de paz entre españoles e indígenas. *Revista de Indias* LXIV: 231. Madrid, CSIC.

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. En: *Revista TEFROS*. Taller de Etnohistoria de la Frontera Sur, Volumen 4 -Nº 2. Publicación electrónica www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista

Sahlins, Marshall

1980. *La economía de la Edad de Piedra*. Barcelona, Akal Editor.

1988. *Islas de Historia*. Barcelona, Gedisa.

Sánchez Labrador, José, SJ.

[1772] 1936. Los *indios pampas, puelches, patagones*. Buenos Aires: Viau y Zona.

Santos Granero, F.

2004. Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente llaneza. En: Surrallés, A. y P. García Hierro, (eds.), *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague, Dinamarca. IWIGA, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

Schmid, Teófilo

[1858-65] 1964. *Misionando por Patagonia Austral*. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

Siffredi, Alejandra

1995 La atenuación de las fronteras entre mito e historia: la expresión del 'contacto' en el ciclo de Elal. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 16: 171-190. Buenos Aires, INAPL.

Spencer

1987. Rethinking the Chiefdom. En: Drenan, R. y C. Uribe (eds.) *Chiefdoms in the Americas*. Boston, University Press of America.

Susnik, Bratislava

1982. *El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay*. Asunción, Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales, Tomo I.

1983. *El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay*. Asunción, Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales, Tomo II.

Sweet, David

1995. The Ibero-American Frontier Mission in Native American History". En: E. Langer y R. Jackson (Eds.), *The New Latin American mission History*. University of Nebraska Press, Lincoln and London.

Tamagnini, Marcela y Pérez Zavala

2002. El debilitamiento de los ranqueles: el tratado de paz de 1872 y los conflictos intraétnicos. En: Nacuzzi, L. (comp.); *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y patagonia (Siglos XVII y XIX)*: Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, 119-157.

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. Buenos Aires

Thomas, Nicolas

1991. *Entagled Objects. Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*. London, Harvard University Press.

Todorov, Tzvetan

1991. *La conquista de América. El problema del otro*. México, Ed. Siglo XXI.

Tratado

[1742] 2000. Capitulaciones de las paces hechas entre los indios Pampas de la Reducción de Ntra. Sra. de la Concepción, y los Serranos, Aucas, y Pegüenches, que se han de publicar en presencia del cacique Brabo, y de otros caciques, y también en la dicha Reducción por orden del Sr. D. Miguel de Salcedo, gobernador, y capitán general de la provincia del Río de la Plata. En: Levaggi, Abelardo, *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, 107-108).

[1782] 1939. Tratado concertado entre el Virrey y Pascual Cayupilqui en nombre de su hermano Lorenzo Caplisquis. En Sánchez Zinny, E. F. *La Guardia de San Miguel del Monte: 1580-1830*. Buenos Aires, Damiano de Antonio Zea, 377-379.

Turner, Victor

[1969] 1989. *El proceso Ritual. Estructura y antiestructura*. Buenos Aires, Taurus.

1974. Dramas, Fields and Methaphors. En: *Social dramas and Ritual Metaphors*, pp 23-59. Ithaca, Cornell University Press. Traducción castellana por Carlos Reynoso.

1980. *Símbolos en el ritual Ndmбу*. Madrid, Siglo XXI.

Van Gennep, Arnold.

[1909] 1986. *Los ritos de paso*. Madrid, Taurus.

Varela, Gladys

1999. *Guerrilleros, caciques y bandidos en el Neuquén de la etapa republicana*. CDEtnohistoria. Buenos Aires. Equipo NayA Noticias de Antropología y Arqueología.

Varela, Gladys y Carla Manara

2005. Dinámica histórica de un espacio cordillerano norpatagónico: de las primeras sociedades indígenas a los últimos cacicatos. En: Bandieri, S., G. Blanco y G. Varela (dirs.) *Hecho en Patagonia. La historia en perspectiva regional*. Neuquen, CEHIR, Universidad Nacional Del Comahue,

Vezub, Julio

2005a. *Valentín Saygüequé y la 'Gobernación Indígena de las Manzanas'. Poder y etnicidad en Patagonia noroccidental (1860-1881)*. Tesis de doctorado, inédita. Tandil, Facultad de Ciencias Humanas, UNCPBA.

2005b. Redes comerciales del país de las manzanas: A propósito del pensamiento estructural de Guillermo Madrazo. *Andes* 16:167-198. Salta.

2005c. Valentín Saygüequé y el país de Las Manzanas. En: Bandieri, S., G. Blanco y G. Varela (dirs.) *Hecho en Patagonia. La historia en perspectiva regional*. Neuquen, CEHIR, Universidad Nacional Del Comahue,

Viedma, Antonio de

[1780-83] 1972. *Diario y Descripción de la costa meridional del sur llamada vulgarmente patagónica*. Colección Pedro de Angelis, vol. VIIIB: 837-966. Buenos Aires, Plus Ultra.

Viedma, Franciso de

[1781] 1938. *Diario de los acaecimientos y operaciones del Establecimiento del Río Negro desde el día seis de Abril de este año de 1781, hasta el último de su fecha.* AGN. Biblioteca Nacional, legajo 167, manuscrito 208. Colección Félix Frías. También en Revista de la Biblioteca Nacional II (7): 503-552. Buenos Aires.

[1781] 1972. *Diario de la navegación emprendida en 1781 desde el río Negro, para reconocer la Bahía de Todos los Santos, las Islas del Buen Suceso, y el desagüe del río Colorado.* Colección Pedro de Angelis VIII B: 641-700. Buenos Aires, Plus Ultra.

[1782-83] 1972. *Diario del piloto de la Real Armada ... del reconocimiento que hizo del río Negro en la costa oriental de Patagonia.* En Colección Pedro de Angelis, VIII B: 967-1138. Buenos Aires, Plus Ultra.

Vignati, Milcíades

1962. *Los dueños del mar según los Patagones de Santa Cruz.* Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde, n° 57: 857-860. Alemania.

[1798] 1962. Comentarios etnográficos. "Diario" del marinero que en 1798 viajó por tierra desde puerto Deseado a río Negro. *Revista de Humanidades*, Año II, n°2: 23-46. Ministerio de Educación de la provincia de Buenos Aires.

Villar, Daniel y Juan F. Jiménez

2005. En continuo trato con infieles. Los renegados de la región pampeana centro-oriental durante el último tercio del siglo XVIII. *Memoria Americana* 13: 151-177. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA.

Villarino, Basilio

[1781] 1972. *Diario de la navegación emprendida en 1781 desde el río Negro, para reconocer la Bahía de Todos los Santos, las Islas del Buen Suceso, y el desagüe del río Colorado.* En: *Colección Pedro de Angelis* VIII B: 641-700. Buenos Aires, Plus Ultra.

[1782-83] 1972. Diario del piloto de la Real Armada ... del reconocimiento que hizo del río Negro en la costa oriental de Patagonia. En *Colección Pedro de Angelis*, VIII B: 967-1138. Buenos Aires, Plus Ultra.

Vitar, Beatriz

2004. Jesuitas , mujeres y poder: el caso de las misiones de las fronteras del Chaco (siglo XVIII). *Memoria Americana* 12. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas. De la UBA.

Wachtel, Nathan

1976. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid, Alianza Editorial, S. A.

1978. *La aculturación*. En *Hacer la Historia I*, editado por Le Goff, J. y P. Nora. Barcelona, Laia.

Weber, David

1998. Borbones y Bárbaros. Centro y Periferia en al Reformulación de la Política de España hacia los Indígenas no Sometidos. En: *Anuario del Instituto de Estudios Histórico-Sociales* nº 13. Tandil.

2003. Las fronteras españolas de Norte América: su historiografía. En Mandrini, R. y C. Paz (comps.); *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX*. Tandil, IEHS/CEHiR/Univ. Nac. del Sur.

2005. *Bárbaros. Spaniards and their savages in the age of Enlightenment*. New Haven y Londres, Yale University Press.

Wilde, Guillermo

1999. *La actitud guaraní ente la expulsión de los jesuitas. Ritualidad, reciprocidad y espacio social*. *Memoria Americana* 8. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA.

FUENTES DE ARCHIVO

Abreviaturas

AGI Archivo General de Indias

AGN Archivo General de la Nación

ME Museo Etnográfico

BNRJ Biblioteca Nacional de Río de Janeiro

AHM Archivo Histórico de Mendoza

Amigorena, Francisco de

[25/8/1787] Carta de ... al Virrey, AHM, Época Colonial, Militar, Carpeta 55, doc. 18

Bucarelli, Francisco de Paula

[27/2/1770] Carta de ... a Vague, AGN, Comandancia de frontera de Luján. IX 1-6-1)

Cardiel, José, SJ

[1747a]. Carta y relación de las misiones de la provincia del Paraguay, en Furlong, G. José Cardiel y su Carta- Relación Colección Escritores Rioplatenses. Buenos Aires.

[1747b]. Dificultades que hay en la conversión de Mocovíes, Pampas y Serranos. Copia en Archivo General de la Nación, Biblioteca Nacional, Sala VII, Legajo 289, Manuscritos 4390/1 y 4390/2.

de Mier, Juan

[18/6/1769] Carta de ... a Bucarelli, AGN, Comandancia de fronteras. IX 1-5-3

Información de la Compañía de Jesús

[1682]. Información levantada a pedido de la Copias del AGI en el ME, Carpeta G, documento 11.

Información del Cabildo de Buenos Aires

[1752]. Información del ..., presentada en 1752 octubre 15, sobre la reducción de Pampas a cargo de la Compañía de Jesús. Copias del Archivo General de Indias en el ME, Carpeta J, documento 16.

Informe

[12-3-1782]. [Informe sin firma sobre los establecimientos de la costa patagónica]. Buenos Aires, 12 de marzo de 1782. AGN IX 16-4-2.

Marcoleta, Domingo de

[1745]. Memorial impreso de ... acompañado de una Información como también los Acuerdos sobre la hostilidad del indio Calchano o Caleliano. Sin lugar ni fecha. Copias del Archivo General de Indias en el ME, Carpeta I, documento 22.

Nusdorfer, Bernardo (Padre)

[1745]. Informe sobre actividades de la Compañía de Jesús. Copias del Archivo General de Indias en el ME, Carpeta I, documento 28.

Ruiz Arellano, José

[14/1/1745]. Testimonio de una carta de ... al gobernador. BNRJ Colección de manuscritos De Angelis I 29-9-39

Strobel, Matías, SJ³¹

[26/12/1746]. Carta del padre ... al señor Gobernador. Concepción. A.G.N., Compañía de Jesús. Sala IX 6-10-1 Legajo 6.

[14/1/1748]. Carta del padre ... al padre Jerónimo Rejón. Nuestra Señora del Pilar. A.G.N., Compañía de Jesús. Sala IX 6-10-1 Legajo 6.

[20/11/1748]. Carta del padre... al padre Jerónimo Rejón. Nuestra Señora del Pilar. A.G.N., Compañía de Jesús. Sala IX 6-10-1 Legajo 6.

[18/4/1749]. Carta del padre ... al padre Jerónimo Rejón. Nuestra Señora del Pilar. A.G.N., Compañía de Jesús. Sala IX 6-10-1 Legajo 6.

[26/5/1749]. Carta del padre ... al padre Jerónimo Rejón. Nuestra Señora del Pilar. A.G.N., Compañía de Jesús. Sala IX 6-10-1 Legajo 6.

³¹ También en Lehmann-Nitsche, R., 1923, El grupo "Het", en Revista del Museo de La Plata. T. XXVII. Buenos Aires. Casa Editora Coni y en Moncault (1981).

Tratado de Paz

[1770]. Capítulos que debe proponer el sargento mayor Don Manuel Pinazo a los indios Aucas para convenir en el ajuste de la paz que solicitan. AGN, Comandancia general de fronteras de Buenos Aires, IX 1-7-4.

[1790] Tratados que deberá observar con este Superior Gobierno el cacique Calliqui. AGN, Guerra y Marina, leg. 14, exp. 29. IX 24-1-6, fs. 14-15-16-18. También en Levaggi 2000: 133-137.

Vague, José

[11/11/1768] Carta de ... a Bucareli. AGN, Comandancia de frontera de Luján. 1757-1778. IX-1-6-1

[29/6/1770] Carta de ... a Bucareli. AGN. Comandancia de frontera IX 1-5-2

Vértiz, Juan José de

[5/12/1770] Borrador. ... a Clemente López. AGN, Comandancia de fronteras. IX 1-5-3

Viedma, Francisco de

[1779a] Carta de ... a Juan José de Vértiz en el río Negro, 4 de junio. AGN, Biblioteca Nacional, legajo 196, manuscrito 2083. También en AGN IX 16-3-2. También en *Revista de la Biblioteca Nacional* II (7): 401-416. Buenos Aires, 1938.

[1779b] Extracto de dos cartas escritas al Virrey de Buenos Aires con fecha de 4 y 17 de junio. AGN IX 16-3-2.

[1780a] 1938. Razón de los acontecimientos más principales que han ocurrido [entre el 14-12-1778 y el 30-9-1780] en la expedición que bajo el comando de D. Juan de la Piedra ha salido del puerto de Montevideo. *Revista de la Biblioteca Nacional* II (6): 364-384. Buenos Aires.

[1780b]. Continuar del Diario de los acaecimientos y operaciones del nuevo Establecimiento del Río Negro en la costa patagónica desde 1° de octubre de este año hasta el día último de su fecha. AGI, Audiencia de Buenos Aires, legajo 327.

[5/6/1782] Carta de ... a Vértiz, y Relación de los víveres y demás efectos que han costado las ciento noventa y nueve cabezas de ganado... AGN IX 16-3-10

Villarino, Basilio

[1779]. Diario [desde el 8 de febrero hasta el 30 de junio] formado por ... en la comisión que tuve a la descubierta del río Colorado de orden del Comisario Superintendente y Comandante de la expedición Patagónica D. Juan de la Piedra. AGN, Bibl. Nac., legajo 167, manuscrito 217. Colección Félix Frías.

[1780]. Diario de los reconocimientos del Río Colorado, Bahía de Todos los Santos, e internación del Río Negro. AGN. Bibl. Nac., legajo 167, manuscrito 210. Colección Félix Frías.

Zizur, Pablo

[1781]. Diario que yo ... voy a hacer desde la Ciudad de Buenos Aires, hasta los Establecimientos Nuestros en la Costa Patagónica; por comisión del Excelentísimo Señor Virrey [...]. AGN. Sala IX 16-3-6. También en Viganti 1973.