

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. 1

Autor:

Irurtia, Maria Paula

Tutor:

Nacuzzi, Lidia Rosa

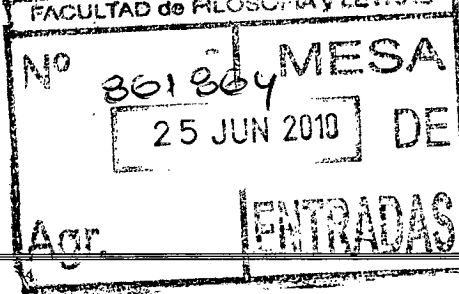
2010

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

**Tesis
15.1.2.1**

Tesis 15.1.2
VA



Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Doctorado en Ciencias Antropológicas

Tesis de Doctorado

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

Doctoranda: María Paula Irurtia ✓
paulairurt@yahoo.com.ar
Directora: Lidia R. Nacuzzi
Consejero: Alejandro Balazote
Año: 2010

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	3
INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO I: Estado de la cuestión	19
CAPÍTULO II: Cuestiones metodológicas y fuentes utilizadas	78
CAPÍTULO III: Contactos entre indios y europeos al interior del territorio indígena. La presencia de las misiones jesuíticas.	109
CAPÍTULO IV: Negociaciones en los emplazamientos fronterizos del siglo XVIII, enfrentamientos y paces. Conocimiento del <i>otro</i> y estrategias.	190
CAPÍTULO V: La visión acerca de cristianos, blancos y huincas en el siglo XIX: tratados, intercambio y estrategias.	261
CAPÍTULO VI: Transformaciones al interior de la sociedad indígena. El cacicazgo de Casimiro	363
CAPÍTULO VII: Sistemas de representación, formas de memoria indígena y expresiones acerca de la relación con los cristianos.	420
CONSIDERACIONES FINALES	479
BIBLIOGRAFÍA CITADA	491
FUENTES DE ARCHIVO	521

AGRADECIMIENTOS

Esta Tesis de Doctorado ha sido posible gracias a muchas personas que me acompañaron en estos años de trabajo.

Estoy agradecida con la Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA que me ofreció un lugar donde desarrollar mi labor académica, con su directora, Ana María Lorandi y con todo el Equipo.

Gracias a Lidia Nacuzzi por su generosidad y la dedicación con que guió esta investigación sugiriendo nuevas propuestas y alentando nuevas búsquedas y a Ingrid de Jong, Carina Lucaioli y Florencia Nesis por su apoyo y por las reflexiones compartidas en los distintos momentos en que se fue formando esta Tesis. También agradezco a Mabel Fernández por facilitarme valioso material de estudio.

Mi familia siempre me alentó y me brindó su ayuda haciendo posible realizar este estudio de doctorado. Gracias a Juan por el desafío que vivimos juntos y a Jacinta y a Gabriel por la alegría de cada día y por inspirar tantos proyectos.

INTRODUCCIÓN

Durante los siglos XVIII y XIX los grupos indígenas que habitaban el territorio de la Pampa y la Patagonia tuvieron distintas experiencias de contacto con las poblaciones hispanocriollas. No se trataba de personajes completamente extraños, ya que su presencia era conocida desde su establecimiento en siglos anteriores en ciudades y emplazamientos fronterizos, tanto del lado oriental de la cordillera de los Andes como del lado occidental, y a través de diversas campañas al interior del territorio. Algunos grupos indígenas también habían conocido a europeos llegados en barcos que tocaban distintos puntos de la costa patagónica y tuvieron algún tipo de contacto con ellos. A lo largo de estos siglos la frontera de Buenos Aires se fue “corriendo” cada vez más hacia el sur –si bien con marcados vaivenes- y los hispanocriollos y los europeos procedentes de distintos países ensayaron, con suerte diversa, diversos tipos de establecimiento a donde los indios solían acercarse. Con los contactos tuvieron lugar los intercambios y la incorporación de novedosos bienes y también de personas, las “mezclas” entre lo propio y lo ajeno, entre lo nuevo y lo ya conocido, las estrategias para lograr beneficiosos acercamientos, las transformaciones al interior de la propia sociedad, mientras -a la par que se desarrollaban estos procesos- los indios fueron elaborando una visión acerca de los cristianos.

Los grupos indígenas llevaron a cabo distinto tipo de acciones orientadas a promover los encuentros y los intercambios con agentes del gobierno y con la población hispanocriolla y europea: en los establecimientos de frontera, en los “enclaves fronterizos” y tierra adentro, en los casos en que se contactaron con aquellos funcionarios, misioneros y viajeros que se aventuraron a recorrer el territorio indígena -espacio que estaba fuera del control de los cristianos. Estas acciones contaron con el antecedente de los esporádicos contactos del siglo XVI y las tentativas de colonización del siglo XVII y se fueron intensificando con el correr de

los siglos XVIII y XIX. En esta tesis nos centraremos en el período que abarca los siglos XVIII y XIX hasta 1880 cuando las condiciones de relación cambiaron radicalmente luego de la Conquista del Desierto.

Las iniciativas de los indios tuvieron lugar en el ámbito económico, a través de la serie de intercambios que vinculaba a los distintos grupos indígenas con los centros de población blanca y, en el político, por medio de acuerdos, tratados y negociaciones. Esta diferenciación que realizamos es una distinción analítica pues, como sabemos, ambos aspectos de las dinámicas de relacionamiento estaban estrechamente ligados.

Con los sucesivos encuentros, enfrentamientos e intercambios se fue configurando en los grupos indígenas una *visión* acerca de estos *otros* y las características que los definían. La presencia de los blancos también suscitó entre los indios la formulación de preguntas, acciones de espionaje para obtener información y debates internos. En la configuración de una *visión* acerca del *otro* también resultaron factores clave las características de la vida social, económica, política y cultural propias de los grupos indígenas en los particulares contextos históricos. La *visión* indígena encontró diversas expresiones a lo largo de los siglos XVIII y XIX y en cada grupo particular. En las agrupaciones operó un doble proceso de conocimiento acerca del otro y de influencia de estos acercamientos en la propia sociedad suscitándose una serie de transformaciones internas. Estos cambios estuvieron marcados por la utilización de “identidades virtuales” en los espacios de contacto, por la incorporación de bienes exóticos -tanto materiales como no materiales e incluso personas-, por reacomodamientos en cuanto a las relaciones de parentesco y políticas y a la organización de la territorialidad y por el manejo de los distintos recursos y la competencia por acceder a ellos.

Con la llegada de los conquistadores españoles se iniciaron una serie de procesos de encuentro, acercamiento, enfrentamiento, intercambio, incorporación creativa de bienes novedosos, mestizaje, despliegue de estrategias, a la par que de elaboración de una *visión* propia. Estas vivencias eran evocadas en distintos

momentos a través de determinadas marcas en el paisaje, de relatos y cantos y eran conjurados sus posibles efectos a través de rituales, brindando así elementos para afrontar las distintas situaciones de encuentro. En otras regiones del país y de América se dieron fenómenos que presentan similitudes con los que describimos. La comparación entre algunas de las cuestiones estudiadas en otras regiones de América enriquecerá la comprensión de estos fenómenos.

En esta tesis he propuesto analizar la visión de los indios de Pampa y Patagonia acerca de estos procesos. Siguiendo el planteo de Wachtel (1976: 24), se trata de “desprendernos de nuestros hábitos mentales, desplazar el punto de observación y transferir el centro de nuestro interés a la visión trágica de los vencidos”. Por cierto, el autor observa que el proceso de conquista y colonización fue diferente en las regiones que no pudieron ser incluidas dentro de las fronteras del imperio colonial. En los territorios que los españoles y, luego, los hispanocriollos no pudieron dominar, las vivencias de los indios tuvieron otras características. Lo que me ha resultado movilizante es el desafío de “escrutar la historia *al revés*”. Si bien a partir de los años 1970 algunos trabajos -y cada vez más a medida que nos acercamos al fin del milenio- han planteado interrogantes y ahondado en el análisis focalizando en las dinámicas y procesos de transformación en el mundo indígena, me interesaba indagar acerca de cómo otras voces (las de los indígenas) podían ofrecer una nueva perspectiva del relato sobre la conquista y colonización del territorio pampeano-patagónico. Considerando que los procesos sociales son conformados por las acciones y las interacciones entre diversos sectores, me aventuré a estudiar la *visión* sobre esta historia de ese sector que las políticas de estado y la historiografía tradicional habían silenciado. Aún sin tener en claro qué rumbo tomaría la investigación, tenía cierta noción acerca de que estudiar esta *otra* perspectiva enriquecería nuestra comprensión acerca de estos fenómenos y ampliaría nuestro conocimiento acerca de la realidad de los grupos indígenas de Pampa y Patagonia.

Sin embargo, la dificultad que parecía haber para encontrar testimonios indígenas en las fuentes producidas por europeos y criollos –observación que me habían hecho algunos profesores en distintas instancias académicas- retrasaba mi decisión de abocarme a este tema. A partir de un primer trabajo para un seminario de la carrera de grado sobre la mirada de viajeros europeos del siglo XVIII acerca de las poblaciones indígenas de la Patagonia –mirada orientada por los ideales iluministas y guiada por el interés colonialista-, comencé a preguntarme acerca de esta dinámica de las experiencias de contacto en la que se iban configurando imágenes acerca del *otro* a partir de los ideales de la época, intereses económicos y políticos y la propia interacción. Pero mi interés estaba en las vivencias de las sociedades indígenas. Al llegar el momento de tener que realizar la tesis de licenciatura, me puse en contacto con Lidia Nacuzzi que me apoyó vivamente en mi interés por estudiar la perspectiva de los indios acerca de los fenómenos de relación con los blancos. Me propuso revisar, a modo de prueba, un *corpus* de documentos que había recolectado para tratar otras cuestiones, como las adscripciones étnicas, el cacicazgo, la territorialidad y los recursos en Pampa y Patagonia a fines del siglo XVIII. Con las sucesivas lecturas y el agregado de nuevas fuentes se fueron revelando citas que permitían acceder al conocimiento de vivencias y expresiones atribuidas a los indios en relación con la llegada de los “cristianos” a la Patagonia y cuyo análisis comprendió mi tesis de Licenciatura “‘Cristianos’ y ‘huincas’ en el norte de la Patagonia, siglos XVIII y XIX”. Este primer acercamiento al tema constituyó el planteo inicial de lo que se convertiría en mi investigación para realizar esta tesis doctoral.

Con el tiempo fui comprendiendo que la gran cantidad de estudios existentes referidos a los indígenas de Pampa y Patagonia y las elaboraciones conceptuales que dan cuenta del dinamismo que vivencian las sociedades en contacto, aún con los temas abiertos al debate y las cuestiones teóricas en discusión, me habían permitido preguntarme acerca de la visión de los indios sobre la experiencia de contacto. Fue gracias al conocimiento que aportaron, por un lado, sobre las actividades

económicas, la organización social, política y territorial y el complejo proceso de conquista e intentos de colonización de los blancos, y por otro, a la definición de conceptos capaces de dar cuenta de las dinámicas transformaciones identitarias y de las estrategias de relacionamiento, que fue posible que me preguntara: “¿y qué pensaron los indios de todo esto?”. Podría objetarse que los estudios previos condicionarían mis lecturas en búsqueda de una perspectiva sobre los fenómenos que era otra a la considerada mayoritariamente hasta el momento. Sin embargo, el conocimiento acerca de la sociedad indígena y los procesos históricos en que se hallaba embarcada resultó fundamental para contextualizar y ofrecer una posible interpretación alternativa a sus manifestaciones relativas a los encuentros con los cristianos. Al mismo tiempo, no obstante, fue necesario procurar mantener una “mirada ingenua” que me permitiera captar información no tenida en cuenta hasta ahora de la manera en que me propuse hacerlo, poniendo entre paréntesis preconceptos admitidos como válidos. De esta manera, fue más pertinente la reflexión a partir de la lectura del material teórico y de las fuentes que iban iluminándose y enriqueciéndose mutuamente.

A estos aportes provenientes del material teórico me refiero en el capítulo I “Estado de la cuestión”. Allí presento los trabajos de León Portilla ([1959] 1989 y 1964), Wachtel (1971, 1976) y Todorov (1991) dedicados a la *visión* indígena acerca de la conquista en las regiones de México y Perú actuales –estudios que han inspirado gran parte de los planteos que he elaborado–, un análisis desarrollado por Bechis ([1999] 2006) acerca de expresiones indígenas en el siglo XIX en Pampa y Patagonia, algunas referencias contenidas en estudios sobre otras temáticas y mis propios trabajos dedicados al tema. Siguen los aportes teóricos acerca de la cuestión de las relaciones interétnicas, la identidad y los grupos étnicos, surgidos de los planteos más dinámicos a partir de los años 1950 que me han permitido pensar en los grupos indígenas como entidades de gran dinamismo. He encontrado otras contribuciones teóricas en los estudios acerca de la historicidad de las sociedades indígenas y la relación con sociedades con estado, sus implicancias y las

transformaciones que trajo aparejadas; y las nuevas perspectivas que analizan fenómenos de intercambio, negociación, resistencia, transformación, surgimiento de nuevos grupos e identidades, relaciones de poder y expresiones indígenas, entre otros. La lectura crítica de los estudios acerca de las sociedades indígenas de Pampa y Patagonia a partir de fines de los años 1970 me ha posibilitado reconstruir los contextos económicos-sociales-políticos y culturales en que se insertan las problemáticas que desarrollamos. Un conocimiento cada vez más afinado han aportado trabajos de los años 1990 en adelante que han focalizado la atención en el análisis de situaciones más puntuales vinculándolo a reflexiones teóricas de carácter general.

Este trabajo encuentra un ámbito de desarrollo en el marco de los planteos de la Etnohistoria o Antropología Histórica. El capítulo II “Metodología y fuentes” está dedicado a las cuestiones metodológicas y al tratamiento de las fuentes. John Murra (1975) ha definido la etnohistoria como “el uso de las fuentes de archivo para el estudio de grupos étnicos no-europeos”. El análisis antropológico de las fuentes históricas aborda la cuestión del “otro social, desde la perspectiva de la etnicidad y considerando sus transformaciones a través del tiempo” (Lorandi y del Río 1992: 10). La reducción de la escala, el análisis microscópico y el estudio intensivo de los documentos propuestos por la microhistoria (Levi 1993) han resultado una fructífera propuesta en el análisis de las dinámicas grupales en situaciones de contacto. La información provista por las fuentes ha sido leída examinando por quién fueron escritos los documentos, por qué motivo y dirigidos a quién, identificando una multiplicidad de contextos, del nivel más local al más global que influyen en las prácticas a la vez que operan en el proceso de conocimiento y registro de particularidades respecto del *otro* (Revel 1995, Bensa 1996, Nacuzzi 2001). Como han señalado Lorandi y Wilde (2000), el campo de la Antropología Histórica se ha ampliado dando cuenta de la complejidad que atañe a los fenómenos sociales, ha incorporado en sus análisis a nuevos actores sociales, situaciones de alianza y conflicto entre distintos sectores, convivencia en un territorio de poblaciones

multiétnicas y multiculturales y el registro de las *voces* que construyen los relatos considerando a los fenómenos sociales como históricamente situados. También se ha observado al propio investigador como sujeto “históricamente situado”, que observa, pregunta e intenta comprender desde sus propios preconceitos y recibe información, que también constituye una interpretación mediada por la historia y la cultura (Reynoso 1998:35).

Estas definiciones y aportes me han ayudado en el desafío de *leer testimonios indígenas* en registros “foráneos” (Clendinnen 1987). Los diálogos, ciertas frases, algunas referencias indirectas y el análisis de las acciones han permitido indagar acerca de la postura de los indios en cada situación. La lectura crítica de citas y menciones a expresiones indígenas me ha llevado a revisar su significado desde el punto de vista de los indios. Así, ciertos términos conocidos para los blancos y puestos en boca de los indios han merecido un análisis puntual: “cristiano”; “español”; “trabajo”; “esclavo”; y otros. Los nombres de sujetos y de grupos sociales son citados tal como aparecen en las fuentes: “indios”, “cristianos”, “huincas”, los nombres propios y otras variantes, sin pretender que esta sea la respuesta definitiva ni que estos sean los nombres con los que se identificaban los distintos grupos a sí mismos. En cuanto a la población indígena, se trata de agrupaciones que habitaron un espacio no sometido al control de los blancos con posibilidades de movimiento y determinaciones propias -si bien había grupos con mayores facilidades que otros para el acceso a los recursos. En este sentido, resulta fundamental identificar a cada grupo y su particular situación. La definición de los grupos sociales y de identidades culturales se ha ido configurando en la “práctica de interacciones cotidianas” (Briones 1998), que es lo que he buscado en las fuentes. Contando con estas herramientas de trabajo, la elaboración de una definición operativa de la *visión indígena* apunta a reconocer las expresiones, acciones y reacciones de los indios en su relación con las poblaciones hispanocriollas.

Como detallo en el capítulo II, el *corpus* de fuentes utilizadas comprende, para el siglo XVIII, cartas, informes y relatos de los sacerdotes, producidos a partir del

funcionamiento de las misiones jesuíticas pampeanas y una Información del Cabildo de Buenos Aires sobre la reducción de Pampas, los documentos producidos desde los puestos fronterizos y los registros de las actuaciones del Cabildo de Buenos Aires, los textos de diversos tratados celebrados entre indígenas y autoridades hispanocriollas y escritos elaborados a partir de la instalación del fuerte de Carmen de Patagones. Para el análisis de las interacciones, las estrategias de relación y la visión indígena que se conformó acerca de los blancos durante el siglo XIX, la información ha sido provista por diarios de expediciones realizadas por funcionarios del gobierno, de viajeros y exploradores de diversos países y de misioneros. También he incorporado la lectura de Tratados celebrados entre grupos indígenas y autoridades del gobierno nacional. A este *corpus* debemos agregar obras de compilación realizadas en el siglo XX a partir de un exhaustivo relevamiento de archivos, que me han permitido el acceso a diversos documentos, como el libro de Abelardo Levaggi (2000) *Paz en la frontera* y las biografías de caciques escritas por el padre Meinrado Hux (2003). Otra valiosa fuente de datos han proporcionado una serie de informaciones recogidas en el siglo XX, como una descripción de costumbres aborígenes del Neuquen, publicada por Gregorio Álvarez (1964), una selección de leyendas reunidas por César Fernández (1995), una serie de testimonios recogidos por Bertha Koessler Ilg (1962) y una toponimia elaborada por Tomás Harrington (1968).

Dado que las problemáticas tratadas (relaciones de intercambio, guerra, tratados, percepción del *otro*, incorporación de elementos del *otro* y la configuración de una *visión indígena*) están estrechamente vinculadas entre sí ha resultado más fructífero realizar un análisis organizado en períodos. Un primer intento de organizar la tesis en torno a ejes temáticos resultó muy repetitivo, dado que cada problemática se entiende en su relación con las otras en un contexto determinado. De esta manera, he desarrollado tres capítulos que siguen un orden cronológico e identifican distintos momentos en el proceso de conquista y colonización del territorio pampeano-patagónico: época colonial temprana, creación del Virreinato del Río de la Plata y proceso de conformación del estado-nación. A continuación, un

capítulo trata el caso puntual del cacique tehuelche Casimiro en el siglo XIX y un último capítulo aborda el tema de la *visión* indígena manifestada a través de marcas en el territorio, las narrativas, la memoria y los rituales para este mismo siglo.

El análisis propiamente dicho del problema planteado comienza con el capítulo III "Contactos entre indios y europeos al interior del territorio indígena. La presencia de las misiones jesuíticas". Durante los primeros años, hasta bien avanzado el siglo XVIII, la corona no proyectó planes de colonización, dejando la iniciativa de avance sobre el territorio indígena en manos de particulares. Como observa Nacuzzi (1998: 26 y 27), en este período se sucedieron viajes de navegantes no españoles que tocaron la costa, entradas de misioneros desde Chile, sobre todo en la zona del Nahuel Huapi y la instalación de tres misiones jesuíticas en la región pampeana. A partir del análisis de situaciones de acercamiento, intercambio y enfrentamiento ocurridas en torno a la instalación de las misiones al sur de la frontera marcada por el río Salado, he indagado acerca de cuál fue el significado de estos hechos para los indios, sus motivos para participar de ellos y sus opiniones al respecto. El comercio, la guerra, los tratados y acuerdos conformaban un circuito en el que se relacionaban los distintos grupos poniéndose en juego motivaciones y lógicas propias y donde las misiones se articularon de una manera particular.

En estos momentos de encuentro y negociación se manifestaban las distintas perspectivas, estrategias, intereses, expresiones de amistad, denuncias. Ha sido posible analizar definiciones de los indios referidas al "trabajo", la "esclavitud", el ser "cristiano". He identificado a los caciques que se acercaban a las misiones, con qué fines y las estrategias utilizadas y he definido pautas de actuación en contextos determinados. A partir del análisis de algunos casos y de la producción bibliográfica, se presenta una reflexión acerca de la presencia de "pares de caciques", de los caciques y los hechiceros y del dinamismo que caracterizaba al cacicazgo capaz de integrar los aspectos novedosos con formas de organización anteriores a la llegada de los españoles. La comparación con fenómenos similares, como los acercamientos estratégicos, la aceptación y el rechazo de los misioneros y el despliegue de

actividades económicas y relaciones políticas, ocurridos en otras regiones ha permitido afinar nuestra comprensión acerca de los mismos. Así, por ejemplo, me he referido a las misiones jesuíticas en la zona del Nahuel Huapi (Nicoletti 2004) y en el Chaco occidental (Nesis 2005, Lucaioli 2005, Nacuzzi *et al.* 2008) y, fundado unas décadas más tarde, al fuerte de San Carlos al sur de la ciudad de Mendoza (Roulet 1999-2001, 2002).

Al desarrollo de las relaciones entre indios y cristianos luego del período misional y a las estrategias de contacto y otras iniciativas que pusieron en marcha los grupos indígenas en torno al fuerte del Carmen está dedicado el capítulo siguiente “Negociaciones en los emplazamientos fronterizos del siglo XVIII. Conocimiento del otro y estrategias”. Aquí analizo la cuestión de la visión de los indios acerca de los cristianos que surge con las interacciones entre grupos indígenas y autoridades coloniales a través de los viajes a los puestos fronterizos y a Buenos Aires y de las campañas de los españoles. Los puestos fronterizos actuaron como lugares donde llevar a cabo negociaciones de paz y acceder a permisos de comercio o para habitar ciertos parajes. Con la creación del Virreinato del Río de la Plata se manifestaron los esfuerzos de la corona por lograr el asentamiento de fuertes en la costa, como San Julián, Puerto Deseado, San José, Carmen de Patagones, y la realización de expediciones de reconocimiento del territorio. Al mismo tiempo continuó el interés por la firma de tratados. En este capítulo he analizado estrategias de acercamiento y distintos modos de percepción de los indios acerca de los cristianos en el marco de un proceso de relacionamiento en donde percibían un “avance” de los españoles y elaboraban propuestas propias. En las manifestaciones de los indios que recogen las fuentes, el término “cristiano” -desligado de su significado relacionado a lo religioso- hace referencia a poblaciones y a bienes españoles y podía estar asociado a aspectos favorables, como la posibilidad de acceder a bienes estimados, o a perjuicios, como los malos tratos y los avances sobre el territorio indígena. Al reconocer al *otro* se identificaba una determinada lengua, ropas, objetos, espacios y figuras de autoridad.

La diversificación en las denominaciones que registran las fuentes sugieren que estamos frente a procesos complejos en un espacio en movimiento y donde apreciamos iniciativas de los indios por conocer a estos *otros* y tomar las determinaciones más convenientes. Con los dinámicos intercambios, identificamos procesos de adopción creativa de bienes europeos tanto materiales como simbólicos y una utilización estratégica de estas novedades. También hemos podido establecer comparaciones con fenómenos similares suscitados en torno al ya mencionado fuerte de San Carlos en la frontera mendocina (Roulet 1999-2001) y con los fenómenos de intercambio transcultural, procesos de apropiaciones mutuas e intercambios en la periferia colonial en las islas del Pacífico (Thomas 1991). Si bien referido a otro continente, el estudio de Thomas (1991) presenta un enriquecedor análisis. Finalmente he reflexionado críticamente acerca de la noción de “resistencia indígena”, los alcances de su posible aplicación para nuestro caso de estudio y sus límites.

En el capítulo V “La visión acerca de cristianos, blancos y huincas en el siglo XIX: tratados, intercambio y estrategias” analicé el tema de la *visión* de los indios en determinadas situaciones del siglo XIX en las que se realizaban intercambios de bienes, favores y servicios, reclamos, ataques, robos, negociaciones y celebraciones de tratados. Durante los primeros años luego de 1810 y hasta el período de conformación del Estado Nación, funcionarios, misioneros y viajeros recorrieron algunas regiones patagónicas y permanecieron durante períodos más o menos prolongados entre indígenas. Juan Manuel de Rosas extendió la frontera hasta el río Colorado y en 1865 la colonia galesa del Chubut se instaló sobre la costa. Para 1870, Nacuzzi (1998) señala la existencia de tres ciudades, Valdivia, Carmen de Patagones y Punta Arenas, y dos asentamientos menores, la Colonia Galesa e Isla Pavón, centros de intercambio comercial y trueque con los grupos indígenas. Durante el período de consolidación del Estado Nación y aún después de la “Conquista al Desierto”, naturalistas y científicos exploraron diferentes zonas de la Patagonia. En este período encontramos variaciones en los nombres para designar a los distintos

agentes de colonización que estarían relacionadas con una intensificación de los intercambios y una apertura, con respecto al período colonial, a viajeros de distintas partes del mundo. Las menciones al término “cristiano” varían su significado según el contexto en que es utilizado. Las dinámicas políticas, sociales y económicas dejan ver procesos de adaptación y transformación, pero también permanencias.

He analizado descripciones, opiniones y discusiones de los indios sobre la presencia y avance de los blancos en territorio indígena –que fue haciéndose cada vez más acuciante con el correr de las décadas-, la apreciación acerca tanto de los bienes estimados que proveen como de los malos tratos recibidos por ellos y algunas propuestas para mejorar el circuito de intercambio y evitar los engaños. He identificado acciones de los indios tendientes a obtener conocimiento acerca de los blancos y distintas estrategias de relacionamiento. A partir del aporte de estudios sobre tratados entre indígenas y agentes de gobierno como los de Nacuzzi (2006) y de Jong (2007), he abordado, desde la experiencia indígena, la cuestión de las motivaciones que llevarían a los indios a firmar tratados y su correspondencia –o no- con las intenciones del gobierno. También he analizado la cuestión de la incorporación creativa de elementos provenientes del mundo cristiano y su posible significado simbólico y me he referido al tema del mestizaje desde el punto de vista indígena.

Según la lectura de las fuentes, a medida que transcurre el siglo XIX la *visión* acerca de los cristianos parecería presentar más referencias a elementos sobrenaturales a medida que el avance de la conquista dejaba a los indios con cada vez menos posibilidades de acción. Finalmente, presento una reflexión acerca del tema de la ocupación de tierras por parte de los blancos, cómo evolucionaron los iniciales asentamientos de los cristianos y la percepción de los indios sobre estos hechos. Ha resultado un interesante aporte comparar estos procesos con los estudiados acerca de otros grupos de zonas vecinas. A partir de la lectura de los relatos del cautiverio de Santiago Avendaño [1834-1874] editados por el padre Meinrado Hux podemos ver cómo la compleja trama de factores descriptos se

manifiesta en los discursos de salineros y ranqueles, en el centro y en el oeste de la región pampeana respectivamente. También he encontrado observaciones similares en poblaciones indígenas del otro lado de la cordillera que se refieren al recelo que despertó el avance del estado chileno sobre el territorio y al incumplimiento de los pactos y a los malos tratos.

En el análisis de las acciones de los caciques en su relación con los blancos he focalizado la atención en el caso de Casimiro. El capítulo VI “Transformaciones al interior de la sociedad indígena. El cacicazgo de Casimiro” estudia las particularidades que muestra el liderazgo de este cacique entre los tehuelches en el marco de los procesos de contacto, negociaciones e intercambios estratégicos surgidos a partir de la presencia de los “blancos”. He analizado las dinámicas y estrategias puestas en juego y los intereses, los alcances y limitaciones de su actuación. Casimiro se desempeñó como *representante*, *negociador* y *cacique* en distintos frentes, sin embargo resulta difícil identificar un grupo de indios que respondieran a él. En el espacio indígena, Casimiro siempre aparecía junto a otro cacique. En cambio, la trascendencia de su figura parece surgir en el ámbito de las relaciones “políticas” con el “exterior” (negociaciones, acuerdos, firma de tratados). Planteo la hipótesis de que en Casimiro se combinaban una necesidad de los tehuelches de (inter)actuar en relación con un *otro*, con sus habilidades e intereses personales, tanto frente al gobierno nacional, frente a extranjeros, misioneros o viajeros, como frente a otros grupos indígenas.

El análisis de este caso y referencias en las fuentes a la presencia de “pares de caciques” me ha llevado a reflexionar acerca del tema de las “jefaturas duales” descritas para el siglo XVIII (Nacuzzi 1993-1994, 1998) y sobre cuya desaparición los autores nos han advertido. Al respecto, observo que el hecho de que los blancos hayan preferido y promocionado *un* cacique para negociar y que esto haya traído aparejadas transformaciones en la organización de los grupos indígenas (Nacuzzi 1998 y 2008), no significa que formas características de organización políticas acerca de las cuales encontramos referencias para el siglo XVIII hayan desaparecido. Como

señalé en el capítulo III, los cacicazgos parecen caracterizarse por un dinamismo que permite combinar las nuevas estrategias con aspectos tradicionales.

En el capítulo VII “Los sistemas de representación y las formas de memoria indígenas: manifestaciones acerca de la relación con los cristianos” analizo la cuestión de los sistemas de representación y las formas en que se organizaban y manifestaban los recuerdos en el siglo XIX en relación a las experiencias de contacto con los cristianos. Presento algunas maneras de expresar una realidad en distintas circunstancias, como a través de los “seres sobrenaturales” que se manifestaban en el paisaje y en el cuerpo, los relatos, los discursos y las instancias rituales. Estas expresiones otorgarían sentido a experiencias (pasadas, presentes o futuras) que generaban incertidumbre y aportaban modelos para la acción. Las manifestaciones eran evocadas desde un momento presente contextualizado en el plano mayor de las relaciones entre indios e hispanocriollos y, al mismo tiempo, estaría jugando también un importante rol una cierta perspectiva de porvenir. En ellas también encontramos reflejadas las cuestiones que hemos tratado en los capítulos anteriores: los intercambios, las negociaciones, los enfrentamientos, las integraciones creativas, las estrategias, las transformaciones —expresadas desde la perspectiva indígena.

En el apartado “Consideraciones finales” retomo en conjunto los planteos desarrollados en cada capítulo. Señalo los ámbitos en que se manifestaban expresiones acerca de los cristianos: los nombres y definiciones referidos a los blancos; las acciones concretas en torno a su presencia; la visión mágica, particularmente avanzando en el siglo XIX; la integración de bienes y rasgos foráneos y las representaciones simbólicas. Esta visión se fue configurando con las sucesivas experiencias de encuentro y las observaciones propias. Así, resulta una visión dinámica que conjugaba las posibilidades de acceso a bienes estimados, de trato pacífico y los engaños o abusos y malos tratos, con las perspectivas de futuro. En estos espacios fuera del control de los gobiernos hispanocriollos, los “enclaves fronterizos” fueron incorporados estratégicamente a las dinámicas de intercambio, nomadismo y relaciones intergrupales indígenas, mientras aspectos novedosos eran

integrados a la propia sociedad, suscitando transformaciones en las organizaciones económicas, sociales y políticas. Reconstruir estos procesos históricos desde la perspectiva de la visión indígena ha proporcionado nuevos elementos para enriquecer su comprensión. El desarrollo de estos planteos de la manera más clara posible me permite sentar las bases para el diálogo con los colegas y otros sectores de la sociedad y continuar el desarrollo de esta investigación.

CAPÍTULO I

Estado de la cuestión.

Los primeros acercamientos a la cuestión de la *visión* indígena acerca de la conquista española aparecen con los trabajos de León Portilla ([1959] 1989 y 1964) en México que, a su vez, contaron con el antecedente de una selección realizada por Agustín Yáñez (1950) de algunas de las principales relaciones españolas de la Conquista y la crónica maya de Chac-XulubChen. León Portilla ([1959] 1989 y 1964) plantea el tema de la admiración y el interés que habría despertado en los indios la llegada de quienes venían de un mundo desconocido para ellos y propone “ahondar en el pensamiento indígena” a partir de preguntarse: “¿Qué pensaron los hombres del Nuevo Mundo, en particular los mesoamericanos, nahuas, mayas y otros al ver llegar a sus costas y pueblos a los ‘descubridores y conquistadores’? ¿Cuáles fueron sus primeras actitudes? ¿Qué sentido dieron a su lucha? ¿Cómo valoraron su propia derrota?”. El autor encuentra en textos, pinturas y monumentos conmemorativos indígenas y en las relaciones españolas testimonios que reflejan los hechos históricos según “el modo como los vieron e interpretaron los indios nahuas de diversas ciudades y procedencias”. Así se configura, para los indígenas, la *visión* del “más impresionante y trágico de los acontecimientos: la Conquista hecha por hombres extraños, que acababan por destruir para siempre sus antiguas formas de vida”. León Portilla ([1959] 1989) destaca que esta *visión* podría mostrar “los diversos esfuerzos realizados por los indios para comprender quiénes eran esos hombres desconocidos, venidos de más allá de las aguas inmensas”, así como también las diferencias en las mentalidad de los indios y de los españoles al “contraponer las ideas propias de ese mundo indígena casi mágico, que tenía su raíz en los símbolos, con la mentalidad mucho más práctica y sagaz de quienes, superiores en la técnica, se interesaban principalmente por el oro”.

Estos planteos fueron retomados años más tarde por autores como Nathan Wachtel, que -como observa el propio León Portilla([1959] 1989: Introducción, nota al pie 13)- se “apropió” del título -en versión francesa- *Vision des vaincus* en sus conocidos trabajos, y Tzvetan Todorov. Wachtel (1971, 1976) en su libro *Los vencidos* (según la traducción al español del mencionado título) aborda la temática de las experiencias inca, maya y azteca de la Conquista en el siglo XVI y se pregunta, ante la irrupción de los hombres blancos, ¿cómo reaccionaron los indios? y ¿cuál fue, a partir de entonces, su evolución? Wachtel plantea que para los indios la llegada de los españoles significó la ruina de sus civilizaciones, ¿cómo vivieron la derrota? ¿cómo la interpretaron? ¿cómo se ha perpetuado su recuerdo en la memoria colectiva de estos pueblos? El autor propone centrar el interés en “la visión trágica de los vencidos” a través de un trabajo crítico sobre los documentos (Wachtel 1976:24). Estos evocan presagios pavorosos, monstruos de cuatro patas cabalgados por seres blancos de apariencia humana, guerra, violencia y muerte. La conmoción y el estupor abatían a los indios, la incompreensión de los acontecimientos parece hacer saltar en pedazos su universo mental. La intrusión de los europeos constituyó un suceso que rompió el curso normal de los acontecimientos y para los indios el “encuentro” se efectuó en una atmósfera de prodigio y de magia, dando cuenta de ello a través del mito.

Cada sociedad da sentido a los hechos según su lógica particular. La dimensión religiosa atravesaba todos los niveles de la vida social en las sociedades indígenas de América a la llegada de los españoles. Los presagios, posiblemente inventados *a posteriori*, eran expresión del esfuerzo de los vencidos por dar sentido a los acontecimientos; estos “augurios retrospectivos” arraigaban en el pasado hechos demasiado extraordinarios como para llevar en sí mismos su propia significación. La irrupción de lo extraño se manifestó a través de la violencia, las antiguas tradiciones resultaron destruidas y la ley cristiana fue impuesta, los dioses morían, la “revolución” significaba una catástrofe absoluta. Así, Wachtel plantea que “la Conquista provoca un verdadero traumatismo colectivo”. A la

muerte de los dioses siguió la dominación del español, ¿cómo interpretaron los indios esta nueva era? Los incas, como martirio, soledad y atropello por parte de los extranjeros. Entre los mayas, como desencadenamiento de todos los males, una acumulación de elementos negativos, inversa al tiempo de los antepasados. Los indios padecían enfermedades, tenían conciencia de vivir menos y ser menos numerosos que los españoles. El antiguo sistema de redistribución fue destruido y el espacio económico sufrió modificaciones. La ausencia de reglas le quitaba sentido a la vida y los lanzaba al abismo del alcohol. La interpretación de estos hechos es realmente trágica: “Los indios tienen la sensación de que su cultura ha muerto y experimentan una frustración particular, que corresponde a una verdadera ‘desposesión del mundo’” (Wachtel 1976:61). A este dramático cuadro, el autor contrapone el caso de los pueblos de las zonas de “frontera”, como los araucanos y los chichimecas, que “lograron derrotar a los españoles” (Wachtel 1976: 34).

Algunos años más tarde, Todorov (1991) estudia la cuestión de la percepción que los españoles tenían de los indios en el Caribe y México en el siglo XVI y dedicó un capítulo a analizar el modo de pensamiento de los indios y la visión de Moctezuma. Todorov plantea que en la visión del mundo de los aztecas, éste era considerado como algo manifestado a través de signos que requerían la interpretación de “profesionales” (sacerdote, adivino). De esta manera, nada sería imprevisible y la clave del orden social estaría en un orden anterior al presente. Los individuos resultan elementos de una totalidad en una sociedad “sobreestructurada” y la comunicación se da entre el hombre y el mundo (el mundo divino, natural y social). La palabra ritual y la repetición son elementos privilegiados. En cuanto a la mentalidad de los españoles, el autor distingue que con la evolución de la escritura las estructuras mentales han ido adquiriendo determinadas características. Así, por ejemplo, la noción de tiempo entre los conquistadores sería lineal, mientras que para los indios, el tiempo es circular y cíclico. Todorov destaca la flexibilidad mental del pensamiento europeo

renacentista en tanto herederos de dos culturas, la grecorromana y la judeocristiana, y a partir de los contactos con otras “civilizaciones” (musulmanes, por ejemplo).

En cuanto a las expresiones indígenas en Pampa y Patagonia, presentan características propias de una región en donde la *conquista* se llevó a cabo más tardíamente y se enfrentó a otras dificultades reflejando una particular experiencia de contacto y enfrentamiento. Martha Bechis ([1999] 2006) ha analizado las “expresiones verbales de los indígenas” y las acciones suscitadas frente la llamada *Organización Nacional* –período de consolidación del estado-nación comprendido entre los años 1852 y 1880-89. Bechis identifica en algunas tribus pampeanas-norpatagónicas “aún soberanas” proyectos de “construcción de unidades geopolíticas” y de “autonomía o de integración”. Con el fin del Estado rosista, los indios habrían encontrado nuevas posibilidades de expresar su “oposición al blanco”. Mientras que, entre los criollos, la unidad nacional y la exclusión de los indígenas comenzaron a ser problemas manifiestos. En este contexto las distintas tribus adoptaron diversas estrategias: la negociación y defensa de sus intereses (ranqueles); la confrontación como “Estado indígena” (salineros); y la integración al Estado nacional como pueblo indígena autónomo. Todas defendieron la propiedad del territorio y salineros y manzaneros invocaban la legitimación divina de los líderes –afirmaciones en las que también debe distinguirse el componente estratégico. Estas manifestaciones indígenas frente al “avance” del estado eran expresadas en “un discurso emocional que reflejaba la situación de incertidumbre que prevaleció hasta los últimos días de soberanía de todas las agrupaciones” ([1999] 2006: 9). En las referencias a “una explícita conciencia de pertenencia de su territorio, a la legitimación de sus cacicazgos y a las estrategias de relación político- jurídica con la nación criolla” así como en la “construcción de una identidad indígena exclusiva o no, armonizada o no, con la identidad nacional criolla” Bechis encuentra elementos “que no correspondían a la organización segmental de las sociedades en que estaban endentados” ([1999] 2006: 14). La autora también llama la atención acerca del

manejo de términos que remiten a nociones como *estado*, *integración*, *identidad*, *territorio* y se pregunta “si estos conceptos tienen un referente estructural en las agrupaciones de los líderes que los expresaron” ([1999] 2006: 18). Según Bechis, el carácter *segmental* de las sociedades indígenas nunca fue superado y propone entender la aparición de estas expresiones como una “apropiación de la cultura indígena o más bien de algunos de sus líderes de conceptos importados desde el oponente hegemónico con el fin de hacerse entender y, a la vez, afirmarse frente a él”. Se trataría de un mecanismo de *aculturación antagónica* que solía combinarse con acciones de negociación pacíficas o agresivas como los “malones políticos”.

También apreciamos algunas consideraciones sobre la visión de los indios respecto de los blancos en trabajos encarados desde otras perspectivas que han señalado los múltiples matices que presenta el vínculo entre indios y “cristianos” como parte de un complejo juego de relaciones, intereses y enfrentamientos en el marco de dinámicos procesos de contacto y transformación. Así, Palermo (1991) ha notado que los bienes europeos 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”, mientras que, en el plano ideológico, el mundo indígena era considerado por los blancos como salvaje e, inversamente, se constata “un generalizado desprecio indígena por la cultura hispana” (Palermo 1991: 173). Encontramos otras referencias en un trabajo de Varela (1999) en el que aborda la cuestión de la intensa actividad maloquera propiciada en el territorio de la actual provincia de Neuquén por capitanes de amigos, bandidos, hacendados chilenos e indígenas mapuches y pehuenches. La autora analiza un parlamento general organizado en 1847 por José Antonio Zuñiga, “cacique araucano chileno”, en donde se reunieron cerca de tres mil indios. A través del testimonio de un alférez de línea del Ejército de la provincia de Mendoza e intérprete de los indios se conoce una versión de la arenga que hiciera el cacique chileno. Este manifestó que los cristianos iban cercándolos con sus estancias y quitándoles a los indios sus tierras, siendo menester contener ese abuso y hacerlos

retirar, pues conservaba los mismos sentimientos que sus antepasados, que habían luchado contra los cristianos por la defensa de su territorio. Sin embargo, la autora, contraponiendo al discurso expresado el hecho de que los caciques de Araucanía tenían buenas relaciones con los hacendados chilenos -potenciales compradores-, y que la colonización aún no había llegado al este de la cordillera y el beneficio que obtiene el cacique de poder sacar dos mil indios de pelea para organizar una invasión, plantea que el trasfondo que motivó esta arenga sería otro al explícitamente manifestado. Aparentemente, la enemistad manifestada hacia los cristianos estaría relacionada con una estrategia para obtener recursos en pos de beneficios propios. Teniendo en cuenta estos antecedentes, realicé un primer acercamiento a la cuestión de la *visión* indígena (Irurtia 2002) que sirvió como base inicial para esta investigación. MÁS Luego he analizado el tema de los rituales como modo de describir, de operar en la realidad y de regular la relación entre grupos indígenas entre sí y con la población blanca (Irurtia 2005), la cuestión de las marcas en el paisaje como modo de expresión y recuerdo de experiencias (Irurtia 2007a) y la perspectiva de los indios acerca de la experiencia misional en la región pampeana a mediados del siglo XVIII (Irurtia 2007b). Las relaciones entre indios y cristianos revelan un amplio abanico de posibilidades insertas en una compleja y dinámica realidad. Diversos autores han tratado estas cuestiones y han desarrollado elementos teóricos para posibilitar su abordaje y profundizar su comprensión.

Las relaciones interétnicas y con las organizaciones estatales. Identidad e historicidad.

El abordaje de la cuestión de las relaciones entre grupos indígenas y los blancos cuenta con conceptos teóricos que desde los años 1950 han tendido a alejarse del modelo de comunidades como entidades cerradas y autónomas y han propuesto dinámicos modelos de interacción que permiten estudiar procesos de contacto en donde se establecen relaciones de interdependencia que generan cambios al interior

de los grupos sin que se pierda necesariamente su especificidad, considerando, a su vez, el conflicto que se produce entre fuerzas opuestas y recíprocas.

Así es como, Gonzalo Aguirre Beltrán ([1957] 1982) señala el dinamismo de las comunidades indígenas que forman parte de una estructura regional en donde establecen relaciones de interdependencia con los centros mestizos que varían según las comunidades y a lo largo del tiempo. El contacto pone en movimiento fuerzas recíprocas de gran magnitud, tendientes tanto al préstamo cultural como a la repulsa. Se trata de un proceso de carácter conflictivo en constante movimiento, en el cual infinidad de procesos interconectados por elementos opuestos actúan recíprocamente. La interacción cultural puede influir y generar cambios en los grupos de manera tal que sus patrones culturales varíen en su estructura y significado, aún manteniendo diferencias entre ellos que propician el intercambio así como también la lucha. Esta sólo se resolvería con una total identificación y el surgimiento de una nueva unidad.

Ahora bien, ¿cómo identificar a estos grupos y definir su identidad a lo largo de dinámicos procesos que implican cambios internos? Los actuales trabajos sobre este tema muestran la vigencia de los aportes de Frederik Barth (1976) acerca de la cuestión de su constitución, los límites y distinciones, los procesos de interacción, aceptación, exclusión e incorporación, la definición de la identidad y sus implicancias. Siguiendo a este autor (Barth 1976), las distinciones étnicas implican procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas categorías discretas de participación y afiliación a pesar de los cambios en el curso de la historia. Asimismo, las distinciones étnicas forman parte de los procesos de interacción y aceptación sociales, las diferencias culturales pueden permanecer a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia. Barth define a los grupos étnicos como “categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos” (Barth 1976: 10-11). Un rasgo crítico resulta la característica de *autoadscripción* y *adscripción por otros* organizando la interacción entre los

individuos. Las categorías de adscripción étnica clasifican a una persona de acuerdo con su identidad básica supuestamente determinada por su origen y su formación. La identificación de otra persona como miembro de un grupo étnico implica la coparticipación de criterios de valoración y de juicio. Si bien las categorías étnicas presuponen diferencias culturales, los rasgos tomados en cuenta para la distinción de los grupos son sólo aquellos que los actores mismos consideran significativos. Por esto el contenido cultural asociado con una comunidad dada puede variar, puede ser aprendido y modificarse sin guardar relación crítica con la conservación de los límites del grupo étnico. Así, Barth define a los grupos étnicos como *tipos de organización socialmente efectiva*: “en la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización” (Barth 1976: 15). El contacto entre grupos étnicos implica, además de criterios y señales de identificación, un conjunto sistemático de reglas que tanto regulan los encuentros sociales interétnicos. La continuidad de las unidades étnicas depende de la conservación de un límite étnico, el cual define al grupo y no un contenido cultural.

En cuanto a los sistemas sociales en que conviven diversos grupos étnicos, Barth, siguiendo a Furnivall (1944, citado en Barth 1976), los define como “una sociedad poliétnica integrada en la plaza del mercado, bajo el control de un sistema estatal dominado por uno de los grupos, pero con amplias zonas de diversidad cultural en los sectores domésticos y religiosos de la actividad” (Barth 1976: 19). En estos sistemas la identidad étnica tiene una serie de implicancias, pues define las posibles personalidades sociales que puede asumir un individuo y se asocia con un conjunto de normas de valor. Las identidades son impuestas a la vez que aceptadas, tanto por aquellos que comparten esa identidad como por una tendencia a una estandarización de la interacción y a la definición de los límites que mantienen y generan la diversidad étnica. Los grupos étnicos se relacionan positivamente en el seno del sistema social en función de la complementariedad que se da respecto a algunos de sus rasgos culturales. De esta manera, las interrelaciones étnicas implican

frecuentemente procesos de cambio en las identidades, los cuales pueden asumir diversidad de matices: ciertos juicios de valor y categorías de adscripción pueden cobrar un carácter autosuficiente, otros pueden verse negados y, finalmente, otros pueden no evidenciarse en la interacción.

En cuanto al tema de la identificación, Roberto Cardoso de Oliveira (1971) distingue mecanismos que reflejan la identidad en proceso, cómo es asumida por individuos y grupos en diferentes situaciones concretas. La identidad personal y social supone relaciones sociales, implica un código de categorías que orienta el desarrollo de esas relaciones. En el ámbito de las relaciones interétnicas, ese código tiende a expresarse como un sistema de “oposiciones” o contrastes. La noción de “*identidad contrastante*” parece ser la base sobre la cual la identidad étnica se define, pues

implica la afirmación de *nosotros* ante los *otros*. Cuando una persona o un grupo se afirman como tales lo hacen como medio de diferenciación con relación a otra persona o grupo con que se afrontan. Es una identidad que surge por oposición. Ella no se afirma aisladamente. En el caso de la identidad étnica, ella se afirma “negando” a otra identidad, visualizada por ella “etnocéntricamente” (Cardoso de Oliveira 1971: 928).

El carácter contrastante de la identidad étnica implica la confrontación con otra(s) identidad(es) y la(s) aprehende en un sistema de representaciones de contenido ideológico. La concientización etnocéntrica de esa situación por los individuos estaría pautada por valores y se asumiría como ideología. La identidad étnica sólo puede ser definida con relación a un sistema de identidades étnicas, valorizadas en forma distinta según los contextos o situaciones particulares. Las unidades étnicas funcionan como categorías para codificar una red de relaciones. Dependiendo de las circunstancias y de las personas con que se interactúa las identidades pueden variar, ser manipuladas, jugar con identidades “virtuales”. La identidad étnica surge de la situación de contacto interétnico, sobre todo cuando tiene lugar como *fricción interétnica*, es decir, “una situación de contacto entre

grupos étnicos irreversiblemente vinculados unos con otros, a pesar de las contradicciones —expresas a través de conflictos (manifiestos) o tensiones (latentes)— existentes entre sí” (Cardoso de Oliveira 1971: 929, nota al pie). La identidad contrastante persiste actualizando la identidad étnica y representándola en un sistema de referencia de carácter ideológico también en otros contextos, no necesariamente reductibles al modelo de fricción interétnica. Las relaciones que incluyen etnias de escalas diferentes como la sociedad nacional y los grupos indígenas obedecen a ciertas dinámicas peculiares. En cuanto a la identificación en la confrontación con los blancos, Cardoso de Olivera afirma que “la naturaleza de las relaciones entre blancos e indios es de dominio y sujeción, siendo consistente con un cierto tipo de colonialismo interno” (Cardoso de Oliveira 1971: 939). La sociedad nacional también ejerce presión —aunque indirecta— para el fortalecimiento de la identidad étnica en tanto parte del sistema de relaciones del que participa el grupo étnico.

La cultura aquí es entendida como sistema de “valores”, incluyendo la coexistencia de diferentes valores en el interior de la misma. En un sistema interétnico es esperable que emerja lo se podría llamar “cultura de contacto”. Las posibles “fluctuaciones” de la identidad étnica “deben ser interpretados como el esfuerzo muchas veces dramático del individuo y del grupo para lograr su supervivencia social” (Cardoso de Oliveira 1971: 949). Cardoso de Olivera identifica por lo menos tres tipos de situaciones contacto (con sus “culturas de contacto” correlacionadas): 1) entre unidades étnicas simétricamente relacionadas; 2) entre unidades asimétricamente y jerárquicamente yuxtapuestas (sistema de estratificación); 3) entre unidades étnicas asimétricamente relacionadas, pero aprisionadas a un sistema de dominación y sujeción (áreas de fricción interétnicas, relaciones entre indios y blancos en el contexto colonial, ámbito de una “estructura de clases”). En el proceso de contacto entre “culturas tribales” y la “sociedad nacional” Darcy Ribeiro (1971) identifica distintos factores que caracterizan este fenómeno: efectos a distintos niveles (ecológico, biótico, tecnológico,

socioeconómico y étnico-cultural); poblaciones tribales que difieren entre sí en cuanto a magnitud, actitud (aguerrida, dócil, etc.), predisposición a las innovaciones (flexible, rígida, etc.) y distancia cultural a la sociedad nacional. Las reacciones de las sociedades tribales -determinadas tanto por factores endógenos como exógenos- pueden variar desde las hostilidades y la fuga hasta la convivencia.

Desde la perspectiva de las respuestas indígenas, Spicer (1961, 1962, 1971) analiza las distintas formas que asume la “cultura contacto” entre los indios de Norteamérica e identifica procesos recurrentes relacionados con temas como la interacción entre miembros de diferentes sociedades, el control o no sobre los miembros de una sobre la otra, integración de las innovaciones o las interferencias en la cultura de la sociedad subordinada mostrando las condiciones en que tiene lugar el contacto -que puede ser directo o no. El autor (Spicer 1962) propone interpretar el impacto causado por la civilización europea en las culturas indias en términos de procesos culturales y plantea la pregunta: ¿cuáles son los principales modos en que los indios respondieron a la civilización occidental y qué ha sucedido a sus culturas como resultado del contacto? Como respuesta, Spicer (1971) describe 8 tipos de adaptación al contacto con el occidente: rechazo (frente a programas de cambio que no respetan las creencias y costumbres nativas); asimilación (en condiciones favorables o en situación de reubicación de pueblos por la fuerza), compartamentalización (bajo amenaza se aceptan los nuevos elementos solo exteriormente); fusión (reelaboración e integración de creencias y prácticas); incorporación (préstamos de otra cultura); adaptación reactiva (frente a una deprivación extrema y la dificultad para adoptar nuevos elementos se glorifica el pasado); pluralismo estabilizado (entre grupos que no tratan de dominarse entre sí); adaptaciones urbanas y fuera de las reservaciones.

Como un frecuente tipo de respuesta al impacto causado por la presencia de sociedades estatales Helms (1969) ha identificado lo que ella denomina “purchase society”, como categoría sociocultural y como marco para analizar adaptaciones de “sociedades más simples” habitando en las zonas de *frontera económica*. Se trata de

sociedades que no están bajo el control estatal y conservan su autonomía política. Su relación con la sociedad mayor se caracteriza por el desarrollo de intercambios o el trabajo asalariado para así obtener anhelados bienes manufacturados. La participación en estas redes económicas traen aparejadas adaptaciones de las estructuras socio-políticas y económicas. Las distintas respuestas frente a las influencias directas e indirectas de una sociedad con estado frecuentemente han derivado en la formación de nuevos órdenes socioculturales que desarrollan una economía "dual" que combina aspectos de las actividades de subsistencia tradicionales con nuevas empresas comerciales. Geográficamente estas sociedades se encuentran en un territorio que está por fuera del control político de hecho, siendo el factor que dirige e influencia las otras actividades la necesidad de bienes extranjeros.

Otro fenómeno que han identificado los investigadores relacionado con el impacto causado por el expansionismo estatal es el de la transformación de la organización social de los pueblos indígenas como resultado del contacto con los colonizadores europeos. De esta manera, Ferguson y Whitehead (1992) y Whitehead (1992) definen como "zona tribal" al área permanentemente afectada por la proximidad de un estado pero no bajo su administración y observan la radical transformación de las formaciones sociopolíticas, resultando en procesos de "tribalización", esto es, la génesis de nuevas tribus. Sin habilidad o recursos para "civilizarlos", los estados apelan a la guerra, los tratos o la diplomacia. En este accionar puede distinguirse tres fases: el impacto violento; las campañas militares; el control administrativo por pactos, siendo necesario distinguir conquista y saqueo de trato comercial, contrato de fuerza de trabajo, actuar de los misioneros y otros. En las periferias pueden encontrarse situaciones tanto de control directo como indirecto, ejercicios de "coerción" y de "seducción" alternando el trato militar, los regalos, los intercambios, el apoyo político.

Distintos factores aparecen asociados al accionar del estado: enfermedades, cambios ecológicos y tecnológicos, transformación del orden social, movimiento de

grupos en un campo dinámico. La identificación de líderes, el otorgamiento de títulos y emblemas, el trato con pueblos sin jefes con autoridad centralizada, de miembros fluctuantes e identidades cambiantes ha derivado en la reestructuración de formas indígenas y en la creación de tribus. La guerra constituyó un factor que obligó a pueblos anteriormente separados a unirse en alianzas y derivó en la cristalización de oposiciones y en una clara delimitación de grupos. Entre las opciones básicas frente a los agentes estatales los autores identifican la resistencia, la cooperación y la huida y destacan la “agencia” de individuos y pueblos como activos sujetos en la creación de su propia historia. Con respecto al proceso de militarización en la zona tribal, distinguen los fenómenos de las guerras de resistencia y rebelión, los “soldados étnicos”, bajo control o influencia de agentes estatales y las guerras entre pueblos indígenas respondiendo a sus propios intereses en circunstancias cambiantes de la zona tribal o guerras internas. Los autores (Ferguson y Whitehead 1992 y Whitehead 1992) notan que los pueblos indígenas han producido respuestas pragmáticas para mejorar las condiciones de vida. La consecución de las relaciones políticas y económicas con el estado fue crítica para el éxito de los liderazgos. La pacificación resultó posible por la relación de los líderes indígenas con el estado volviendo a las tribus incapaces o sin deseo de resistir y hasta buscando activamente incorporarse a la sociedad estatal.

En relación con las dinámicas territoriales, Pacheco de Oliveira (1998) señala que la situación colonial “instaura una nueva relación de la sociedad con el territorio, provocando transformaciones en múltiples niveles de su existencia sociocultural”. El autor destaca que la dimensión territorial es la clave para pensar la cuestión de la incorporación de “poblaciones étnicamente diferenciadas dentro de un estado-nación”, dado que para las organizaciones estatales “administrar es realizar gestión de territorio”, definiendo unidades geográficas menores y jerárquicamente ordenadas, señalando límites y demarcando fronteras.

Acerca de los procesos de cambio, Wachtel (1978) señala que la *aculturación* afectó tanto a la cultura indígena como a la europea generando sistemas

relativamente estables con una lógica propia. Sin embargo, el autor observa que en los casos de inclusión forzada de la sociedad indígena en el contexto colonial se ha dado la desintegración de su sistema de tradiciones. Son posibles la adaptación y reestructuración, pero se desarrollan conflictos internos, y la continuidad del grupo es alcanzada a través de una síntesis innovadora producida a niveles y ritmos diferentes. En cuanto la situación más móvil de las “fronteras” Wachtel propone conferir a la noción de dominación una definición más ágil, pues la sociedad dominante no establece un control directo sobre la sociedad aculturada. Por eso el autor distingue, dentro de la idea de dominación, dos tipos diferentes de contacto: a través de un control directo (por la violencia o por sanciones más difusas) sobre la sociedad dominada; o a través de la adopción espontánea de ciertos elementos de la cultura occidental por parte de las sociedades indígenas. En la situación colonial la intervención extraña es vista como un atentado a la tradición; en cambio, en las fronteras la aculturación libremente aceptada obedece a los dinamismos internos de la sociedad indígena. De aquí se deducen dos tipos de aculturación:

1. aculturación impuesta: la dominación extraña se ejerce con una intensidad más o menos grande;
2. aculturación espontánea: en las fronteras, las modalidades de contacto asumen distintas formas: el tipo guerrero, tipo comercial y el pacífico.

Asimismo los fenómenos de aculturación se reparten entre dos polos:

1. integración: los elementos ajenos se incorporan en el sistema indígena, que los somete a sus propios esquemas y categorías; e incluso si provocan cambios, esta reorganización toma sentido en el interior de los modelos y los valores autóctonos;

2. asimilación: el fenómeno inverso, la adopción de los elementos europeos va acompañada de la eliminación de las tradiciones indígenas, sometiéndose a los modelos y a los valores de la sociedad dominante.

Entre ambos polos se despliega un abanico de una gran diversidad de posibilidades intermedias, como por ejemplo, el caso del sincretismo en el cual se crea un nuevo sistema que combina elementos de ambas culturas regidos ahora por principios distintos. Los fenómenos de aculturación varían según las estructuras en las que se insertan y la lógica propia de cada grupo, como también de la praxis que selecciona los elementos adoptados, y les da sentido. De allí la necesidad de un análisis estructural e histórico para abordar la complejidad del fenómeno. Finalmente Wachtel (1978) afirma que la noción de aculturación ha permitido el descubrimiento de humanidades diferentes desde fines del siglo XV en América y en el mundo. Occidente las había integrado a un esquema evolutivo que las desplazaba a un nivel inferior, mientras que Europa encarnaba el ideal de la civilización en el tiempo homogéneo y unilineal del progreso. Los conflictos del mundo contemporáneo, el término de la supremacía europea y los movimientos de descolonización han hecho estallar este esquema poniendo en evidencia para Occidente la relatividad de las culturas y de los tiempos de la historia.

Dando cuenta de la historicidad y capacidad de cambio de cada cultura, Marshall Sahlins (1988) define a la sociedad como una "forma histórica" que se hace y deshace continuamente, atendiendo siempre a modalidades de acción y determinación histórica propias. En tanto la cultura se reproduce, va recogiendo contenidos empíricos nuevos y sufre alteraciones, pero preserva cierta identidad. El proceso social es "experimentado" por los que participan en él y se construye como una totalidad de sus prácticas individuales. En la acción, los conceptos y categorías son puestos en juego al relacionarse con otros signos y son sometidos a alguna determinación de la situación. El contraste que distingue a un signo en relación con otro asume en la acción también el valor de "interés", así, una categoría es valorada

de determinada manera también en función de un interés. La cultura es “vívda” como “habitus”, concepto tomado por Sahlins de Pierre Bourdieu, entendiéndolo como: “esquemas de pensamiento y expresión [que] constituyen la base de la invención no deliberada de la improvisación regulada” (Bourdieu 1977: 79, citado en Sahlins 1988: 62). El “habitus” implica el conocimiento y reconocimiento de las leyes de juego, de lo que está puesto en juego, de las técnicas y referencias que posibilitan que “haya algo en juego y gente dispuesta a jugar” (Bourdieu 1990: 136).

El análisis del investigador accede a momentos de la estructura global, tomados “en un contexto o perspectiva local específica” y como “representaciones contingentes del proyecto cultural: muestras representativas provisionales de él, tomadas desde un punto de vista interesado” (Sahlins 1988: 103). Dicho en otras palabras: “el acontecimiento es un suceso interpretado, y las interpretaciones varían” -varían en relación con los valores que se les atribuyen. En el curso de la historia las categorías se revalorizan, cambian las relaciones entre ellas y, en definitiva, se transforma la estructura. En este sentido, el sistema y el acontecimiento están unidos en una “síntesis indisoluble” (Sahlins 1988: 143-144). Con esta afirmación el autor critica la supuesta oposición entre historia y estructura, noción básica occidental aplicada al estudio de la cultura, y propone así una nueva forma de entender los fenómenos.

Más recientemente, otras reflexiones en torno al modelo de la ciencia han surgido con los cuestionamientos al proyecto “moderno e iluminista de la emancipación progresiva de la razón y la libertad”. Siguiendo a Carlos Reynoso (1998), esta serie de razonamientos ponen en tela de juicio los “grandes relatos totalizadores” o “metarrelatos” como argumentos legitimadores de la ciencia (Reynoso 1998: 24). Se trata de una corriente abierta e inconclusa que abarca distintas manifestaciones englobadas bajo la denominación de “posmodernismo”. En el campo de la Antropología pueden distinguirse tres corrientes que van desde la crítica a “los recursos retóricos y ‘autoritarios’ de la etnografía convencional” y el análisis de la etnografía como género literario, a una redefinición de las prácticas

proponiendo nuevas formas de monografías etnográficas, hasta la proclamación de “no sólo la caducidad de determinada forma de escribir antropología, sino la crisis de la ciencia en general” (Reynoso 1998: 28)¹. Dentro de la primera corriente distintos autores reflexionan acerca del papel del antropólogo en tanto sujeto “históricamente situado”, que observa, pregunta e intenta comprender desde sus propios preconceptos y recibe información, que también constituye una interpretación mediada por la historia y la cultura (Reynoso 1998: 35). Estas consideraciones llaman a la reflexión acerca del propio trabajo sobre los documentos y serán retomadas al analizar el modo de obtener información a partir de la lectura de las fuentes.

Frente a formulaciones generales y abstractas, la micro-historia propone una variación de la escala de análisis que “tiene efectos de conocimiento y puede ser puesta al servicio de estrategias de conocimiento” (Revel 1995:129). El proyecto micro-histórico que surge en los años 1970 propone una reducción de la escala de análisis hacia un nivel “microscópico” dirigiendo la mirada hacia variables más numerosas, más complejas y más móviles planteando el análisis sociohistórico en términos de procesos, permite rescatar la experiencia social y los comportamientos a través de los cuales las identidades colectivas se constituyen y deforman integrando los datos más diversificados, prestando atención a los individuos tomados en sus relaciones con otros individuos, a las diferentes estrategias sociales, a las posiciones sociales y distintos tipos de recursos y a las negociaciones. El planteo del problema en estos términos lleva a establecer el análisis de los fenómenos de circulación, de negociación y de apropiación en todos los niveles identificando contextos en que se inscriben estos fenómenos, del nivel más local hasta los más abarcativos tanto espacial como temporalmente. La observación de estos fenómenos permite, por ejemplo, apreciar maneras de pactar con los poderes que pueden alterar los efectos originales inscribiéndolos en distintos contextos y adhiriéndolos a lógicas sociales diferentes de las iniciales al considerar una forma distinta de poder: aquel fundado

¹ Para un desarrollo de este tema ver Reynoso (1998), una compilación de trabajos característicos de esta corriente con una explicativa presentación de los mismos.

sobre la posesión de un capital “inmaterial”, hecho de informaciones, de inteligencia, de servicios prestados. De esta manera, modificar la escala afecta también la forma que asumirá el fenómeno y el contenido de la representación, por lo cual, lo importante es el principio de la variación, no la elección de una escala en particular. (Levi 1993, Revel 1995). Siguiendo a Bensa (1996), cada actor histórico participa en procesos que se inscriben en contextos de dimensiones y niveles diferentes, del más local al más global. A partir de un asunto particular y de hechos aparentemente anecdóticos la microhistoria aborda múltiples espacios y tiempos y la red de relaciones en que se inscribe, considerando una multiplicidad de niveles. El contexto –en sus múltiples niveles- forma parte de las prácticas, es dinámico y es necesario para comprender las actitudes y pensamientos provistos de una lógica propia, aún cuando puedan presentar contradicciones o fracturas internas. La cultura proporciona una serie de posibilidades latentes, una configuración flexible ante la cual los sujetos pueden elegir. La micro-historia analiza esas rupturas, dando gran relevancia a los intercambios verbales. Los enunciados abren, en la comunicación, espacios de significación y por lo tanto sociales, pueden perseguir diferentes fines: ratificar los estatus sociales, proponer cambios, prohibir o favorecer. Partiendo del lenguaje de los actores e identificando una densa red de relaciones (de competencia, solidaridad, alianza) el investigador construye identidades sociales objeto de un trabajo constante de elaboración y de redefinición a partir de conflictos, de negociaciones, de transacciones provisorias. Las estrategias socializadas son inseparables de las representaciones acerca del espacio, de los recursos y de las restricciones que orientan a los actores sociales en sus opciones. Partiendo del lenguaje de los actores e identificando una densa red de relaciones (de competencia, solidaridad, alianza) el investigador construye identidades sociales que son consideradas objeto de un trabajo constante de elaboración y de redefinición a partir de conflictos, de negociaciones, de transacciones provisorias. Estas estrategias socializadas son inseparables de las representaciones acerca del espacio, de los recursos y de las restricciones que orientan a los actores sociales en sus opciones. Los

hechos sociales participan de una “evolución histórica” que es representada siguiendo ciertos procedimientos según los cuales el tiempo es evocado para trabajar la vida social: “la memoria, el olvido, la predicción, seleccionan los hechos sociales, la relación al tiempo no es jamás neutro, lo mismo que la utilización de la información ofrecida al etnólogo” (Bensa 1996: 16) y, podemos agregar, la información transcrita en los documentos.

Hacia finales del siglo XX el “dinamismo de los pueblos sometidos” se volvió uno de los centros del interés de los investigadores en un contexto de emergencia de nuevas configuraciones socioculturales y en pleno auge expansivo del proceso de globalización. Acerca de los grandes paradigmas en ciencias sociales y su percepción de los sujetos, Guillaume Boccara (2000) ha planteado que “el marxismo menospreció el factor cultural en su estudio de las formaciones sociales, de los modos de producción y del movimiento histórico y [...] el estructuralismo, por su parte, dejó escapar al actor social” (Boccara 2000: 25). Esta necesidad de un cambio en la mirada está signada por fenómenos como el ocaso del marco mental y político del estado-nación, los efectos del proceso de globalización en las construcciones identitarias, el dinamismo político y cultural de las poblaciones amerindias en las últimas tres décadas del siglo XX. Las nuevas perspectivas enfocan las realidades sociales en tanto procesos estructurados considerando su génesis y construcción y restituyendo los regímenes de historicidad y mecanismos de fijación de la memoria y re-evaluación de las categorías. Son considerados la historicidad de las configuraciones sociales, el carácter relativo de las categorías y el proceso de constitución de las identidades colectivas. Se privilegia el estudio del punto de vista del indígena, los procesos de resistencia, adaptación y cambio y la emergencia de nuevos grupos e identidades, las culturas son objeto de reelaboración permanente. Se plantea el problema de la identidad como proceso de diferenciación, de construcción y de interdigitación y se identifican espacios pluriétnicos donde individuos y grupos de distintos orígenes se integran a través

de alianzas y relaciones de cooperación (Boccaro 2000). Un ejemplo de este tipo de planteamiento que me ha resultado muy útil lo constituye un trabajo de José Luis Martínez (1995) que aborda la cuestión de la mirada cuzqueña sobre las poblaciones de la Puna salada y trata la cuestión de los procesos de construcción de un orden simbólico que da cuenta de la incorporación de nuevos espacios a una lógica propia y opera como un ordenador cultural. El autor se pregunta, “¿qué nombres daban y cómo reconocían los incas a los otros?” y procura dilucidar cómo eran identificados a partir de lo que denomina “una mirada étnica”. Esta mirada se refleja en las formas sociales de referirse al *otro*, de describirlo y de ordenar así las relaciones entre ambos. El autor plantea que

la construcción de una identidad y, por consiguiente, de una o de varias alteridades, de varios “otros” diferentes a uno mismo, parece conllevar siempre el surgimiento de una forma social de referirse al otro, de describirlo siguiendo pautas y usando categorías descriptivas que clasifican, ordenan y jerarquizan lo que se supone deben ser las relaciones entre unos y otros grupos (Martínez 1995: 34-35).

Los nombres, apelativos, categorías socio-culturales y descripciones aplicados al otro expresan la “mirada étnica”, cierta forma de ver y representar al otro. Esta debe ser buscada, por lo tanto, en las maneras de “decir”, de hablar o referir, socialmente aceptadas y difundidas, en los enunciados que evidencian lo que se dice o se puede decir sobre los otros. La palabra, como actividad denominadora, permite que el nombrar sea un acto de poder que sustenta la imposición de un orden y categorización a las realidades significadas. Así se incluyen en un esquema clasificatorio. Al nominar y otorgar nombres diferentes se separa, identifica, segmenta o une para un determinado conocimiento de una sociedad específica. Por lo tanto, al otorgar un nombre e incorporar al relato del mundo organizado de los indios, lo que se hace es reordenar, clasificar de acuerdo a una determinada lógica cultural, otorgar un sentido, definir el lugar que se otorga en la sociedad. Se asigna a

una entidad características particulares y esto implica una determinada forma de relacionarse con ésta (Martínez 1995: 37-40).

Teniendo en cuenta los procesos de contacto y de transformación en las sociedades, Amselle ([1990] 1998) ha cuestionado la validez de nociones como “pureza originaria”, sosteniendo que la mezcla es lo que caracteriza a todas las sociedades y la identidad es construida en una permanente relación con la alteridad enfatizando su carácter dialógico. En cuanto al contacto de poblaciones indígenas con sociedades con estado, el autor toma una metáfora de la biología para formular que “la vida social aparece como fluido” y observa una oscilación -en vez de una oposición- entre estructuras segmentarias y estatales, sin una categoría intermedia. El autor identifica dos modos de percibir la realidad de los grupos en contacto y denomina “mestizo logics” al movimiento caracterizado por el énfasis en la continuidad, un sincretismo originario o la ausencia de distinciones. A este modo de pensamiento, Amselle contrapone lo que denomina “ethnological thinking” -modo que quiebra la continuidad, extrae, procesa y clasifica con la intención de aislar tipos y registrar identidades con precisión. De la aplicación de este último modo de tipificación surge la imposición de un sistema rígido de clasificación sobre grupos que, en cambio, son flexibles. Los conquistadores y colonizadores buscaron, y en el mismo movimiento construyeron, “naciones”, durante el período colonial, o “etnias”, durante el período republicano. Las entidades eran pre-concebidas como homogéneas, estables, con fronteras bien delimitadas, con una tendencia a fijarlas, ordenarlas y clasificarlas. Estas categorías, reflejo de un determinado momento histórico, fueron tomadas por los investigadores del siglo XX sin un análisis crítico de su origen e implicancias. Así es como, en la historia, la “invención de grupos étnicos” ha surgido del trabajo conjunto de administradores coloniales y etnólogos que ignoraron el proceso permanente de afirmación de las identidades en el tiempo. La cultura funciona como “reservoir”, una colección determinada de prácticas que los actores movilizan en función de las distintas coyunturas políticas. La objetivación y globalización de identidades grupales y culturas resultan el producto de relaciones de

poder. La cultura dominante conserva la habilidad de asignar a otras culturas sus lugares en el sistema convirtiéndolas en culturas subordinadas. Desde la perspectiva de los conquistadores, el autor plantea que existen culturas que tienen el poder de nombrar a otras y circunscribir sus ámbitos de expresión, mientras otras solo son capaces de ser nombradas revelando la compleja y fluctuante relación de fuerzas. De esta manera, la cultura “como identidad colectiva, como clasificación, es entonces continuamente el foco de una lucha política, de una lucha por reconocimiento que toma la forma de una incesante reclasificación” (Amselle ([1990] 1998)). En cuanto a las poblaciones en el continente americano, Bartolomé (2006) señala la presencia de rótulos étnicos generalizantes y nota que nombres como Guarani, Quéchua, Maya, Zapoteco, Toba o Mataco son “atribuciones identitarias externas en vez de etnónimos propios”. Como veremos, también han tenido lugar procesos similares en relación a grupos indígenas chilenos y de la región pampeana-patagónica.

Esta visión crítica parece encontrar eco en las investigaciones a partir de finales del siglo XX, si bien observaciones en este sentido habían tenido lugar tiempo antes. Como ha señalado Nacuzzi (1998), Kroeber en 1955, Fried en 1968 y R. Cohen en 1978 se habían referido a las falencias del concepto de tribu en tanto creación de los europeos para referirse a la realidad indígena. Dentro de esta línea de análisis, contamos con los trabajos de esta autora (Nacuzzi 1998) y de Boccara (1998) que han analizado las denominaciones habitualmente utilizadas para designar a “grupos étnicos” –tehuelche, aucas y pampas y reche-mapuche, respectivamente– identificando su origen en los nombres otorgados por los conquistadores que luego pasaron a formar parte de las elaboraciones de los etnógrafos. Nacuzzi (1998) señala la fuerza de estas “identidades impuestas”, en tanto los españoles nunca procuraron dirimir el nombre que estos grupos se daban a sí mismos, sino que utilizaron estos rótulos para referirse a los distintos grupos que habitaban en las cercanías de los emplazamientos coloniales y se relacionaban con ellos de distintas maneras. Así, para el caso del Fuerte de Nuestra Señora del Carmen de Patagones [1779]: los “pampas”, en la región del Fuerte, de las desembocaduras de los ríos Negro y Colorado y hacia

el interior siguiendo esos cursos de agua; los “tehuelches”, hacia el sur del río Negro; y los “aucas”, en las sierras de la Ventana y regiones vecinas del oeste y norte. Más tarde, tampoco los etnógrafos investigaron cómo esos nombres pasaron a formar parte de la nomenclatura habitual transformándose en grupos étnicos considerados como entidades reales con sus rasgos culturales, costumbres y relaciones con otras entidades. Para el caso de las poblaciones “mapuche”, Boccara (1996, 1998) analiza la cuestión de las denominaciones dadas a las poblaciones indígenas por parte de los investigadores y observa que la palabra “mapuche” no aparece mencionada en las fuentes hasta la segunda mitad del XIX y “araucanos” se refiere a los indígenas de la parcialidad de Arauco. A partir de la larga confrontación con los españoles, éstos aplicaron el término a todos los indígenas habitantes más al sur de Arauco. El autor sostiene, en cambio, que los habitantes del centro-sur de Chile no se llamaban ni “mapuche” ni “araucanos”, sino “reche”, hombre auténtico o verdadero. Acerca de la definición de grupos e identidades, Boccara (2003a) analiza críticamente algunas tipologías, categorías y estrategias representacionales que aparecen en las fuentes y luego fueron tomadas por los etnólogos, son utilizadas hasta el presente. El autor señala los intentos por parte de los europeos de crear e imponer una correspondencia entre “una entidad cultural y un territorio, una lengua y una organización política” y destaca que la producción de diferencias socioculturales se ha dado en un contexto sociopolítico y económico caracterizado por relaciones sociales asimétricas y por procesos de territorialización de diversas entidades étnicas, así como por fenómenos de resistencia y mestizaje “espontáneo” o “antagónico” (Boccara 2003a).

En cuanto a la definición de lo *indio* o *indígena*, Bonfil Batalla (1992) observa que estos términos designan una “categoría supra-étnica” que no especifica contenidos culturales, sino “una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte” y remite a la condición de colonizado y a la relación colonial. Las diferencias culturales se constituyen en un elemento estructural necesario sin ser relevante su correlato con particularidades reales. Luego, las naciones conservaron, en líneas generales, este mismo orden

interno y, así, la categoría “indio” continuó refiriendo al “sector dominado bajo formas coloniales”. Siguiendo a Balandier (1963, 1966 citados en Bonfil Batalla 1992), el autor define la *situación colonial* como una *situación total* que involucra a dos grupos étnicos diferentes, uno de ellos, “portador de una civilización con una tecnología de dominio más avanzada, se impone sobre el otro en todos los órdenes y justifica y racionaliza ese dominio en nombre de una superioridad racial, étnica o cultural dogmáticamente afirmada”. Como subraya el autor, la categoría *indio* o *indígena* es una categoría analítica capaz de dar cuenta de un proceso histórico, mientras que la categoría *etnia* identifica unidades socio-culturales específicas y las características distintivas de cada grupo (Bonfil Batalla 1992: 25-43). Sobre esta problemática, Claudia Briones (1998) observa cómo, a partir de las expansiones coloniales, el “indio” ha sido “lo radicalmente distinto” respecto de normas de identificación más abarcativas como los de “humanidad”, “cristiandad”, “civilización”, o “nación”, que se han ido construyendo por medio de un proceso de inclusiones y exclusiones selectivas. Este proceso de definición de límites sociales y de distinción de límites culturales se ve alimentado en la práctica de las interacciones cotidianas y a través de ellas por parte de sectores indígenas y no indígenas. Estas *prácticas de marcación y automarcación* surgieron en el marco de procesos de subordinación coloniales y republicanos destacando ciertas normas y recursos como “propios” de los indígenas, caracterización que será redefinida a lo largo de contextos históricos cambiantes. Basándose en Cornel (1990, citado en Briones 1998), la autora distingue tres ejes para rastrear identificaciones propias de los grupos indígenas: “la naturaleza de los recursos en juego, los medios de articulación política usados para asegurar esos recursos, y las concepciones sociales involucradas”. Estas últimas, expresadas en discursos, taxonomías y políticas concretas, posibilitan las relaciones con otros grupos, a la vez que “interpretar la propia experiencia, re-creando siempre reflexiva y críticamente la autoidentificación” (Briones 1998: 158).

La relación entre los grupos nativos y los regímenes coloniales y postcoloniales ha suscitado una contradicción entre los primeros vinculada a la necesidad, por un

lado, de tomar distancia respecto de las instancias de dominación, y por el otro, de involucrarse con quienes dominan para enfrentarlos, incorporando también recursos que ellos mismos proporcionan. Las identidades nativas surgen de complejos procesos que combinan aspectos económicos y políticos –procesos a través de los cuales grupos indígenas pueden constituirse en grupos de interés y las diferencias reales o imaginadas constituyen imágenes conflictivas. La determinación de las nociones en disputa, empero, depende de cómo las relaciones de poder inclinan la balanza a favor de ciertas interpretaciones en vez de otras. De esta manera, la aboriginalidad como producción cultural de prácticas y representaciones distintivas entraña abordar “luchas metadiscursivas que procuran fijar simultáneamente los contornos de diversas comunidades desde lugares de enunciación cuya capacidad de producir ‘efectos de sentido’ se vincula con relaciones diferenciales de poder” (Briones 1998: 187).

Estos procesos de producción de diferencias socioculturales se dan en un determinado contexto sociopolítico y económico caracterizado por relaciones sociales asimétricas y por procesos de territorialización de las entidades étnicas, así como por los fenómenos de resistencia y mestizaje. Como observa Boccara (2000), a la par del desarrollo de estos procesos de contacto, intercambio y enfrentamiento, tenían lugar transformaciones al interior de las sociedades indígenas, mientras la identidad propia se construía al mismo tiempo que se elaboraba una concepción del *otro*. De allí que, como afirma Boccara (2000: 45), “toda cultura tiene un espacio para pensar la alteridad”. El tratamiento reservado a la alteridad en los sistemas simbólicos revela las definiciones indígenas sobre estos fenómenos. Sus narrativas y rituales y las reformulaciones étnicas e identitarias contienen los elementos que dan cuenta de las conceptualizaciones respecto de la conquista y colonización americanas y las capacidades de adaptación y reformulación de las tradiciones. Las culturas experimentan permanentes procesos de desestructuración y reestructuración al tiempo que operan mecanismos de diferenciación y de elaboración de las identidades. Las identidades se nutren de una creativa absorción y reinterpretación

de la cultura material, instituciones e ideas de otras sociedades y desarrollan estrategias de resistencia y adaptación en relación a los procesos históricos de contacto. Se vuelve necesario enfocar las realidades sociales desde un enfoque “continuista” y dinámico en tanto “procesos estructurados” que se inscriben en las relaciones de fuerzas que vinculan los distintos agentes sociales: estado - sociedades coloniales - sociedades nacionales - comunidades campesinas, indígenas o no. El conflicto y la violencia se vuelven el centro de los procesos de socialización resultando así las identidades productos dúctiles de una lucha política permanente y expresión de un sistema precario de relación de fuerzas, moldeando, a su vez, distintas visiones del mundo. Una dinámica endógena operaba a su vez en el proceso de etnificación, pues los indios se adaptaron al espacio fronterizo de una manera original y propia proponiendo nuevas estrategias a partir del contacto. Las presiones externas y el movimiento interno se conjugaron en un proceso que llevó a cambios en las estructuras objetivas y formas de definición identitaria pudiendo conducir al surgimiento de una nueva etnia. A lo largo de los procesos de transformación de la identidad opera una “lógica mestiza” de incorporación de la alteridad, que posibilita cultivar una especificidad manteniendo estructuras simbólicas básicas. Boccara define esta lógica como “lógica mestiza de captación de la diferencia, de re-semantización y de apropiación de los poderes exógenos” (Boccara 2000: 38), el aparato social indígena se nutre del *otro*, del mestizaje, para elaborar su Ser. Este es el principio fundamental del funcionamiento de la “máquina social” indígena: la construcción de sí mismo en un movimiento de apertura hacia el *otro*.

Presentando alternativas a los modelos previos de interpretación Boccara (2003) presenta conceptos como los de etnogénesis, etnificación y etnocidio, interdigitación o “poblaciones entremezcladas”, unidos a otros como el de mestizaje cultural propuesto por Gruzinski (2000) y *middle ground* propuesto por White (1991) que permiten estudiar el dinamismo de las unidades étnicas y las identidades considerando los contextos sociales y políticos y los diferentes mecanismos de poder.

Las múltiples interacciones entre los indígenas y los europeos dieron origen a una cultura común, nuevos espacios, instituciones y pautas de comportamiento. Los sistemas económicos, políticos y religiosos de los colonizadores se volvieron un elemento estructural de las sociedades indígenas de las fronteras. Boccara (2005) propone conceptos como “hibridación”, “mestizaje”, “etnogénesis” y “metamorfosis” para dar cuenta de las realidades coloniales. Estos fenómenos remiten tanto a adaptaciones creativas, por razones de supervivencia física y social, de las sociedades indígenas como a la construcción de diferencias por parte de los agentes coloniales, proceso denominado “etnificación”. El autor recalca el carácter sociopolítico de las identidades, son culturales solamente de modo secundario. Las transformaciones en las formas de definición identitarias de un grupo son englobados bajo la noción de “etnogénesis”. Esta da cuenta de las capacidades de adaptación y de creación de las sociedades indígenas a través de procesos de fisión y fusión así como también por la vía de la incorporación de elementos exógenos. La emergencia de etnias a través de un doble proceso de “etnificación” y “etnogénesis” plantean la existencia de una relación dialéctica entre la definición interna de un grupo y la categorización externa.

Los grupos indígenas de Pampa y Patagonia

Acerquémonos ahora al conocimiento de los grupos indígenas de Pampa y Patagonia a través de trabajos que desarrollan distintas temáticas. El estudio de las poblaciones indígenas como tema central de las monografías comenzó a abordarse una vez terminada la “Conquista al Desierto” y luego de la resolución de los conflictos limítrofes con Chile. Una vez superado el peligro de los ataques de los indios y esclarecida la delimitación de la frontera con Chile el indio comenzó a ser visto como una interesante rareza cuyas características habían de ser relevadas antes de que desapareciera. Siguiendo a Nacuzzi (1998), “[e]l estudio del ‘otro’ como curiosidad científica, como el representante de pueblos que casi no existen y la búsqueda de sus raíces históricas se inicia con las anotaciones de un maestro rural,

Tomás Harrington, en 1911” (Nacuzzi 1998: 44). De sus registros surgieron cuatro publicaciones sobre aspectos lingüísticos de la región y un trabajo titulado “Contribución al estudio del indio Gününa Küne”. Luego Milcíades Vignati publicó las primeras monografías oficiales de la Patagonia en 1936 para la *Historia de la Nación Argentina* dirigida por Ricardo Levene. El autor se basó en las obras de viajeros que luego serían retomadas en las ulteriores monografías por otros investigadores. Sus trabajos “son los primeros estudios integrales, de descripción de rasgos y características raciales y culturales, siguiendo el modelo de los difusionistas norteamericanos como Kroeber” (Nacuzzi 1998: 44). Por su parte, Federico Escalada planteó un novedoso enfoque para la época: confrontó los datos provenientes de los relatos de viajeros con notas obtenidas de informantes indígenas. Pasada la década de 1950 comenzó una serie de discusiones en torno a las definiciones acerca de “lo tehuelche”. Rodolfo Casamiquela publicó su “Rectificaciones y ratificaciones. Hacia una interpretación definitiva del panorama etnológico de la Patagonia y área septentrional adyacente” en 1965. Afianzó la idea de un “complejo tehuelche” e introdujo el factor tiempo. Los cuatro autores mencionados acuerdan, y a este acuerdo se han remitido hasta la actualidad las subsiguientes investigaciones, en algunas líneas generales. Al respecto, Nacuzzi plantea que “se puede afirmar que todos están de acuerdo en que la región patagónica estuvo habitada por un grupo étnico denominado tehuelche (patagón para Vignati), con subdivisiones: tehuelches del norte y del sur y sus respectivos nombres propios” (Nacuzzi 1998: 98). El grupo del sur se extendía desde el estrecho de Magallanes hasta el río Chubut. El del norte, por lo menos hasta las serranías bonaerenses y limitaba con grupos influenciados por gente procedente del otro lado de los Andes. También reconocen que la zona cordillerana de la actual provincia de Neuquén estuvo habitada por grupos con características diferentes, especialmente en lo económico y cultural y acuerdan en cuanto la importancia jugada por la “araucanización”, la presencia del blanco en Buenos Aires y la abundancia de ganado cimarrón. Los cuatro autores trabajaron básicamente fuentes de la segunda mitad del siglo XIX, a excepción de Falkner

[1774], y realizaron trabajos de campo. Ninguno de los autores justificó teórica ni metodológicamente porqué sus interpretaciones pueden extrapolarse hacia atrás hasta conectarse con los datos arqueológicos y hacia delante hasta el momento en que las investigaciones tienen lugar. El presupuesto del presente etnográfico y de la ahistoricidad de estos pueblos están en la base de estos razonamientos.²

Hacia fines de la década de 1970 algunos trabajos comenzaron a abordar la dimensión de los cambios en el tiempo. Así, Boschín y Nacuzzi (1975 y 1979) realizaron “los primeros intentos de introducir el factor *tiempo* en la descripción del poblamiento de Patagonia” (Nacuzzi 1998: 99). Las autoras reconstruyeron itinerarios de viajeros, abordaron las fuentes comparativamente y diferenciaron momentos para distinguir los cambios ocurridos a partir del contacto con el blanco. A partir de mediados de la década de 1980 comenzaron a ser revisados antiguos conceptos. Así es como Raúl J. Mandrini (1985) pone en evidencia la inconsistencia de caracterizar el territorio patagónico como un desierto o como una “monótona llanura” habitada por “algunas bandas nómades de crueles salvajes” y señala que hasta fines del siglo XIX la región era muy poco conocida por los blancos, si bien el desconocimiento no era total. Siguiendo a este autor, la sociedad indígena y la blanca estaban conectadas por “complejos vínculos y lazos” (Mandrini 1985: 206), por medio del comercio, alianzas y lazos de amistad que comprometían a los indios en las batallas de las guerras civiles, por ejemplo. A través de la frontera que fluctuaba entre los períodos guerra y paz circulaban mutuas influencias respecto de usos y costumbres y había refugiados políticos, delincuentes y cautivos de ambos sexos en las tolderías. Cada toldo era habitado por una familia ampliada y la toldería conformaba un grupo de parentesco. Las mujeres desarrollaban tareas domésticas, construían toldos, cuidaban rebaños y cultivos, recolectaban y tejían constituyendo así una fuente de riqueza a la vez que, por medio del matrimonio, posibilitaban el establecimiento de vínculos con sujetos poderosos. Mandrini (1985: 220) también señala que las diferencias sociales en las sociedades indígenas estaban vinculadas a

² Para un exhaustivo análisis del tema véase el segundo capítulo de Nacuzzi (1998).

dos factores entrelazados: la riqueza y la guerra, pudiendo llegar a constituirse grandes unidades políticas territoriales que el autor denomina “cacicatos” como por ejemplo el de los “manzaneros” gobernado por Sayhueque desde Caleufú.

Para la misma época, Palermo (1986, 1991) señala los dinámicos procesos de cambio y contactos culturales vividos por la población indígena de la región pampeana desde fines del siglo XVI siendo dos aspectos esenciales: la araucanización con la llegada de poblaciones desde la Cordillera y la adopción del caballo que brindó nuevas posibilidades. Los indios desarrollaron un conjunto de actividades que aseguraban la subsistencia de las tolдерías y la disponibilidad de materias primas: pastoreo y caza, agricultura y recolección. También hacían tejidos y manufacturas en metales, cuero y madera, a lo que deben sumarse los intercambios comerciales y los malones por medio de los cuales se apropiaban de ganado en las estancias de la frontera para venderlo en Chile. Estas actividades permitían a las tolдерías gozar de cierta autonomía que, sin embargo, no las aislaba de otras poblaciones, pues el malón, la circulación de ganado y un complejo sistema de intercambios vinculaba a los grupos indígenas entre sí y con los establecimientos de más allá de las fronteras.

Con respecto a las novedades posibilitadas por la incorporación del caballo –lo que se ha conocido como “horse complex”, Palermo (1986) analiza críticamente la aplicación de tal concepto. La profusa aparición en las fuentes, aún en las más conocidas, de datos que hacen mención a la existencia de sembrados hacen observar con cautela la idea “del supuesto abandono del cultivo por parte de quienes adoptan el caballo” (Palermo 1986: 160). El autor llama la atención sobre el prejuicio ideológico de asociar automáticamente a los indios a la vida nómada, aún cuando las fuentes mencionan para algunos grupos recorridos de hombres solos y no pueblos enteros, asentamientos con toldos de gran tamaño, corrales y chacras y algunas construcciones no transportables. No se minimiza, sin embargo, la importancia del equino en diferentes aspectos de la vida social. Su incorporación posibilitó gran capacidad de movimiento en cuanto a velocidad, distancia y capacidad de carga, enriqueció el régimen alimenticio, proporcionó materia prima para manufacturas,

posibilitó obtener productos importados de primera necesidad actuando como “bien de cambio” y permitió enfrentar exitosamente a españoles y criollos y poblar ciertas áreas. La importante dimensión de las actividades mercantiles hacía que su interrupción desatara acciones bélicas destinadas a reanudar el contacto. “en la movilidad de los grupos indígenas, en su facilidad para enfrentar exitosamente a españoles y criollos e incluso en la posibilidad de poblar algunas áreas, además de lo que significó en otros aspectos económico-sociales” (Palermo 1986: 163). El problema consiste en determinar la profundidad de los cambios y apreciar cuáles son en realidad rasgos tradicionales de esas sociedades conocidos tardíamente por los investigadores. Palermo advierte la necesidad de sopesar críticamente los presupuestos del “abandono del cultivo” o del “nomadismo” y evaluar en qué medida las transformaciones en los grupos indígenas fueron influenciadas por la incorporación del caballo o por otras dinámicas, como los movimientos de agrupaciones araucanas y la integración a los mercados regionales y los contactos con el mundo hispanocriollo. El autor estima que los mayores cambios se dieron entre los tehuelches del norte y los pampas, en cambio los tehuelches meridionales no sufrieron modificaciones radicales, sino que “en todo caso, el anterior modelo económico se potenció” (Palermo 1986: 164). Asimismo debe evaluarse si la constitución de unidades más complejas se debe a la incorporación del caballo o es anterior a ella, si se debe a desarrollos internos o al contacto con otros grupos. La misma cuestión se plantea con relación a la utilización de armamento como la lanza y a la cría de animales. Es necesario dejar de considerar al caballo el punto central cuando se describen estas sociedades, pues éste constituía sólo una parte de los bienes controlados que hacían a su economía y vida social.

Considerando estos aspectos el autor obliga a mirar desde un nuevo punto de vista la cuestión del “complejo ecuestre”. Señala que los cambios producidos a partir de la incorporación del caballo son más profundos que la modificación de la base económica y están relacionados con “la integración a distintos mercados regionales” (Palermo 1986: 167). El mayor movimiento comercial se centra en el ganado.

Ingresan en la vida indígena nuevos productos, en parte provenientes de antiguas rutas de intercambio, pero también del comercio con los criollos. El consumo de estas mercaderías representa una dependencia, pues la sociedad indígena no puede producirlos, lo que hace imprescindible promover el contacto. De esta manera este autor pone en evidencia el error de seguir considerando a las sociedades indígenas “como unidades autosuficientes, autónomas y sin mayor interdependencia con otras” (Palermo 1986: 167). Los cambios deben ser evaluados en el marco de determinado contexto económico y patrones económico-sociales. Resulta, así, la integración a los mercados regionales de los indígenas como proveedores de ganado y consumidores de mercancías el rasgo más notable. Este tema será desarrollado por Palermo desde distintos puntos de vista en trabajos subsiguientes. Antes de abordarlos revisaremos otra clásica noción asociada a los grupos indígenas del área pampeano-patagónica: el nomadismo.

Acerca del tema del nomadismo, Nacuzzi (1991) ha puesto en evidencia los prejuicios de los cuales ha estado impregnado. En primer lugar la autora señala el íntimo vínculo que se suele establecer entre la actividad cazadora y el nomadismo en detrimento de otros aspectos que aún los mismos autores han esbozado, como la actividad recolectora y el consumo de alimentos de origen vegetal. Otro aspecto asociado tradicionalmente con el nomadismo es el azar, la falta de programación, el desconcierto. El uso de territorios y rutas establecidos resulta, entonces, una cualidad secundaria escuetamente mencionada. Esta caracterización ha sido deducida de la cualidad negativa de “no tener asiento fijo”, no conformar pueblos. Aquí reside, según la autora, el origen de muchos de los prejuicios, pues tal modo de vida implicaba dificultades para los españoles, ya que “un grupo que no conformaba un pueblo estable era nómada y, por lo tanto, imposible de reducir y, entonces, bárbaro, salvaje, primitivo, en contraposición a otros grupos mansos, reducidos, adoctrinados, bautizados” (Nacuzzi 1991: 108). A partir de la identificación de paraderos y parajes, las descripciones topográficas y la gran cantidad de topónimos que hacen referencia a recursos animales, vegetales y minerales o a características del paisaje Nacuzzi (1991)

llega a conclusiones que obligan a repensar las características asociadas al nomadismo. La vida de los pueblos cazadores recolectores nómades ya no es vista como azarosa, precaria y desorganizada. Se evidencia el conocimiento del paisaje y sus recursos por parte de los indios, el consumo de vegetales, “más importantes en la dieta de los tehuelches y de sus antepasados de lo que estuvimos dispuestos a reconocer hasta ahora” (Nacuzzi 1991: 126) y la programación de los distintos movimientos con varios meses de anticipación. Cierta parte del grupo social permanecía en el campamento base, con lo cual se diferenciarían las actividades de subsistencia en recolección y caza.

Otro postulado que debe ser examinado, explícitamente aceptado por los autores, es el de considerar que los grupos sociales no sufrieron casi cambios hasta la Conquista al Desierto. Nacuzzi (1991) señala la necesidad de indicar a qué momento histórico corresponden las descripciones, dado el intenso proceso de aculturación y cambio vivenciado, lo que impide las generalizaciones a lo largo de cuatro siglos.

Ciertamente que cuatro siglos de presencia hispana en América impusieron un sello y suscitaron procesos de cambio y desarrollo particulares en las sociedades indígenas. Esto no se dio de manera lineal ni homogénea, sino que presenta incontables matices. Así, Mandrini (1991) ha planteado la existencia de una economía pastoril desarrollada luego de incorporar el caballo y otros animales europeos entre las poblaciones de las regiones pampeana y cordillerana del norte neuquino en vinculación con un complejo sistema de intercambios entre las distintas unidades del mundo indígena y la sociedad criolla. El autor refiere la existencia de rodeos cuidados y controlados que pastaban cerca de las tolderías y eran cuidados especialmente, para lo cual los indios contaban con potreros y recintos de seguridad cercanos a las rutas, una tecnología pecuaria relativamente compleja para la época y determinaban su movilidad en base a la necesidad de agua y pastos cuya abundancia o carencia dependía de la estacionalidad. El pastoreo representaría una especialización posterior en relación con la prosperidad de centros de producción agrícola con los que los indios mantenían un complejo sistema de relaciones que les

permitía satisfacer sus necesidades de artículos provenientes de la sociedad blanca a la vez que proporcionaban a las autoridades coloniales productos que les eran necesarios (ganados, sal, tejidos, plumas). Tanto los grupos de la región pampeana como los de la región cordillerana del norte neuquino ocupaban un lugar fundamental en un extenso circuito de comercio ganadero a larga distancia que conectaba a las regiones con el mercado chileno a través de los pasos andinos – comercio que se consolidó en el siglo XVIII. En efecto, un extendido circuito comercial se desarrollaba en el espacio colonial y vinculaba a Buenos Aires y el Chile colonial con comerciantes europeos y con los centros de desarrollo altoperuanos que requerían de una variedad de productos para la subsistencia. El tráfico interregional proporcionó a las poblaciones hispano-criollas vestido, maderas, mulas, lana y principalmente ganado vacuno y sus derivados e hizo circular, de esta manera, la producción de distintas zonas coloniales y productos de origen europeo promoviendo el desarrollo de un mercado interno que integró a las economías regionales³. De esta manera los grupos indígenas entablaron una estrecha relación con los centros agrícolas que se expresaba en la necesidad de artículos europeos que circulaban por el mundo indígena, “bienes de adorno y prestigio (objetos de plata y metal, prendas de vestir, sombreros, chaquiras, etc.), pero también [...] bienes de consumo como los cereales o el azúcar y artículos de uso ‘industrial’, como el añil o los instrumentos de hierro” (Mandrini 1991: 123). Los indios accedían a estos productos por medio del activo intercambio entre ambas sociedades, las compensaciones obtenidas por la liberación de cautivos, los regalos periódicos que hacían las autoridades coloniales por la firma de convenios y paces y, por último, los robos y la apropiación de bienes europeos durante los malones o los ataques a viajeros. Sin embargo, respecto de esta última cuestión el autor plantea que a partir de 1780 las relaciones pacíficas se fortalecieron en coincidencia con la consolidación de un comercio más estable a la vez que se regularizaba la actividad pastoril en los

³ Para un desarrollo del tema ver Assadourian (1983) y Moutoukias (1989).

campos del sur bonaerense y disminuía así la necesidad de los indígenas del ganado robado para satisfacer las demandas del mercado chileno.

Acerca de la integración de los grupos indios a los mercados regionales y las profundas transformaciones ocurridas en las sociedades indígenas desde el siglo XVI, Palermo (1991) plantea que “sólo pueden entenderse cabalmente en relación con el mundo hispano-criollo colonial” (Palermo 1991: 155). El autor desafía la noción de unidades étnicas como entidades aisladas limitadas a la actividad cazadora, el nomadismo, el autoabastecimiento y marginales a los procesos operados en el mundo hispano. Así, el área de estudio se caracteriza por una complejidad tanto geográfica como, especialmente, respecto a la descripción étnica de los grupos a lo que debe sumarse la creciente influencia araucana o mapuche, fenómeno conocido como “araucanización” y el hecho de que entre los diferentes grupos las conexiones fueron frecuentes pese a las grandes distancias que eran recorridas siguiendo el pulso de la caza, la recolección y los intercambios de bienes. Para el siglo XVI Palermo distingue grandes grupos: los tehuelche meridionales (al este de la cordillera de los Andes entre el estrecho de Magallanes y el río Chubut); los tehuelche septentrionales (desde el río Chubut hasta la región pampeana); los “pampa” (región pampeana); los “pehuenche primitivos” (en la zona cordillerana del centro y norte de la actual provincia de Neuquén y la correspondiente vertiente chilena).

Estos grupos tenían una economía básicamente cazadora recolectora con desplazamientos estacionales según la disponibilidad de los recursos. En el siglo XVI comienza la presencia hispana y tiene lugar una innovación agropecuaria a partir de la aparición de especies traídas por los españoles –novedades que, indisolublemente unidas, transformaron profundamente la vida de las tribus y afectaron 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” (Palermo 1991: 160). Las transformaciones siguieron distintos patrones según los grupos y las zonas geográficas. Hacia finales del siglo XVI los grupos de las Pampas y

Norpatagonia (éstos últimos, tal vez, un poco más tardíamente) se hicieron hipófagos (comedores de caballos) aprovechando las numerosas caballadas salvajes que habitaban la llanura, mientras que los grupos meridionales se hicieron jinetes en la primera mitad del siglo XVIII, observándose una disminución de las cabalgaduras a medida que se avanza hacia el sur. Los vacunos eran aprovechados en Pampa y Norpatagonia a principios del XVII, un uso moderado en el siglo siguiente se registra en grupos de la zona de la actual provincia de Santa Cruz. La difusión del ganado ovino siguió, al parecer, los avances de los grupos araucanos que portaban consigo la innovadora actividad del tejido y la agricultura se adoptó tanto para cultivo de especies autóctonas como europeas. Estas novedades significaron un aporte a la capacidad nutricional de las poblaciones, de transporte e indumentaria y permitieron la acumulación de riqueza, pudiendo así los grupos indígenas integrarse a los mercados regionales. Los indígenas de Pampa y Norpatagonia disponían de miles de reses (obtenidas del ganado silvestre, de sus incipientes rodeos de ganado 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. El ganado, entonces, adquirió un nuevo significado más allá de las posibilidades de consumo: pasó a ser considerado un bien de cambio. En la primera mitad del XVII se documenta el tráfico de caballos a Chile y hacia mediados de ese siglo, transacciones con ganado vacuno. El autor señala que para el siglo XVIII se da una marcada dependencia de los grupos indígenas respecto del mercado colonial, ya que algunos productos importados son de primera necesidad para los indígenas: el hierro, la yerba, el tabaco, el añil. 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 y nuevas prácticas fueran adoptadas: conservar ganado sin consumir destinado al mercado; una constante circulación de bienes y personas; complejos procesos de intermediación; “verdaderas ferias indígenas

estacionales”; la aparición de la figura de los “conchabadores”; el desarrollo de ciertos polos económicamente especializados.

La mutua interdependencia entre la sociedad indígena y la hispano-criolla lleva a este autor a plantear la existencia de “un único sistema que incorporaba a estos grupos indígenas con la sociedad colonial” (Palermo 1991: 172). Se trata de diversos sectores articulados en el marco de frecuentes hostilidades y competencias, con variaciones según los distintos grupos indígenas y los frentes. Siguiendo en parte el planteo de Roberto Cardoso de Oliveira, el autor identifica esta situación como de “fricción interétnica”: los actores competían y se enfrentaban entre sí, a la vez que se complementaban y eran mutuamente imprescindibles. En el plano ideológico el mundo indígena era considerado por los blancos como salvaje e, inversamente, se constata “un generalizado desprecio indígena por la cultura hispana” (Palermo 1991: 173). Siguiendo a Barth, Palermo propone catalogar este sistema como poliétnico e identifica dos modalidades simultáneas: una, establecida entre la sociedad colonial y las sociedades indígenas, cuyas implicancias se restringen a su articulación al mercado; y la otra, entre las distintas etnias indígenas, cuyas esferas comprometidas abarcan gran cantidad de áreas de la vida social.

A estos procesos debe sumarse la cuestión de la *araucanización* que, beneficiada por estos lazos de integración entre los grupos, se extendió en Pampa y Norpatagonia, sin que por esto deba pensarse en una homogeneización de las características de los grupos. Se trata de un proceso complejo cuya duración en el tiempo, dinámicas de funcionamiento y efectos en los distintos grupos aún no conocemos con claridad. Palermo (1991: 179-180) ha descripto la *araucanización* como un proceso no homogéneo de distinta intensidad según los grupos, coexistiendo así agrupaciones con diferencias étnicas y culturales. Según Ortelli (1996: 207), estos movimientos desde el lado chileno de la cordillera al argentino han tenido lugar por lo menos desde el siglo XVII con el traslado de poblaciones, 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". León Solís (1989-1990) describe un proceso que se dio por un lado lenta y pacíficamente y por el otro de manera violenta e irregular con las guerras entre los indios de la Araucanía, la Patagonia y las Pampas. Hacia 1750-1800, mientras tenían lugar los enfrentamientos, también se daban intercambios pacíficos, el comercio, las relaciones de trabajo y las conexiones interétnicas a partir de los contactos fronterizos en Chile, Cuyo y Buenos Aires. Las relaciones pacíficas tuvieron un carácter local, mientras las "malocas" fueron dirigidas contra "fronteras lejanas", "la violencia maloquera y la paz del comercio fueron facetas complementarias" (León Solís 1989-1990: 178). Probablemente existía una red de conchavadores indígenas que recorrían las regiones intercambiando los productos, abalorios y manufacturas.

Estos intermediarios, hispanocriollos, mestizos e indígenas, actuaban vinculando los dos mundos. Analizando los bienes que unos y otros ofrecían, el autor señala que "los indígenas realizaban un intercambio altamente especializado en el que se revertían los términos del intercambio fronterizo: en este caso eran los españoles los que entregaban materias primas y los aborígenes los que producían manufacturas para el mercado"(León Solís 1989-1990: 187). Los aborígenes cambiaban ponchos, manufacturas con tiestos de greda, utensilios de cuero, madera labrada por "grandes cantidades de ganado mayor y menor", provisiones y granos, tintes, géneros, algodón, plata, diversos abalorios y, pese a la prohibición que pesaba sobre ello, alcohol e instrumentos y armas de hierro. Desde mediados del XVIII el consumo de alcohol, especialmente aguardiente y vino, era habitual en las tolдерías, alteraba el orden en la vida de los indios, los patrones celebratorios tradicionales, era causa de guerras internas y creaba una situación de dependencia. Esta expansión de las relaciones comerciales no se produjo sin tensiones: envidias, la distribución de regalos y agasajos, beneficios políticos y el fantasma siempre presente de la guerra generaban tensiones que podían terminar en muertes.

Los vínculos entre los grupos constituían una compleja red de intercambios recíprocos de favores y apoyo que, pese a los conflictos, posibilitaban el mestizaje y

la comunicación. Sin embargo, desde mediados del siglo XVIII se observa cierta tendencia a reemplazar el conflicto militar por relaciones comerciales creando así ámbitos de coexistencia pacífica. Al flujo de personas y bienes promovido por los intercambios se suma la migración estacional de peones aborígenes, especialmente para la cosecha de la vid, y la ocupación gradual por parte de cristianos de tierras cada vez más hacia el sur. León Solís plantea: “¿Cómo reaccionaban los indígenas frente a los blancos que ocupaban las tierras vacas? Una vez que ya estaban establecidos, los araucanos respetaban a sus vecinos, si bien siempre existía la amenaza de que una nueva ola de hostilidades pudiera destruir en un día lo construido” (León Solís 1989-1990: 200). En cuanto a las vinculaciones en el espacio indígena y sus alcances, León Solís (1981) señala que los jefes araucanos ejercieron el liderazgo político militar en las pampas y relaciona la larga duración y efectividad de la resistencia araucana con los lazos comerciales y políticos y de solidaridad militar a través de los Andes entre los distintos grupos indios de la región. Desde otro punto de vista, Lenton y Lazzari (2000) han estudiado la “araucanización” como una definición con efectos político-ideológicos que indican la extranjería de “lo araucano” en oposición a la aboriginalidad de “pampas” y “tehuélches”.

La cuestión de los *malones*, tradicionalmente calificados como expresión de salvajismo, rapiña o represalia, es analizada por Eduardo Crivelli Montero (1991) desde una nueva perspectiva, pues la concepción de este fenómeno como robo o venganza no agota el fenómeno. Analizando los malones de 1780 y 1783 llevados a cabo por grupos indígenas confederados a poblaciones de Buenos Aires el autor argumenta que, en el marco de un contexto en el cual se sucedían los enfrentamientos, los malones funcionaban como estrategias de negociación, “fueron verdaderas acciones de guerra, enderezadas a reabrir el comercio con la capital y, de manera general, a cambiar la estructura de las relaciones con el mundo colonial” (Crivelli Montero 1991: 8). Los indios sostuvieron la postura de forzar un pacto de paz, buscar nuevas paces en condiciones ventajosas. ¿Por qué buscaron los indios tenazmente la paz? Crivelli da como respuesta el anhelo de bienes provenientes de

las poblaciones coloniales, escasos y de alto valor social, “la economía indígena, frente a las nuevas necesidades creadas por el contacto con el español, se había hecho gravemente dependiente” (Crivelli Montero 1991: 28). Los indios buscaron una paz que permitiera el acceso a ciertos bienes y resguardara su autonomía. También Mandrini (1993) analiza la cuestión de los enfrentamientos violentos en la frontera y plantea que estos fueron parte de las complejas relaciones que se establecieron entre los grupos indios y los hispanocriollos. En efecto, durante el siglo XVIII los vínculos entre indios y españoles se hicieron más estrechos y “la guerra constituyó un aspecto significativo de esas relaciones, resultado, en parte, de los roces que la mayor proximidad generaba alternándose con períodos de relativa paz” (Mandrini 1993: 31). Si bien los grandes circuitos ganaderos favorecidos por el aumento de la demanda de ganado en Chile acentuaron la competencia entre indios y blancos en la llanura bonaerense, el comercio entre ambas partes no se vio restringido por esta mayor hostilidad. El intercambio tenía lugar en las guardias de frontera, en la ciudad de Buenos Aires y en los distintos emplazamientos españoles y abastecía a los indios de productos que resultaban necesarios para su propia supervivencia. En el marco de estas estrechas relaciones entre indios y “cristianos” orientadas a asegurar el aprovisionamiento de la red comercial y la abundancia de bienes de origen europeo cada vez más necesarios en la sociedad indígena, “guerra y paz expresaban las fluctuaciones de los vínculos existentes entre ambas sociedades” (Mandrini 1993: 31).

Acercando de los momentos identificados como de relativa calma e intercambios armoniosos asociados a una “paz fronteriza”, Boccara (1996, 1999)- analiza críticamente definir esta situación como pacífica, en tanto otros mecanismos de dominación estaban operando. Este autor aborda la cuestión de la conquista y colonización en Chile y propone analizar la cuestión de los dispositivos de poder y sometimiento a partir de lo que Michel Foucault llama “una microfísica del poder” (Foucault 1976 citado en Boccara 1996: 674). El poder abarca la multiplicidad de las relaciones de fuerza en un espacio dado que constituyen su organización, el incesante juego de luchas y enfrentamientos y las estrategias cuya cristalización

institucional toma cuerpo en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales. Puede definirse, entonces, múltiples categorías de poder, como el incitar, desviar, dificultar entre otras. La cuestión central se expresa en la pregunta ¿quién y cómo ejercita el poder? Esta visión implica focalizar el análisis en “los dispositivos concretos de poder y en determinar la lógica global en la que estos dispositivos se inscriben” (Boccard 1996: 674). Así, durante los primeros cien años se suceden períodos de guerra violenta y paz esporádica mientras se asientan dispositivos de poder como la encomienda, la esclavitud, la maloca, el fuerte, la expedición guerrera y, en los primeros años, el requerimiento. El establecimiento de las relaciones de fuerza se formaliza en los primeros Parlamentos, si bien son continuamente replanteadas en la práctica cotidiana y en nuevos Parlamentos.

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII no puede hablarse de guerra en la frontera, pero sí hay dominación, control, violencia simbólica, imposición cultural, negación del *otro* y nuevas estrategias y técnicas tendentes a la dominación y el sometimiento. El Parlamento fue un nuevo dispositivo de poder que trataba las relaciones entre ambos pueblos, funcionaba como fuente de información, regulaba el comercio, delimitaba territorios, incentivaba a los indios en el pedido de misioneros, su meta, en definitiva, era vigilar a los indios. Otros nuevos dispositivos de poder fueron la Misión y las instituciones que tendían a la educación de los indios, cuyo fin era la vigilancia y el “disciplinamiento”. El poder ya no se ejercía sobre la tierra y sus productos, sino sobre los cuerpos, las acciones, las costumbres y la mentalidad. La práctica del comercio también puede observarse como otro dispositivo de poder, en tanto estaba regulado por los Parlamentos y misioneros. El análisis del ejercicio del poder durante este segundo período demuestra que este es creativo e innovador expresándose no sólo en la guerra o en la represión violenta, sino también en “técnicas polimorfas de sometimiento”, transformándose según las situaciones concretas en un contexto histórico dado. Los dispositivos coloniales crearon al salvaje o a la alteridad en los márgenes, tomaron contacto con él y establecieron diferencias delimitando un espacio dotado de significado, cerrado al espacio restante.

Dispositivos como el parlamento y la misión contribuyeron a fijar las cosas, a reificar las diferencias y a organizar el espacio por medio de artilugios como la designación de delegados y de caciques gobernadores o la distribución de medallas y de bastones de mando, por ejemplo. El parlamento, en tanto imposición de una norma jurídica y dispositivo de control del estado, fijaba realidades e inmovilizaba las identidades proporcionando a los indígenas una representación resumida de la totalidad de su espacio. Del otro lado, la resistencia indígena también provocaba cambios al interior de la propia sociedad, pues a lo largo de siglos de contacto con el *otro*, librando incesantes batallas, enfrentándose a los continuos esfuerzos de los españoles por someterlos, los indígenas lograron permanecer como entidad específica, sufriendo una tremenda reestructuración: una nueva identidad étnica surgió de este proceso. Desde esta perspectiva, Boccara (1998) considera las guerras indígenas como elemento constitutivo de la sociedad indígena y como dispositivo que representa la alteridad captando e incorporando la diferencia y promoviendo así las transformaciones.

Misiones jesuíticas en territorio indígena

Con el avance en la conquista y colonización españolas, la Compañía de Jesús se abocó al desarrollo de misiones consagradas a los indios al tiempo que participaba de actividades políticas y económicas en las distintas regiones. Desde el Perú en la segunda mitad del siglo XVI proyectó su obra misionera hacia las regiones de los actuales Paraguay, Argentina, Bolivia y Chile. Hacia mediados de la década de 1580 se inició la presencia jesuita en el Tucumán y Paraguay con una ardua labor misional de resultado diverso frente a indios que practicaban la agricultura y aquellos que no, junto con una larga serie de negociaciones y enfrentamientos por intereses encontrados entre los diferentes agentes coloniales (Mörner [1968] 1985). En cuanto a los denominados espacios fronterizos, como el de la Araucanía chilena, quedarían al margen de la articulación en torno a los polos mineros del espacio colonial

americano y la metrópoli, como señala Pinto Rodríguez (1988). Allí los religiosos debieron readecuar sus métodos y su acción demostrando una gran capacidad creadora. Se encontraron con el rechazo de los indios, la “raigambre” de la propia “religión” y de las “costumbres de los antepasados”. En respuesta al *avance* de los religiosos se cuentan el asesinato de sacerdotes, la destrucción de capillas y rebeliones por parte de los indígenas. Pinto Rodríguez también menciona prácticas de los curas que causarían admiración y temor en los indios creando “celos” en los “hechiceros” que habrían encabezado los movimientos contra los padres “diciendo que el bautismo y la confesión eran invenciones de los españoles para quitarles la vida” (Olivares 1874: 289 citado en Pinto Rodríguez 1988: 57). La ausencia de la presión ejercida por los ataques de españoles y portugueses que operó en otras regiones y la nula capacidad económica de las reducciones redundó en una falta de necesidad para que los indios se redujeran (Pinto Rodríguez 1988). Esta dificultad para los religiosos motivó la propuesta de un sistema de misiones volantes o correrías que apuntaba a lograr numerosos bautismos mas no la “conversión” –salvedad que generaría no pocas tensiones internas que perdurarían hasta la expulsión de la Orden (Pinto Rodríguez 1988).

Con respecto al desarrollo de las misiones jesuíticas del Paraguay, Garavaglia (1987) plantea que debe entenderse en el marco del proceso de colonización en un área periférica y abarcando la sociedad colonial en su conjunto. El autor señala las profundas transformaciones que tendrían lugar a partir de las disposiciones de la Corona y de fenómenos como las encomiendas, la servidumbre, los pueblos de indios, las misiones, las comunidades indígenas preexistentes, la importante participación de las reducciones en la economía y en la política de la región. En la constitución de las nuevas relaciones *asimétricas* la “fuerza” resultaría determinante manifestándose tanto en las malocas de españoles y en la caza de esclavos como en los castigos corporales y cárcel a que eran sometidos los indios. Ante esta situación las comunidades guaraníes respondieron con revueltas y levantamientos - movimientos de resistencia al blanco en los que el aspecto religioso (inseparable de

las otras esferas de la vida social) jugó un rol preponderante. Por otro lado, las reducciones jesuitas brindaban cierta protección y fueron rápidamente aceptadas. Garavaglia menciona “un universo indígena que debió tener y *conservar* innumerables diferencias internas” (1987: 122, destacado en el original) aunque advierte que no profundizará sobre esta cuestión.

Acerca de los trabajos historiográficos sobre las misiones Mörner ha señalado los estudios de Susnik (1982, 1983) y Meliá (1986 citado en Mörner 1998) entre los primeros en dar cuenta de un indio “como ser humano”, como actor con sus propios fines, no solo sujeto pasivo (Mörner 1998: 15-16). A partir de estos estudios pioneros, investigaciones posteriores han tratado cuestiones referidas a estrategias, iniciativas y la agencia indígena. Así, Ganson (2003) aborda la cuestión de las misiones jesuíticas y de la relación de los guaraníes con el colonialismo español. La autora da cuenta de las dinámicas, intereses y experiencias propias de los indios puestas en juego como respuesta frente a la situación de contacto con los europeos. Con respecto al éxito inicial y pervivencia de las reducciones en el Paraguay, Avellaneda (1999) analiza la alianza de los caciques con los misioneros y el papel fundamental de los líderes indígenas como negociadores siguiendo sus propios intereses. Se destaca aquí la posibilidad de la misión para los guaraníes del Paraná y del Guairá como defensa frente a otros indios y como garantía de libertad ante los “españoles” y de conservación del territorio –argumento que puede llamarnos la atención y sobre el que volveremos más adelante. En cuanto al final de las misiones jesuíticas, Wilde (1999) aborda la cuestión acerca de cómo los indígenas vivieron la expulsión de los jesuitas y el advenimiento de un nuevo gobierno. El autor observa que se redefinieron relaciones socioculturales a partir de prácticas simbólicas y de lazos de reciprocidad, estableciéndose un nuevo circuito de prestaciones, derechos y obligaciones. Se presenta así la figura del Gobernador como la de un “cacique generoso” -definición utilizada de manera estratégica tanto por indios como por los españoles. Otro tipo de estrategias observa Hernández (1998, 1999) entre los guaraníes luego de la expulsión de los jesuitas, ante el aumento de la explotación

indígena y los malos tratos: las protestas y reclamos, la fuga, la deserción, los motines, los tumultos.

Trabajos recientes relativos a grupos indígenas abipones y mocoví (Lucaioli 2005, 2009 y Nesis 2005) dan cuenta de un acercamiento estratégico por parte de los indios a las misiones, en tanto ésta brindaba una posibilidad de ampliar las actividades económicas, un lugar de resguardo frente a enemigos y un centro de negociación donde se establecieron acuerdos y donde los líderes podían incrementar su prestigio y poder político. Sin embargo el establecimiento de los indios en las reducciones no logró efectivizarse por los constantes movimientos de los grupos en un territorio que a los misioneros resultaba inaccesible. En este punto las misiones establecidas en la región chaqueña se diferencian de las guaraníicas y se asemejan a las del sur compartiendo los religiosos en las distintas latitudes los mismos pesares por los vaivenes de los indios, la imposibilidad de retenerlos y de que trabajaran en las chacras. Como observa Nacuzzi (2007), los grupos de Patagonia no pudieron ser reducidos; mientras que los del Chaco, aun en reducción, no practicaron la agricultura como para llegar a cumplir con el ideal de autoabastecimiento, como sucedía en los pueblos guaraníes.

Contamos con trabajos dedicados a las misiones jesuíticas del sur que han enfocado su atención en las cuestiones de la política española de expansión y consolidación territoriales (Tejerina 1996), en el tema del conocimiento y explotación del territorio y conflictos entre sectores de la población blanca y con los grupos indígenas (Iglesias 2000) y en la problemática del funcionamiento de las misiones atendiendo a la relación entre caciques, jesuitas y “chamanes” en el marco procesos de transformación sociales y económicas (Hernández Asensio 2003). Recientemente, Eugenia Néspolo (2007) y yo misma (Irurtia 2007) hemos publicado trabajos con notables similitudes y algunas diferencias que han tratado el tema de la utilización estratégica de la misión por parte de los indios y su relación con el nomadismo, los circuitos de intercambio y las dinámicas intergrupales. Por su parte, en trabajos inéditos, Nofri ha abordado el tema de “la intervención de la(o)s

shamanes en cuestiones políticas” enfocando su análisis en las cuestiones del enfrentamiento, de las “modalidades misionales deculturativas aplicadas por los sacerdotes” y -como respuesta- “la resistencia indígena” (1998, 2001a, 2003).

Las diferentes realidades en los distintos espacios han generado sin duda problemáticas diversas: algunas de ellas no aparecen mencionadas en relación con las misiones del sur, como el problema de la “saca” de indígenas, el yanaconazgo o las encomiendas; o aparecen de manera mucho más diluidas, como la cuestión del ritmo de trabajo o de la influencia en las comunidades de la actuación de los funcionarios coloniales o de las disposiciones de la Corona. No obstante estas diferencias encontramos interesantes puntos en común referidos a las estrategias de los indios y sus intereses, el establecimiento de fluctuantes alianzas, los ataques y rebeliones y otros que desarrollaremos desde la perspectiva indígena.

Los caciques, las alianzas y los tratados de paz

Ocupémonos ahora de la organización política de los grupos indígenas de esta región que hace posible los contactos, los enfrentamientos y los acuerdos. Palermo (1991) la ha caracterizado como “de jefaturas típicamente laxas”, con vinculaciones de los grupos entre sí por medio del matrimonio interétnico. Este vínculo proporcionaba aliados y protección y facilitaba la circulación de personas aún por territorios pertenecientes a grupos enemigos. En cuanto a los caciques, el vínculo matrimonial con mujeres de otros grupos, además, establecía “alianzas de tipo político entre jefes de distintas tribus o parcialidades” que se propagaban por sobre “fuertes enemistades étnicas” y brindaban “información, mediación en conflictos, etc.”. La autoridad de los caciques era ratificada constantemente por sus cualidades personales y habilidad política y en caso de resultado desfavorable las familias de su tribu podían instalarse con otro jefe más promisorio. Al respecto, Palermo menciona las “rotaciones” o “pasajes de personal” que no respetaban necesariamente las

barreras étnicas, “iban tendiendo lazos de integración étnica” y podían derivar en la conformación de “grupos étnicamente mixtos”. Estos agrupamientos podían tener la forma de una “asociación temporaria de partidas o tribus de gente de distinta raíz étnica para un fin determinado: guerra, arreo de ganado, etc.” y “en una segunda instancia algunas de estas asociaciones tendían a hacerse estables bajo la forma de confederaciones” (Palermo 1991: 176-178).

Acerca de 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. Los territorios propios de cada cacique y su grupo serían regiones acotadas, mientras que los movimientos con fines de intercambio, en busca de ganado o para atacar otras agrupaciones de indios o poblaciones fronterizas eran “necesariamente extensos” pudiendo acampar en otros parajes y compartir asentamientos con los caciques locales (Nacuzzi 1998: 121). La autora observa que el establecimiento del Fuerte de Nuestra Señora del Carmen (1779) cerca de la desembocadura del río Negro llevó consigo cambios en las relaciones interétnicas y en la “estructura de alianzas y amistades” y “un acentuado desplazamiento de caciques/grupos hacia el lugar” suscitando intercambios, negociaciones, circulación de la información y, por otro lado, una “reacción defensiva” ante el avance de los “cristianos” (1998: 122). En esta serie de encuentros, negociaciones y enfrentamientos los caciques “aparecen como personajes claves”, si bien los grupos ejercían control sobre sus jefes (1998: 168 y 176). De esta manera, “son los caciques los que representan las alianzas, amistades, guerras y enemistades de los grupos”. Otras funciones que identifica la autora para los jefes son las de actuar como negociadores, mediadores (1998: 169) e intermediarios (1998: 184) y destaca la capacidad de reacción, perspicacia y talento puestos en juego por los caciques ante situaciones novedosas (Nacuzzi 1998: 182).

Con respecto a los tipos de liderazgo, Bechis ([1989] 2008) ha distinguido a aquellos fundados en el *poder* ejercido desde un cargo preexistente y a los liderazgos 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 la necesidad. Acerca de las funciones básicas del cacique se 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. Acerca de las actividades económicas, Bechis ([1989] 1999) plantea que “exceptuando la distribución de las raciones enviadas por los gobiernos criollos, no son muchas ni muy importantes”. Con respecto a la cuestión del “sesgado efecto de las situaciones secundarias”, la autora plantea que en contacto con las sociedades estatales, las sociedades no estatales se “tribalizaron” o vivenciaron “un cambio en complejidad de las instituciones políticas en presencia de sociedades más desarrolladas políticamente”.

Sobre este tema, Nacuzzi (2008) propone pensar esta problemática invirtiendo los términos planteando que las sociedades indígenas nómades “estaban complejamente organizadas social y políticamente y que los efectos del contacto con los europeos y la sociedad hispanocriolla fueron en realidad una ‘simplificación’ de prácticas en algunos casos u otras formas quizás aún más complejas en otros casos”. A partir de sus propios estudios (Nacuzzi 1993-94, 1998) en que plantea la existencia de cacicazgos compartidos, propone la existencia de un jefe de guerra, otro de paz y de un posible jefe ceremonial, define posibles pasos en la transformación de los cacicazgos y destaca nuevas cualidades que caracterizaron a los líderes, la autora (Nacuzzi 2008) llama la atención acerca de la “complejidad” de estos grupos, “sobre los que siguen pesando ciertos prejuicios acerca de su ‘simplicidad’ que están atados a su condición de

nómades” y analiza críticamente el sentido de un aumento en la complejidad a que remite la noción de “sesgante efecto de las situaciones secundarias”. Así, Nacuzzi (2008) detalla modificaciones suscitadas a partir de la instalación del Fuerte de Nuestra Señora del Carmen de Patagones cerca de la desembocadura del río Negro [1779] y de la presencia europea en general, en el ámbito de la organización territorial, la conexión caciques-territorios y las relaciones interétnicas y las alianzas políticas de los grupos. La autora observa que los extensos traslados franqueando límites geográficos y sociales y atravesando territorios de otros caciques se habrían orientado al “gran polo de atracción que era la frontera de Buenos Aires y el ganado de la pampa bonaerense”, siendo éste el principal objetivo de las alianzas y los movimientos. Relacionado con la cuestión de los recursos y su explotación, Nacuzzi y nota en las jurisdicciones territoriales de cada cacique y en las alianzas concertadas una mayor movilidad y flexibilidad –en mayor medida en cuanto a las segundas- y un incremento de las hostilidades entre grupos indígenas.

En este nuevo “escenario de los espacios territoriales y sociales” la presencia de los blancos suscitaría cambios rápidos y constantes y los caciques habrían debido esforzarse por lograr “consenso” entre sus seguidores o, en palabras de Palermo (1991) que cita nuestra autora, “solidaridad, apoyo y protección”. Ante esta situación de cambios, Nacuzzi señala la flexibilidad demostrada por los grupos indígenas en los que se observa “ajustes en las relaciones interétnicas” que incluirían, con los acentuados desplazamientos hacia el emplazamiento español, intercambios de bienes, negociaciones y ofrecimiento de servicios, así como también “una reacción defensiva por parte de los indios ante los españoles” que estaban “quitándoles sus tierras” y, consecuentemente, “una fuerte conmoción en la estructura de las alianzas y amistades” que adquiere gran plasticidad. Los esfuerzos por lograr la supervivencia social manifestados en estas estrategias, también pueden ser visto como otro efecto sesgante. Por otro lado, ante la dificultad para identificar a las autoridades indígenas y la “necesidad de tratar y negociar con *un* cacique por grupo”, españoles e hispanocriollos distinguieron a algunos de ellos con regalos de valor simbólico, imponiendo atribuciones, otorgando “un poder extra”.

De esta manera, las relaciones políticas y comerciales de los grupos indígenas con los europeos habrían sido parte de la transformación de cacicazgos duales en unipersonales” (Nacuzzi 1998: 185-186). En este sentido, Nacuzzi 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”. Las cualidades observadas en los caciques también reflejan las exigencias de las nuevas situaciones de contacto en donde se destacan la perspicacia, la flexibilidad, el talento y la elocuencia. Considerando estos puntos, la autora propone pensar “en términos menos etnocéntricos” el problema de la “complejidad” de las organizaciones políticas de los grupos indígenas y dirigir la mirada hacia fenómenos que no han sido tan tenidos 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.

La autora también se refiere a las tipologías que se han utilizado para describir a los cacicazgos de Pampa-Patagonia. Entre las distintas tipologías, Nacuzzi (2008) destaca, por inspirar a los autores locales, las propuestas de Carneiro (1981) quien retoma a otros autores como Julian Steward, Kalervo Oberg, Marshall Sahlins o Elman Service, Winifred Creamer y Jonathan Hass, Charles Spencer y T. Lewelen. Se trata de enfoques evolutivos que se refieren “al paso de las bandas a tribus y de éstas a jefaturas como escalón previo al estado” indicando como condición para definir una jefatura “un control *permanente* de un jefe principal o una autoridad preexistente, centralizada e institucionalizada, desigualdades políticas y sociales o jerarquización social, un grupo de elite reducido disponiendo de bienes o alimentos producidos por la comunidad, riqueza de los líderes y capacidad de redistribución” y señalando la existencia de tres atributos: “el poder de reclutar, el de imponer tributos y el de sancionar y hacer cumplir normas y

también menciona otros rasgos como la redistribución, la producción de excedente, los enterratorios diferenciados y la construcción de obras comunales". Estos planteos de cariz evolucionista dejan de lado 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 se presentaran en conjunto entre las sociedades indígenas de Pampa-Patagonia a fines del siglo XVIII y principios del XIX".

A partir de la presencia de algunos de los rasgos mencionados no puede deducirse una coincidencia con las tipologías descritas para otras regiones. Por otro lado, la autora subraya que estas tipologías están "atadas a un esquema evolutivo, son etnocéntricas, insisten en la jefatura permanente y de control centralizado y en que ellas desembocan en estados". En cambio, Nacuzzi (1998, 2008) encuentra más cercanos a los líderes de la región pampeano-patagónica a la caracterización de Spencer (1987, citado en Nacuzzi 2008) 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] 1999) acerca de ha destacado que "los líderes pampeanos tenían mucha mayor actividad y responsabilidad ejecutiva y organizativa que deliberativa o decisional", 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.

Otro planteo con respecto a los cacicazgos ha sido formulado por Mandrini que ha observado procesos de diferenciación social y de riqueza en relación con la figura del cacique ya a mediados del siglo XVIII. 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 el autor 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 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” (1987: 95, también en 2003: 40-41).

En cuanto a los procesos de formación de los cacicazgos, Bechis ([1989] 1999) 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). “Pampa en el siglo XIX, que pueden echar luz sobre el tratamiento de estas cuestiones en décadas anteriores. Esta autora estudió la sucesión alternativa de la jefatura entre dos líneas genealógicas de parcialidades mapuches en la pampa argentina y algunas formas de matrimonio no usuales entre esos grupos, describiendo cómo algunos procesos y estructuras de parentesco “proveen el armazón básico para la formación y el mantenimiento de la organización política”.

Acerca de la cuestión de la conformación de las redes de parentesco y de los cacicazgos, Nacuzzi plantea la cuestión de “cómo se transmitían 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 (Nacuzzi 1993-94, 1998) ha estudiado el tema de la presencia de “pares de caciques” y la cuestión de los “cacicazgos duales” durante el siglo XVIII. 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 propone la posibilidad

de distinguir entre jefes de guerra y jefes de paz y un tercer personaje, el “jefe ceremonial” o el “consejero”. La autora observa que los “consejos de jefes” aparecen asociados con referencias a “confederaciones” de caciques. Posteriormente, yo misma (Irurtia 2008) he analizado la cuestión de los cacicazgos a partir de la información surgida de la experiencia misional jesuita en la región pampeana, encontrando también referencias a cacicazgos duales y de hermanos, he analizado el rol de los “hechiceros” y destacado la flexibilidad de estos liderazgos que admitían la actuación de una, dos o más personas según las circunstancias.

Para los cacicazgos en el siglo XIX, Nacuzzi (1998) describe un proceso de transformación de las jefaturas duales en cacicazgos unipersonales con nuevas cualidades apreciadas para los líderes. 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” (Nacuzzi 1998: 187). 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 ([1989] 2008) 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”. De todas maneras, como plantea Nacuzzi (2008), esto también habría tenido consecuencias en el interior del grupo, resultando necesario estudiar cada caso.

Las discusiones en torno a la definición de la naturaleza de los cacicazgos están abiertas y se han identificado tendencias tanto hacia una centralización del poder, como hacia dinámicas segmentales. Así, Bandieri (2005) plantea que los procesos de fragmentación habrían coexistido con instancias de concentración de poder, según la distancia a los centros habitados por los blancos, siendo que a mayor distancia, se

habría favorecido la preeminencia de *un* cacique con quien negociar en nombre de varios grupos. Por otro lado, de Jong (2007) llama la atención acerca de considerar las limitaciones y posibilidades propias de las estructuras y dinámicas de la sociedad indígena frente a la influencia de la política estatal y distingue “efectos dispares” surgidos de la política de tratados de la segunda mitad del siglo XIX. Ésta se orientó a fortalecer liderazgos como los de Yanquetruz, Chingoleo y Sayhueque, mientras que el de Calfucurá resultó debilitado al promover el desmembramiento de grupos y caciques y su inserción como indios amigos en la frontera. También Vezub (2005a), que ha analizado el cacicazgo de Sayhueque como “una jefatura de nuevo tipo”, plantea la coexistencia de las lógicas segmentales y las estatales, siendo necesario estudiarlas según el momento sociohistórico.

Los intercambios coexistían con enfrentamientos y ataques que muchas veces precedían a los acuerdos y tratados celebrados entre indígenas y autoridades gubernamentales. Desde el punto de vista jurídico, Levaggi (2000) -que ha realizado una minuciosa tarea de recopilación y seguimiento de las circunstancias que rodearon a los tratados- los ha analizado en el marco de la legislación castellana. Para su designación este autor advierte la existencia de varias “palabras castellanas”, cuyo significado no era exactamente el mismo: “tratado”, “capitulación”, “concordia”, “artículos”, “paces”, “pactos”, “arreglos”, “convenios”. Su significado no era exactamente el mismo, sino que “‘tratado’ era una voz genérica, ‘capitulación’ y ‘artículos’ hacían referencia a la forma articulada del documento, y ‘concordia’ y ‘paces’ al fin perseguido”, pero el valor jurídico sí era el mismo, “en cuanto contrato bilateral que, por lo tanto, establecía derechos y obligaciones para ambas partes, y cuyos términos debían cumplir de buena fe así no fuese igual el reparto de las cargas” (Levaggi 2000: 25). La celebración de tratados, precedida por dilatadas negociaciones y distintos niveles de discusión, como observa Levaggi (2000: 25 y 27), también formaba parte de las prácticas indígenas –si bien de forma oral, que tiene el mismo valor- y en este sentido constituyó un “lugar de encuentro” para ambas culturas. Al respecto, Tamagnini (1990, citado en Levaggi 2000: 19) ha identificado a los tratados

como instancia intermedia en las relaciones de contacto que oscilaban entre el conflicto armado y la paz, en tanto forma jurídica que asumía el proceso de resolución del conflicto.

Para un esclarecimiento del marco legal que les dio forma y del funcionamiento de los tratados, Néspolo (2004) realiza un análisis del derecho natural y de gentes y menciona el intento de adaptación al orden prehispánico local. Otros estudios han señalado diversos matices y aplicaciones en relación a estos significados de parte del lado español. Así, Lázaro Ávila propone analizar “cómo interpretaron los indígenas el deseo de los españoles de establecer entre ellos una estructura política artificial constituida por cargos políticos y militares (cacique gobernador, sargentos, etc.) con el fin de formalizar y garantizar las estipulaciones de los tratados”, En cuanto a los pactos acordados en el Chaco y la Pampa a fines del siglo XVIII, Nacuzzi (2006) ha analizado su función como “reguladores de la relación entre blancos e indios en unas fronteras en donde el control de la corona no era efectivo y los grupos indígenas conservaban su independencia” y, en tanto parte del proceso de contacto, esta autora observa que “los acuerdos y tratados ponen de manifiesto también conflictos y tensiones entre indígenas e hispanocriollos, para los cuales ellos constituían una de las maneras de resolverlos transitoriamente”.

La frontera, las relaciones interétnicas y los procesos de mestizaje

El espacio en que tuvieron lugar los dinámicos intercambios y contactos entre indios y cristianos ha sido definido en numerosos trabajos como “frontera”. Las primeras definiciones turnerianas de frontera como “límite o línea en avance que separaba realidades opuestas” han dado paso a concepciones capaces de reflejar las múltiples interacciones y cruzamientos entre poblaciones nativas y la sociedad conquistadora. Como ha señalado Mandrini (1985), las sociedades indígena y española, estaban conectadas por complejos vínculos comerciales, alianzas y lazos de amistad y a través de la fluctuante frontera circulaban bienes, personas y e

influencias. Se ha señalado que el límite entre la sociedad colonial y las sociedades indígenas no era rígido dándose numerosas situaciones intermedias como por ejemplo los “indios amigos” instalados en la frontera (Ratto 1999) o los refugiados criollos en los toldos (Villar y Jiménez 2005). Bjerg (2005/2006) ha sugerido la existencia de una “densa trama de relaciones de parentesco (de sangre o ficticio)” que habría respaldado “al más fuerte y estable de los vínculos a través de la frontera: el comercio” y observa que, acerca del mundo cultural mestizo resultante, “todavía sabemos muy poco”. Luiz (2006) ha estudiado el tema del “mundo fronterizo” durante el siglo XVIII, centrando su análisis en las relaciones hispano-indígenas que surgieron con los asentamientos españoles en la costa patagónica.

El mismo concepto de frontera ha sido enfocado de muy diversas maneras: lugar donde se producen “recreaciones de la diferenciación” (Lazzari 1996), “zona de contacto” con “relaciones de dominación y subordinación fuertemente asimétrica” (Pratt 1997), “mundo [...] cruzado por múltiples líneas de interacción, aculturación e influencias recíprocas” (Quijada 1999), “frontier”, como lugar de encuentro entre pueblos sin límites claramente definidos, y “borderland”, como espacios de conflicto entre dominios coloniales (Weber 2003, siguiendo a Adelman y Aron) . Quijada (2002) ha propuesto estudiar y revalorizar la participación indígena en y a lo largo de los propios procesos de construcción nacional de la Argentina decimonónica a través del análisis de la evolución de la noción de frontera y rescatando la visión indígena. La autora identifica categorías clave para comprender los fenómenos de la frontera: el territorio; la Violencia ; el intercambio; la política; y la Interacción étnica y el mestizaje. Así es como, por ejemplo, la noción de “frontera” refleja esta tendencia, pues remite a los espacios no conquistados habitados por sociedades carentes de una organización política centralizada, en tanto que, según sugiere Boccara (2003), “límite” resultaría más apropiado para caracterizar estos espacios, en tanto concibe los elementos de ambos lados como heterogéneos y tiende a introducir mecanismos de inclusión para incorporar al *otro* transformando así el límite en frontera, separando para luego tender a establecer una relación. “Complejo fronterizo” de

Boccara 2005. Roulet (2006) ha estudiado la noción de frontera en los distintos momentos desde las campañas punitivas españolas de las primeras décadas del siglo XVIII cuando las tolderías más importantes fueron “corridas” al sur y al centro de la pampa a zonas protegidas de buenos pastos y agudas surgiendo sobre el terreno amplias franjas deshabitadas que marcaban las “lindes” demográficas de los espacios en disputa. El sentido de la palabra identificó más tarde el límite entre Estados como entidades soberanas de análoga jerarquía. A lo largo del siglo XIX se introdujo el calificativo “internas” o “interiores” para diferenciarlas de las fronteras internacionales, dejando así las sociedades nativas de ser reconocidas como naciones para pasar a conformar “elementos que debían desaparecer”.

Recientemente, Nacuzzi (2009) ha propuesto identificar a estos espacios-en-diversas áreas geográficas- donde se establecían contactos interétnicos y relaciones sociales, políticas y económicas entre grupos indígenas y la sociedad hispanocriolla alternándose los ataques mutuos y el diálogo como “espacios de frontera”. La autora retoma la distinción planteada por Boccara entre un primer momento en que “la zona de contacto fue pensada como límite” y una instancia posterior en que se constituye la frontera “en términos de espacio transicional, permeable, fluido, sujeto a la circulación permanente de personas, ideas y objetos” (Boccara 2005) y destaca que, sucediendo la primer noción a la segunda, pensadas ambas “en conjunto” permiten describir “*procesos* que ocurren en esos espacios que primero son una línea divisoria más o menos ideal y luego se pueblan de personas, asentamientos, interacciones, conflictos, negociaciones y estrategias” (Nacuzzi 2009, destacado en el original). Así, los “ámbitos de frontera” resultan “una zona, un espacio permeable, poroso, en constante reacomodamiento territorial y poblacional, en donde eran habituales la comunicación y el intercambio pacífico o conflictivo entre ambos grupos y los procesos de mestizaje cultural, social, político y económico” (Boccara 2003).

Para el siglo XVIII, Nacuzzi (2009) identifica dos décadas en que los españoles encararon determinado tipo de acciones en cuanto a la relación con las poblaciones

nativas nómades. Luego de un período de enfrentamientos de mucha violencia, en la década de 1740 se fundaron reducciones al sur del río Salado y en la zona de las sierras de Buenos Aires, pero subsistieron apenas trece años, y en la década de 1770 – luego de la expulsión de los jesuitas de todas las posesiones españolas en América, en 1767, y de la creación del Virreinato del Río de la Plata con capital en Buenos Aires, en 1776 - se sucedieron expediciones de reconocimiento hacia el interior del Chaco y hacia las costas patagónicas y se crearon nuevos fuertes, estableciéndose en 1779 el Fuerte de Nuestra Señora del Carmen cerca de la desembocadura del río Negro, aunque la frontera seguía estando en el río Salado. La autora denomina “enclaves fronterizos” a estas misiones y fuertes, ya que se trataba de “asentamientos coloniales que fueron instalados en parajes casi totalmente aislados” alejados en mayor o menor medida de la frontera, de otros asentamientos coloniales, de Buenos Aires y las autoridades, por lo que no participaban de una línea de frontera de avance y de protección de pueblos. Estos enclaves fronterizos estaban rodeados por una población conformada por indígenas libres y autónomos, lo que daba origen a acuerdos y tratados de paz con características particulares. Allí también tenían lugar fenómenos característicos de un espacio de frontera: “contacto interétnico, comunicación, intercambios pacíficos o violentos, interacciones, mestizajes”.

Finalmente, podemos señalar trabajos que profundizan la cuestión de las relaciones entre los indígenas y los blancos focalizando el análisis en cuestiones más puntuales o momentos históricos acotados. Se ha estudiado la problemática de las vinculaciones entre la sociedad indígena y la criolla en la campaña bonaerense entre 1736 y 1823 - ámbito considerado como una “sociedad de frontera”, “espacio cultural concertado” y área de interrelación (Néspolo 1999), la cuestión de las relaciones entabladas entre la sociedad provincial de Buenos Aires y los “indios amigos” hacia fines de la década de 1820 con la llegada al gobierno de Juan Manuel de Rosas (Ratto 1999), el tema del ingreso e instalación de grupos mapuche en el espacio fronterizo pampeano (Villar y Jiménez 1999), la problemática del establecimiento de guerrilleros, bandidos y capitanes de amigos en la actual provincia de Neuquén y los

malones a las estancias pampeanas (Varela 1999) y la cuestión de las transformaciones del espacio social cordillerano norpatagónico a partir de las campañas militares de finales del siglo XIX (de Jong 1999). El tema del mestizaje ha sido estudiado para el caso de los caciques entre los indios amigos (de Jong 2004) y en el ámbito de la campaña bonaerense (Ratto 2005).

En los últimos años han aparecido una serie de trabajos que abordan las problemáticas planteadas desde una perspectiva comparativa entre grupos indígenas de Pampa y Patagonia y grupos mocoví y abipones de Chaco occidental (Nacuzzi 2007, Nacuzzi *et al.* 2008) y acerca de distintas regiones de América que no fueron sometidas al dominio español (Weber 2005).

CAPÍTULO II

Metodología y fuentes

A lo largo del proceso de contacto entre indios y blancos, los indios asumieron distintas posturas y elaboraron una visión propia respecto de estos *otros*. Acerca de esa visión me pregunté inicialmente: ¿cómo vieron los indios a los blancos? De las primeras lecturas del material teórico y de las fuentes surgieron otras: ¿son los “cristianos” totalmente extraños, ajenos, imposibles de captar o pueden identificarse atributos que los distinguen? La primera manera de abordar estas preguntas, y a su vez lo más concreto para hallar en las fuentes, resultó ser a través del análisis de las actitudes que asumían los indios frente a ellos: se acercaban, les pedían comida y obsequios, intercambiaban bienes, hacían tratos, los ponían a prueba, entablaban relaciones a la vez que desconfían de ellos. Sin embargo, ante la presencia de algunos testimonios de los indios citados en las fuentes me he preguntado quiénes son los “cristianos”, según las palabras de dichos testimonios que figuran en ellas. Luego, ante los numerosos ejemplos de intercambios entre indios y “cristianos” me interrogué acerca del tipo de relaciones entabladas y el lugar que ocuparían en el sistema de vínculos de los distintos grupos entre sí: ¿son los “cristianos” otros *otros* dentro del sistema de relaciones entre los distintos grupos?; ¿son los “cristianos” otros *otros* con los cuales es posible relacionarse? Para abordar esta relación, ¿qué estrategias se trazaron? Y finalmente, la notable magnitud de los intercambios entre indios y “cristianos”, el interés que parecían comportar para los indios y la cantidad de transformaciones asociadas a la llegada de los “cristianos” me llevaron a indagar acerca de cómo se vivieron estos procesos al interior de la sociedad indígena en cuanto a las estrategias llevadas a cabo, las relaciones políticas, la visión acerca de estos *otros*, las distintas formas de expresarlo y la posición tomada en este proceso de relacionamiento.

Esta investigación se desarrolla en el marco de los planteos, discusiones, propuestas y aportes de la etnohistoria o antropología histórica. John Murra (1975) ha definido la etnohistoria como “el uso de las fuentes de archivo para el estudio de grupos étnicos no-europeos”. Años más tarde, desde el ámbito local, Lorandi y del Río (1992: 10) definen esta disciplina como el análisis antropológico de las fuentes históricas que aborda la cuestión del “otro social, desde la perspectiva de la etnicidad y considerando sus transformaciones a través del tiempo”, privilegiando la perspectiva de las “otras lógicas” que no fueron comprendidas por la cultura de la sociedad dominante. Las autoras también destacan la necesidad de incorporar la perspectiva de la larga duración para rastrear los orígenes de las identidades étnicas y las estrategias y comprender los procesos de conformación de identidades étnicas en el pasado, así como sus manifestaciones en el presente. Así, la etnohistoria centra sus estudios sobre ámbitos que fueron colonizados a partir del siglo XVI, donde “un grupo étnico (generalmente, blancos-europeos-occidentales) ha impuesto su dominio sobre otro u otros grupos étnicos” (Lorandi y del Río 1992). Con el curso de estudios y los intercambios entre los investigadores la antropología histórica –denominación que cuenta cada vez con mayor preferencia en relación al nombre etnohistoria (Nacuzzi 2000, Lorandi 2005)- ha ido incorporando a su campo problemáticas que se asocian a otras dimensiones además de la cuestión étnica. Como señalan Lorandi y Wilde (2000), se ha incorporado en sus estudios nuevas disciplinas, lectura más agudas y comprehensivas, nuevos actores sociales y análisis de situaciones de alianzas, controversias y conflictos entre distintos sectores de la sociedad colonial, reglas y desviaciones, interrelaciones entre los distintos sectores y niveles sociales, convivencia en un territorio de poblaciones multiétnicas y multiculturales, procesos de diferenciación, apuntando a un sentido más global de la Antropología. Son tenidas en cuenta las cuestiones acerca de las nociones de objetividad, la tesitura y registro de las voces que construyen los relatos, la selección de las fuentes, la identificación-definición del problema, el valor de la interpretación de fenómenos sociales Así, “la

Antropología (etnografía) sería un modo de comprensión históricamente situado de contextos históricamente situados, cada uno con sus propios y probablemente radicalmente diferentes tipos de sujetos y subjetividades, objetos y objetividades” (Lorandi y Wilde 2000: 53-54) en momentos específicos o en plazos temporales más extensos que nos permitan definir *procesos*. Los autores retoman el concepto de “prácticas significativas” que proponen Comaroff y Comaroff (1992) que resulta una valiosa herramienta a la hora de profundizar el análisis de las prácticas sociales y sus cambios y de los sentidos que una sociedad o grupo otorga a sus acciones y representaciones. También valoran la “reducción de escala” propuesta por la microhistoria como estrategia de análisis que conduce a la reconstrucción de complejos y dinámicos espacios en los que las acciones de los diversos sectores sociales encuentra continuidad hasta el presente.

La lectura crítica de las fuentes seleccionadas ha requerido una serie de recaudos metodológicos que han sido descriptos por distintos autores. Así, la información que podemos encontrar en los documentos referida a la postura de los indios en relación con los blancos es considerada un reflejo mediado de una realidad que debe ser leída teniendo en cuenta por *quién* fueron escritos, dirigidos *a quién*, por qué, en cuáles circunstancias, por qué se han guardado dichos papeles, por qué se los ha considerado importantes, sin olvidar que estos textos fueron creados para fines diferentes a los del investigador (Nacuzzi 2001). Sin duda, los documentos reflejan la mentalidad e intereses del autor. Sin embargo, los diálogos, ciertas frases aparentemente transcritas de dichos de los indios y el análisis de las actitudes y comportamientos han permitido indagar acerca de la postura de los indios en determinadas situaciones. Por tanto, resulta imprescindible distinguir los contextos en que la fuente fue producida y las inclinaciones de los sujetos implicados para evaluar cuáles enunciados surgen de las opiniones de quien escribe y cuáles podrían atribuirse a los indios o si las afirmaciones cambian según las distintas situaciones en que se producen los encuentros, reflejando el dinamismo que caracterizó a estos grupos sociales y los complejos procesos de cambio que vivenciaron. Así, ha

resultado necesaria la identificación de la multiplicidad de contextos, de dimensiones y niveles diferentes, del más local al más global, que operan en el proceso de acercamiento, conocimiento y registro de particularidades respecto del *otro* para la comprensión de los comportamientos en cuestión (Revel 1995: 134-135) y especificar la influencia de estas dimensiones en las prácticas de los sujetos sociales contemplando su dinamismo y lógicas propias (Bensa 1996 y Nacuzzi 2001). Los indios calificarán a los “cristianos” haciendo hincapié en diferentes puntos según intenten obtener algún beneficio de dicha relación o estén denunciando un abuso, por ejemplo. Es probable que los comandantes y responsables de las expediciones resalten la dificultad de las misiones y el difícil trato con los indios, para engrandecer su labor. Por otro lado, de manera menos consciente, las concepciones propias de la época tiñen la mirada de los “cristianos” hacia los indios. Su realidad es percibida a través de las lentes de la “civilización” y el convencimiento de su superioridad, si bien también encontramos valoraciones positivas hacia la sociedad indígena. En este sentido, Lázaro Avila (1995), por ejemplo, señala los condicionamientos sociales que delinean la visión respecto de los indígenas. A pesar de ciertas apreciaciones positivas sobre los indígenas en los relatos del cautiverio del fraile dominico Juan Falcón y del capitán Francisco Núñez de Pineda Bascuñán, estos no modifican su discurso general, pues saben que “la sociedad colonial no puede aceptar una imagen humana del indígena mapuche; así, esta imagen que personifica el origen de todos los males que aquejan a Chile no puede ser desvirtuada en su esencia: su carácter salvaje y guerrero” (Lázaro Avila 1995: 139). Otro aspecto a tener en cuenta es la dificultad del idioma. A menudo los diálogos se llevaban a cabo a través de lenguaraces o expresándose en una lengua que no es la materna, agregando una intermediación más en la tarea de registrar las declaraciones los indios. Otras manifestaciones de los indios que reflejan las fuentes son las reacciones, hechos y actitudes, no necesariamente puestas en palabras, y mucho menos por escrito, que descubren modos de ver al *otro*: la ayuda prestada, la estimación de ciertos objetos, las amenazas, los desafíos, por ejemplo. Muchas manifestaciones encuentran su vía de

expresión en acciones más que en palabras, dentro de un sistema de significados e intereses compartidos, esto es, en un preciso contexto cultural (Clendinnen 1987: 132). También he considerado la cuestión de que leemos “descripciones de ‘otros’ hechas por ‘otros’” y la necesidad de identificar normas y valores propios tanto de quienes produjeron el documento como del investigador (Nacuzzi 2001: 237). Como ha observado Darnton ([1939] 1987), si bien referido a un material de estudio muy lejano al presentado aquí –los registros de un inspector de policía en Francia alrededor de 1750-, los informes constituyen “construcciones en sí, basados en supuestos implícitos sobre la naturaleza [en este caso] de los escritores y las letras” y reflejan una manera de ver ese mundo ([1939] 1987: 160). Lo mismo podríamos decir acerca de las fuentes leídas y estar atentos a los “supuestos implícitos” que se subyacen en su proceso de producción. Finalmente ha resultado un aporte sugerente la recomendación de Roulet (2004: 346-347) de seguir en el tiempo y contrastar con documentación complementaria la información de que disponemos. Así, el análisis de distinto tipo de fuentes (relatos y cartas de jesuitas, informes y cartas de funcionarios coloniales, tratados, diarios de viajeros y otros) a lo largo de dos siglos – así como también la comparación con otros casos- ha enriquecido y profundizado la comprensión sobre los fenómenos que nos interesan conocer.

Las expresiones de los indios que aparecen en las fuentes, así como también las fuentes en sí, han sido analizadas como producto de una “zona de contacto”. Mary Louise Pratt (1997) define este concepto como “un intento de invocar la presencia conjunta, espacial y temporal, de sujetos –anteriormente separados por divisiones geográficas e históricas- cuyas trayectorias se intersectan” (Pratt 1997: 26). Aquí, la interacción e improvisación son puestas en primer plano, se considera las relaciones mutuas como centrales en la constitución de los sujetos, en un marco de copresencia, de interacción, de un vínculo de comprensión y prácticas, aún dentro de relaciones de poder asimétricas. En este sentido Pratt engloba las manifestaciones de los sujetos colonizados dentro de las nociones “autoetnografía” o “expresión autoetnográfica” donde las representaciones de los sujetos colonizados “*se comprometen con los*

términos propios del colonizador” (Pratt 1997: 27). Los “textos autoetnográficos” surgen del diálogo y en respuesta a las representaciones del colonizador, pues la propia situación de contacto, las necesidades, intereses y conflictos que de ella surgen, proporcionan nuevos conceptos para referirse al otro y a sí mismo. Este camino me ha llevado hasta la cuestión de las nociones utilizadas para dar cuenta de los fenómenos vividos por los grupos indígenas y el proceso de contacto con los blancos, el orden de nuestro discurso y el posible protagonismo de los “agentes dominados” (Boccaro 2001), como veremos.

Finalmente, tampoco podemos dejar de considerar la cuestión de la interpretación propia del investigador según sus normas, valores, conocimiento previo y observaciones sobre el mundo, en tanto sujeto “históricamente situado”, que observa, pregunta e intenta comprender desde sus propios preconceptos y recibe información, que también constituye una interpretación mediada por la historia y la cultura (Reynoso 1998: 35). Estas consideraciones deben estar presentes en nuestro trabajo sobre los documentos y al analizar qué tipo de información podemos obtener a partir de la lectura de las fuentes. Así, por ejemplo, en un primer momento estaba convencida de que las propuestas hechas a Moreno por parte de Sayhueque para que contrajera matrimonio con una sobrina suya se debían, aún considerando su valor estratégico, al buen entendimiento entre ambos, a la relación fraterna que se había entablado y hasta al vínculo afectuoso. Pasados unos meses, al leer el diario del explorador Ramón Lista ([1878]1975) comprobé que a él también, visitando toldos a orillas del río Shehuen (afluente del río Chico que desemboca en Pto. Santa Cruz) y a pesar del fastidio que le producía el encuentro con los indios, un tehuelche le propuso casamiento con su hija. Este hecho me desconcertó y me obligó a repensar la cuestión del valor del matrimonio en tanto estrategia y no a modo de práctica ligada a lo afectivo como lo había estado considerando desde mis propios parámetros. De manera similar, atribuía la evidente adopción de bienes exóticos “cristianos” –como vestidos floreados, vestimenta de religiosos, paraguas de color- por parte de los indios a la admiración que estos les producían. Esta vez fue un texto teórico el que me sacó

de mi ilusión: los aportes de Boccara (1998) referidos al proceso de construcción de la identidad propia en relación con la apropiación de elementos característicos de la alteridad me hicieron pensar en términos de una lógica totalmente nueva para mí que arrojó nueva luz sobre mi análisis. Recién en una posterior lectura incorporé a este análisis la dimensión ritual de estos procesos.

Ahora bien, contando con los conocimientos previos relativos a los grupos indígenas de Pampa y Patagonia, conceptos operativos y advertencias de metodología he emprendido la lectura de las fuentes sin olvidar una última recomendación: disponer una mirada abierta! Estamos ante el desafío de lograr una lectura dinámica que conjugue la información fruto de previas investigaciones con una mirada lo suficientemente “ingenua” como para captar apreciaciones y sutilezas tal vez previamente pasadas por alto y no caer en la tentación de re-confirmar nociones ya establecidas sin “ver/leer” nuevas perspectivas en las fuentes –siempre que esto fuera posible- (ver Nacuzzi 2001: 243 y ss.) o de cobijarnos en lugares comunes y supuestos cómodos. Así es como nuestra tarea nos obliga constantemente a dudar de lo establecido y aceptado planteando nuevas preguntas y formulando nuevos planteos referidos a un *otro* al cual accedemos a través de un sinuoso camino de interrogantes y desviaciones que nos conducirán a un destino que puede sorprendernos. Al delinear ese camino sabemos que ya hay un primer condicionamiento en cuanto a la información a la que podemos acceder surgida de las limitaciones del autor del documento, su percepción de los hechos, el cuidado posterior dedicado a ese papel en un repositorio, que ya van condicionando nuestro acceso a la información (Nacuzzi 2001). En mi caso debe agregarse el hecho de que el *corpus* inicial de fuentes analizadas para fines del siglo XVIII me fueron proporcionadas por Lidia Nacuzzi quien las había seleccionado para tratar la cuestión de las adscripciones étnicas, las relaciones interétnicas, el cacicazgo, la territorialidad y los recursos entre las poblaciones indígenas que habitaban la región de la desembocadura del río Negro en el momento de la fundación del Fuerte del Carmen [1779] (Nacuzzi 1998). Al comentar con ella mi intención de indagar acerca de la

visión de los indios respecto de los blancos y las fuentes de que disponíamos me previno que se trataba de un tema sobre el cual era difícil encontrar datos - advertencia que ya había recibido al plantear esta propuesta en otras instancias académicas. Sin embargo, la lectura de las fuentes fue revelando citas que permitían acceder al conocimiento de vivencias y expresiones de los indios en relación con la llegada de los "cristianos" a la Patagonia. Esta riqueza inagotable de las fuentes nos lleva a estar atentos a ciertas cuestiones que han sido impregnadas por las primeras explicaciones propuestas impidiendo el desarrollo de nuevos planteos y a intentar leer las fuentes con la mayor ingenuidad posible respecto de debates anteriores (Nacuzzi 2001).

Leer al derecho y al revés

Las fuentes de que disponemos para conocer las expresiones indígenas son documentos *escritos por blancos* que incluyen cartas, relatos o informes manuscritos y otros publicados. En palabras de Wachtel (1976: 24) "se trata, en cierto modo, de pasar al otro lado del escenario y escrutar la historia *al revés*", porque solemos considerar la perspectiva europea como el derecho: "en el espejo indígena se refleja el otro rostro de Occidente". El autor advierte que no podremos reconstruir desde el interior los sentimientos y los pensamientos de los indios, en cambio, propone, "al menos, intentar desprendernos de nuestros hábitos mentales, desplazar el punto de observación y transferir el centro de nuestro interés a la visión trágica de los vencidos". Para esto recurrimos al trabajo crítico sobre los documentos que nos conduce al estudio de los cambios sociales en el tiempo, pero a propósito de "un mundo marginal". Así es como, emprendemos la tarea de conocer a los grupos indígenas a través de su contacto con europeos, pues presentan "la necesaria dependencia de informes foráneos" (Clendinnen 1987: 131, traducción propia) en cuanto al registro de información (me refiero a los datos provenientes de documentos escritos) -si bien también contamos con algunos documentos de "factura indígena" (ver Bechis 1997).

El hecho de buscar en los relatos de misioneros, funcionarios, viajeros las expresiones de los indios, es decir, en los relatos de *unos* las palabras de *otros*, me ha obligado a hacer un doble movimiento, una lectura de ida y vuelta para a través de la percepción y del registro de los conquistadores llegar al discurso indígena que puede aparecer como citado textualmente, como indirectamente referido o manifestado en una síntesis o reelaboración hecha por el blanco que pretende dar cuenta de declaraciones u opiniones indígenas. Las expresiones de los indios pueden estar claramente identificadas o ser mencionadas como al pasar y perdidas en los vericuetos de la redacción. Así, por ejemplo, el relato de Sánchez Labrador acerca de la fundación de la segunda de las reducciones pampeanas menciona que esta habría estado precedida por numerosas tratativas con los indios que visitaban la reducción de la Concepción -ya en funcionamiento- para comerciar. El jesuita lo ha redactado de la siguiente manera: "Los sacerdotes les proponían fundarles otro pueblo en la serranía del Volcan, obteniendo '*un seco veremos* en las bocas de los caciques puelches'" (Sánchez Labrador [1772] 1936: 97, destacado en el original). Es una respuesta de los indios indirectamente mencionada, que en la primera lectura pasé por alto. Fue en lecturas posteriores que me percaté de esta frase muy cortita pero que revelaría que los caciques ante la propuesta de fundar una reducción habrían respondido simplemente "veremos", es decir, ni una abierta aceptación ni una tajante negativa, lo cual mantenía las puertas abiertas para los acercamientos y negociaciones sin realizar mayores concesiones.

Como veremos, este tipo de estrategia aparecerá con frecuencia entre las acciones de los indios: no rechazar directamente a los blancos ni brindar contundentes certezas. En otras ocasiones nuestros cronistas parecen haberse sentido eximidos de una descripción detallada amparados en los supuestos manejados por su grupo o por considerar el tema como ya conocido. Así lo expresa Zizur al relatar la llegada del cacique Katruen (cuñado de Calpisqui y Cayupilqui) a las tolderías de Calpisqui con motivo de las tratativas de paz. El piloto español aclara que de su discurso transcribe sólo los puntos más importantes, por no reiterar "asuntos que ya

cultural? También debemos considerar que los propios intereses habrían influido en los temas a tratar y en cómo hacerlo.

Con respecto a los términos utilizados por los hispanocriollos y europeos para la descripción de situaciones o de generalidades de las sociedades indígenas e debido revisarlas o “leerlas críticamente”. El significado de ciertos términos utilizados en las fuentes ha debido dimensionarse teniendo en cuenta *quién* y *cómo* utiliza ese vocablo. Así, por ejemplo, los jefes religiosos suelen ser identificados como “hechiceros” o “brujos” o el cacique Bravo es descrito como “bárbaro régulo”. Esta terminología de origen europeo funciona como recurso para dar cuenta de una realidad extraña o casi desconocida hasta el momento, pero también tiene la intención de señalar la inferioridad de los indios reflejando las nociones europeas de la época. Siguiendo a Fernández Buey (1995), la definición del *otro* (esto es, del americano, del africano o del asiático) por parte de los ilustrados europeos revela su etnocentrismo. La cultura europea considerada superior contemplaba como su obligación el “dar lumbre” a otros. La generalizada implantación de la teoría de los cuatro estadios entre los científicos sociales europeos era el soporte de esta concepción haciendo del *otro*, del “bárbaro primitivo”, un infante por educar. El peso de la historia colonial era decisivo a la hora de teorizar acerca de los *otros*.

El pensamiento ilustrado tuvo que abordar dos grandes cuestiones: la justificación del colonialismo y la legitimación jurídico-política de la dependencia del colonizado. Los valores ilustrados de igualdad, libertad y fraternidad sólo podían ser valores generalizables después de un proceso histórico de elevación cultural según parámetros europeos integrando progresivamente al indio al mundo civilizado. Así, el hombre civilizado traía la civilización: el salvaje era considerado objeto, el hombre civilizado, sujeto. El plan mismo definía al *otro*, aún antes de conocerlo. La noción de civilización suponía a un no civilizado, a un salvaje inferior cuyas costumbres debían ser cambiadas en nombre del ideal del *progreso*. El hombre civilizado resultaba el ser más interesante de la Creación, aceptó el reto de la

naturaleza y se convirtió en amo de la misma, mientras que al hombre salvaje lo detienen el clima desmesurado y la tierra estéril. Civilizar a los salvajes se convirtió en el fundamento moral de la conquista, las naciones civilizadas debían acelerar la evolución, proporcionar un modelo educativo y principios válidos universalmente. El proceso natural, que demandaría siglos, se enfrentaba a un plan que traía progreso y libertad creando las condiciones del paso a la civilización. Ahora bien, el plan de civilización no concluía en sociedades libres, sino en nuevas poblaciones (o en el fin de estas) cuyo destino estaría indisolublemente ligado a los dictámenes de la sociedad civilizada.

Como plantea Duchet (1975), la mirada europea percibía el mundo salvaje luego de casi tres siglos de historia en América: “Reducido geográficamente a las fronteras del mundo colonial, mutilado y sometido por sus conquistadores o cercado lentamente por los blancos, ya no es ese otro mundo, milagrosamente nuevo, que asombró a los hombres del Renacimiento”. El mundo salvaje, constituido por esclavos, mutilados, seres extintos, con nuevas costumbres, ya no era tan nuevo. Resultaba necesario redefinir el estado salvaje, redescubrirlo en el corazón del continente inexplorado. Hacia la segunda mitad del siglo XVIII las costas de las tierras habitables habían sido reconocidas, mientras que los interiores de las Américas, de Africa y de Asia estaban aún por explorar. La participación de los hombres en tamaños propósitos volvía al mundo más asequible. “Se hace y deshace conforme a los sueños y a las acciones de los hombres, al azar de sus empresas, en la estela de sus aventuras que convergen hacia un solo fin: la posesión del mundo.” El hombre se siente capaz de tales hazañas y atraído por dichas experiencias (Duchet 1975: 25).

En las distintas instancias de acercamiento al mundo americano, a través de viajes exploratorios, recolección y observación de fenómenos y reflexiones, se manifestaban las premisas de las ciencias naturales desarrolladas durante los siglos XVIII y XIX, junto con los imperativos de la creciente expansión europea. El viajero se caracterizaba por su capacidad de observación, descripción, reflexión,

clasificación, orden en la información y síntesis (Podgorny 1999). La observación atenta y el registro ordenado de datos también se hacían presentes en el ámbito de lo social señalando una cierta tendencia hacia una visión global y dinámica de la sociedad. Su campo abarcaba la historia natural y del hombre. Los autores describían costumbres, interpretaban hechos, observaban e inventariaban los elementos lo que permitía inferir el “estado de civilización” de tales hombres. Este era el punto de referencia, era el tipo de conocimiento que producía el científico ilustrado, a la vez que estipulaba el tipo de actividad que desarrollaría el investigador: “la nomenclatura encierra todo un mundo de usos y de industrias [...] El modelo eran los artículos de la Encyclopedie. Los únicos objetos descriptos eran los que todavía no habían sido inventariados por los autores del diccionario” (Pratt 1997). De ahí la riqueza de la nomenclatura, por la clasificación en grupos, orden geográfico, sin un conocimiento necesariamente preciso, pero que adjudica un orden.

Este encuentro con el otro, motivado por el interés científico estaba ligado a un interés material. Si bien se establecía una clara distinción entre la interesada búsqueda de riquezas y la desinteresada búsqueda de conocimiento, “el relevo cartográfico sistemático de la superficie del globo se correlaciona con una amplia búsqueda de mercados, recursos comercialmente explotables y tierras para colonizar, así como el relevo cartográfico de las vías navegables se vincula con la búsqueda de rutas comerciales” (Pratt 1997: 63). Como señala Podgorny (1999), marineros, soldados, misioneros, enviados en misión, llevaban adelante una empresa como parte de un plan estatal de conquista y colonización de nuevas tierras. Los intereses que guiaban al viajero respondían a una política de asimilación y establecimiento, de civilización y explotación comercial. Los exploradores abordaban una fauna, una flora y un paisaje desconocidos, les daban un nombre y los incorporaban, así, al mundo de la civilización. Así es como la ciencia aparecía estrechamente ligada al desarrollo económico, “detectando sus riquezas y proponiendo planes racionales para su explotación” (Podgorny 1999: 170). Los expedicionarios acudían a lugares donde se intentaba que prosperasen nuevos establecimientos, con lo cual las observaciones

realizadas eran observaciones útiles. Esto también se ve reflejado en los argumentos esgrimidos por parte de los viajeros argentinos para obtener apoyo a las exploraciones, planteando “la resolución de uno o varios problemas científicos, la detección de riquezas minerales y de vías de comunicación entre los Andes y la costa atlántica y la defensa de la grandeza y de la integridad territorial argentinas ante las pretensiones de Chile” (Podgorny 1999: 162).

De esta manera, podemos identificar de manera general que estos intereses (el conocimiento de los territorios, sus pobladores y las reflexiones acerca de lo social y el interés por logra asentamientos de conquista y colonización) se cruzan y entrecruzan en los relatos de los misioneros, funcionarios y viajeros. En este sentido, el relevo de las condiciones geográficas que incluía a las poblaciones también evaluaba las posibilidades de tratar, comerciar, colonizar en definitiva, a estos grupos humanos. De esta manera, el encuentro entre dos *otredades* que podemos ver reflejada en un texto se constituye a partir de la interacción y encontramos que la mirada europea se conformaría conjugando distintos elementos: las concepciones de la época y los intereses puestos en juego; las cuestiones y preguntas morales de la época; el modelo y las teorizaciones científicas; el interés expansionista de las naciones europeas, también de las misiones religiosas y los estados coloniales y nacionales; y finalmente la propia experiencia concreta y las observaciones y reflexiones del autor. Así, por ejemplo, podemos reconocer en el relato del diario de Musters ([1869-70] 1997: 8) características que señala Prieto (1996) para las producciones de los viajeros ingleses entre 1820-1850 como la presencia de un discurso racional y utilitario que pretende inventariar posibilidades de estas tierras a la vez que, un discurso romántico donde asoman el relato personal, la aventura, la efusión estética y el paisaje americano caracterizado por su “desmesura” y sus peculiaridades y donde se expresa la armonía entre el hombre y la naturaleza. Se vuelven inseparables la realización del viaje, la elaboración del texto y la producción de conocimiento (Prieto 1996).

Ahora que parte de nuestras consideraciones metodológicas están destinadas a las nociones e intereses imperantes en el grupo social al que pertenecían los autores de nuestras fuentes, podemos dar un paso más. Ante el hallazgo de citas y referencias a expresiones indígenas en los distintos tipos de registro he debido leerlas cuidadosamente y revisar su significado desde el punto de vista de los indios. Una vez más, ha sido fundamental seguir las consideraciones metodológicas referidas a la identificación de los contextos en que fueron producidas y registradas las fuentes y a los intereses de los sujetos implicados. Encontramos en las definiciones de *sí mismo* y del *otro* cierto valor estratégico en función de un posicionamiento determinado en la relación entre indios y blancos, pero a la vez, siguiendo a Briones (1994), señalamos la necesidad de una referencia a experiencias y sentidos compartidos construidos que supera la necesidad coyuntural. Así, las definiciones de los indios se enmarcan en un contexto en el que el avance de los cristianos sobre las tierras y en el modo de vida indígenas se volvía cada vez más inminente e ineludible. Ciertos términos conocidos para los blancos y puestos en boca de los indios han merecido un análisis puntual: “cristiano”; “español”; “trabajo”; “esclavo”; “tierra”; “invasión”; y otros, como veremos en el desarrollo de los capítulos que siguen.

Los protagonistas de esta historia

Un tema que merece nuestra atención es la cuestión de cómo identificamos a los sujetos que aparecen mencionados en las fuentes. Resulta necesario interrogarnos acerca del origen de los términos utilizados y su contexto de producción al intentar interpretar la visión de los indios respecto de los cristianos. En los escritos de europeos e hispanocriollos el término “indio” aparece frecuentemente y luego, los *nombres* con que eran identificados distintos grupos. Como señala Bonfil Batalla (1992), “los términos *indio* o *indígena* designan una categoría social específica” en el contexto más amplio de la sociedad de la que forma parte. Se trata de una “categoría supra-étnica” que no especifica contenidos culturales, sino “una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte”

y remite a la condición de colonizado, de vencido, y a la relación colonial subsumiendo la gran diversidad en el mundo indígena y abarcando a aquellos sin conquistar y aún a los desconocidos. Con el correr del tiempo, las nuevas naciones conservaron, en líneas generales, estos términos y, así, la categoría “indio” continuó refiriendo al “sector dominado bajo formas coloniales” (Bonfil Batalla 1992: 25-38).

En cuanto a la enorme diversidad de situaciones particulares en concreto, la definición de grupos sociales e identidades culturales se ha ido configurando en la “práctica de interacciones cotidianas” y esto es lo que he buscado en las fuentes. Como señala Briones (1998), la noción de “indio” se ha definido en el contexto de expansión colonial como “lo radicalmente distinto” frente a identificaciones como las de “humanidad”, “cristiandad”, “civilización”, o “nación” en el marco de procesos de subordinación en el que operaron inclusiones y exclusiones selectivas. Estos dinámicos procesos han combinado aspectos económicos y políticos dando forma a imágenes conflictivas. Sin embargo, en estas interacciones e intercambios son las “relaciones diferenciales de poder” y la capacidad de producir “efectos de sentido” las que definirán las nociones en disputa (Briones 1998: 187).

Respecto a las poblaciones indígenas en Pampa y Patagonia, los estudios de Nacuzzi (1998), Bechis ([2003] 2008) y Fernández (2006) me han servido para reconocer quiénes eran estos grupos y caciques -considerando las variaciones y los movimientos-, cuyos nombres, adscripciones y lugares en que actuaban podían variar según las circunstancias. Nacuzzi (1998) ha analizado la cuestión de su identificación con los clásicos nombres “tehuelches”, “aucas” y “pampas”. A partir del análisis de las interacciones suscitadas en torno a la instalación del Fuerte del Carmen, la autora observa que estos “rótulos” no necesariamente reflejaban los nombres que los grupos reconocían como propios y señala su proveniencia del quechua (“pampas”) y del araucano (“aucas” y “tehuelches”). El nombre “pampa” refiere a la región que ocupaban estos indios; “aucas” -en la región pampeano patagónica- alude a los indios “rebeldes” o “alzados”; “tehuelche”, proveniente del araucano, significa gente “brava” o “arisca”. Los nombres que aparecen en las fuentes

son designaciones “acotadas” y “cambiantes” surgidas en las distintas situaciones de encuentro y de la necesidad de tratar con los indios. Los españoles utilizaron estos rótulos para referirse a los distintos grupos: los “pampas”, en la región del Fuerte, las desembocaduras de los ríos Negro y Colorado y hacia el interior siguiendo esos cursos de agua; los “tehuelches”, hacia el sur del río Negro; y los “aucas”, en las sierras de la Ventana y regiones vecinas del oeste y norte. Los documentos no hacen mención a “rótulos globalizantes” que designen “macroetnías”; estas aparecen con algunos viajeros y luego, en los escritos de los etnógrafos. Así, siguiendo el hilo hacia atrás que nos lleva al origen y significado de estos apelativo, la autora propone referirse a *identidades impuestas* e identifica tres tipos de distorsión que padecen los nombres que designan a los grupos indígenas: no son los que los grupos reconocían como propios; luego, las adscripciones otorgadas por los españoles desde el Fuerte que podían variar según la circunstancia; y, finalmente, los gentilicios utilizados por los etnógrafos a partir de la lectura de diarios de viajes cien años posteriores y datos etnográficos recogidos en el campo –denominaciones que no aparecen en la documentación de fines del siglo XVIII- transformándose en grupos étnicos considerados como entidades reales con sus rasgos culturales, costumbres y relaciones con otras entidades (Nacuzzi 1998: 237-244).

De manera más general, Bechis ([2003] 2008) revisa algunos de los “etnónimos o gentilicios” que aparecen en las fuentes. Hasta mediados del siglo XVIII Buenos Aires, Córdoba y Cuyo tenían acceso a la pampa y a su población –acceso que fue variando “en la medida en que cada uno de los gobiernos se sentía con derecho, o por hecho, suficientemente interesado o capaz de su control” y cuyos límites fueron de derecho por ley nacional recién en 1878. Durante la colonia temprana el geónimo “pampa” se refería a las llanuras de Santa Fe, Córdoba al este y al sur, San Luis al sur casi desde su capital, Mendoza al sur, Buenos Aires hasta el río Colorado y las tierras al este del río de la Plata (hoy Uruguay) y a los aborígenes que poblaban estos territorios. Los habitantes de la zona de las sierras de la actual provincia de Buenos Aires, la Tandilia y el Casuhatti, eran llamados “serranos”, así como también los de

las últimas sierras cordobesas y los del este de la cordillera de Los Andes. Estos nombres eran utilizados por los españoles para identificar distintos grupos con los que interactuaban ante la dificultad de reconocer los diversos nombres de las etnias o de los caciques. Otras denominaciones funcionaban como deicticos, como por ejemplo, "puelche", referido a las poblaciones "al este". Una identificación que ha provocado gran confusión es el adjetivo "auca" que se pensaba aludía a los indígenas araucanos o "del otro lado de la cordillera" y que, como vimos arriba, era aplicado a grupos por su "oposición a las autoridades" y también podía significar "señores de guerra" o "guerrero". A la dificultad para identificar a las parcialidades debe sumarse la particularidad de su movilidad y, finalmente, también debe considerarse las características de los sistemas nativos de asignar nombres, según el cual encontramos nombres de personajes famosos que se repiten, variación del nombre de una persona a lo largo de su vida, obligación de cambiar el nombre que coincidía con el de algún personaje importante que moría (entre los tehuelches) o gran cantidad de nombres en varias lenguas para una misma persona según su importancia.

Acerca de la zona de la cuenca del río Limay, desde su nacimiento en el Lago Nahuel Huapi hasta su curso medio, Fernández (2006) ha estudiado el tema de las identificaciones étnicas desde el siglo XVII al XIX y los sistemas de asentamiento y de subsistencia en los distintos medios. Sobre la identificación de los grupos, la autora advierte que "la correlación entre asentamiento-subsistencia e identificación étnica no es muy clara, especialmente para el siglo XIX". A partir del siglo XVIII encontramos grupos araucanos establecidos en distintas zonas de Norpatagonia y desplazamientos de variadas distancias y guiados por distintas motivaciones. Así, la autora menciona "prolongadas trayectorias desde el Chubut hasta Las Manzanillas para realizar intercambios; viajes a Patagones por raciones, incursiones a las pampas por ganado, expediciones a la cordillera para la recolección de piñones, partidas de caza para capturar chulengos". Para el período 1718-1794, Fernández (2006) identifica:

- grupos cazadores-recolectores-pastores con alta movilidad (caciques Chulilaquin, Francisco, Miquiliña y Coluna), que se desplazaban hacia las pampas para obtener y comercializar ganado, aparentemente tehuelches septentrionales;

- grupos cazadores-recolectores-pastores con movilidad territorial, puelches ubicados en el Nahuel Huapi y al sur del Limay (caciques Mancúvunay y Cayeco); grupos de economía diversificada en la zona cordillerana del Neuquén (caciques Guchumpilqui, Curuanca, Román, Llancoapi, Delgado), practicaban la agricultura, la horticultura, la recolección (especialmente piñones), el almacenamiento, la caza, la cría de animales, el intercambio con grupos vecinos y el comercio de ganado, especialmente con Valdivia. Se desplazaban hacia las pampas de Buenos Aires en busca del ganado y retornaban a sus tierras para la recolección de manzanas y piñones, se trataría de pehuenches y de aucas;

- congregaciones ocasionales en la zona del Nahuel Huapi, con motivo de la recolección de manzanas y de piñones, los grupos se concentraban en el lago para mediados de febrero, camino de Chimehuin.

Finalmente, acerca del período 1795-1881, la autora (Fernández 2006) aclara que las fuentes utilizadas son, mayormente, de la segunda mitad del siglo XIX y revelan un panorama étnico muy complejo:

- grupos de cazadores-recolectores-pastores (especialmente criadores de caballos) con alta movilidad identificados como Pampas o Tehuelches septentrionales, algunos de cuyos caciques eran Sinchel o Hinchel (tehuelche o pampa), Jackechan o Chiquichano, Teneforo y Champayo, identificados como pampas, Antonio (pampa) y Patricio (sus indios serían tehuelches y pampas mezclados);

- grupos cazadores-recolectores-pastores con movilidad territorial que vivían en toldos y realizaban movimientos dentro de su territorio, Limay-Collón Curá-Caleufú, entre los principales caciques figuran Paillacan y su hijo Foyel, identificados en las fuentes como pehuenche y araucano, respectivamente y Huincahual,

pehuenche; grupos de economía diversificada y asentamientos permanentes con Sayhueque o Cheoeque como cacique principal, identificado como “araucano o manzanero”, extendía su autoridad a los Pehuenches del norte, que vivían en tolderías fijas, y a unos cuantos de Las Manzanas, podían reunirse varios grupos en ocasiones, como en los parlamentos, el cacique tenía autoridad sobre sus territorios y su permiso era obligado para transitarlos;

- Grupos de economía diversificada con asentamiento disperso pertenecientes a la etnia araucana, agricultores y pastores, también practicaban la caza y recolección y vivían en casas y/o toldos, con sistema de asentamiento disperso, entre sus caciques se menciona a Antinao, Huentrupan y Trureupan.

Como vemos, el panorama de los nombres que identifican a los grupos y sus adscripciones étnicas se presenta muy dinámico y refleja también la influencia de los españoles, hispanocriollos y europeos que registraron por escrito estos apelativos. Si bien he tenido en cuenta el tema de los nombres asignados a los grupos, no discutiré en esta Tesis la cuestión del origen y significados de estos apelativos, sino que, frente al problema de cómo nombrar a “unos” y a “otros”, como herramienta de trabajo he utilizado los apelativos que más frecuentemente aparecen en las fuentes: “indios”, “cristianos”, “huincas”, los nombres propios y otras variantes, a la manera de un “vocabulario de espera” que permita mantener despejado el “horizonte de las hipótesis”, como plantea Nacuzzi (1998:108) siguiendo a Leroi-Gourhan (1978: 113, citado en Nacuzzi 1998: 108). Esta decisión constituye un recurso metodológico que permite analizar las fuentes y los procesos históricos captando las variaciones que van presentándose en grupos que entraban en contacto con españoles, hispanocriollos y europeos y entre sí, intercambiaban bienes, hacían pactos, alianzas, negociaban, amenazaban, atacaban, destruían, etc. Si bien muchas veces me referiré a los “indios”, no planteo cuestiones acerca de *todos* los indios, ni que existiera un colectivo “indio” homogéneo que actuaba en bloque, sino que en cada situación he procurado identificar a los indios de la manera más específica posible y, como

veremos, cada grupo actuó de una manera propia apelando a distintos recursos y tendiendo sus propias estrategias.

En cuanto al espacio en que tuvieron lugar estos encuentros, acercamientos pacíficos y enfrentamientos, María Teresa Luiz y Monika Schillat (1997) señalan que hasta los primeros años del siglo XIX, los territorios ocupados hacia el sur por los blancos llegaban hasta el difuso límite señalado por los fuertes al norte del río Salado, y los ubicados hacia el oeste, sobre el Río IV. Los únicos núcleos de población blanca en la región patagónica eran el fuerte de Nuestra Señora del Carmen, comunicado con Buenos Aires sólo por vía marítima, y el establecimiento de Puerto Soledad en la Malвина Oriental. A pesar de las discrepancias para lograr el orden interno, los gobernantes de las nacientes repúblicas de Argentina y Chile procuraron extender la soberanía de sus países sobre los territorios no colonizados, llevando a cabo diferentes acciones tendientes a asegurar su dominio sobre los mismos. Se inició un proceso de expansión territorial en la región pampeana, así como también en el Atlántico Sur y en las Islas Malvinas. Valorando especialmente el potencial que ofrecía la campaña para el desarrollo económico de Buenos Aires, los hacendados ocuparon de manera pacífica nuevas tierras al sur del río Salado y se estipularon pactos con parcialidades indígenas, mientras que las autoridades provinciales emprendieron acciones militares. La estabilidad de la frontera sur estaría asegurada durante dos décadas a partir de la empresa dirigida por Juan M. de Rosas en los años 1833 y 1834. Hacia mediados de siglo, y en el marco de la disputa territorial con Chile, el gobierno argentino ejerció actos jurisdiccionales sobre los territorios al sur del río Negro a través de concesiones de tierras, autorizaciones para emprender la colonización o la explotación de recursos naturales y puestos de vigilancia en la costa atlántica, así como también, la concertación de acuerdos con jefes indios. Finalmente, los pueblos indígenas de la región patagónica sufrirían las consecuencias de una contundente campaña militar entre 1879 y 1880, llevada a cabo por el Ministro de Guerra Julio A. Roca. Este sería el fin de las hostilidades y saqueos de

ganado en las estancias argentinas, base de un activo comercio con Chile, por parte de las tribus de Pampa y Patagonia y, por el otro lado, se incorporarían unas 15000 leguas al patrimonio territorial de la nación. Para el afianzamiento de la soberanía nacional eran fundamentales el poblamiento y la colonización de los territorios. Como el conocimiento de Patagonia y Tierra del Fuego, condición para lograr tales objetivos, se limitaba a sus costas, tuvieron lugar una serie de expediciones, que proporcionaron información sobre el interior de la región, sus características geográficas, condiciones climáticas y posibilidades de desarrollo económico. Debe señalarse que hasta 1880 los únicos establecimientos de población blanca fueron “la colonia chilena de Punta Arenas sobre el Estrecho de Magallanes, el establecimiento de Piedra Buena en Isla Pavón sobre el río Santa Cruz, las colonias galesas en el valle inferior del río Chubut y la población de Carmen de Patagones sobre el río Negro” – emplazamientos que fueron centro de actividades comerciales e intercambio con los indios (Luiz y Schillat 1997: 105-114).

Acerca de cómo se fueron construyendo estos “espacios de frontera”, Nacuzzi (2009) identifica en el siglo XVIII dos décadas en que los españoles encararon determinado tipo de acciones en cuanto a la relación con las poblaciones nativas nómades. Luego de un período de enfrentamientos de mucha violencia, en la década de 1740 se fundaron reducciones al sur del río Salado y en la zona de las sierras de Buenos Aires, pero subsistieron apenas trece años, y en la década de 1770 – luego de la expulsión de los jesuitas de todas las posesiones españolas en América, en 1767, y de la creación del Virreinato del Río de la Plata con capital en Buenos Aires, en 1776 - se sucedieron expediciones de reconocimiento hacia el interior del Chaco y hacia las costas patagónicas y se crearon nuevos fuertes en la línea del Salado, estableciéndose en 1779 el Fuerte de Nuestra Señora del Carmen cerca de la desembocadura del río Negro. Aunque “la frontera” seguía estando en el río Salado, Nacuzzi (2009) observa que “por décadas este accidente natural fue sólo un límite”, en el sentido de Boccara (2005). Recién en las últimas décadas del siglo XVIII, la creación de fortines reforzó la línea del Salado “como un espacio de frontera más

estable”, aunque con una capacidad de defensa deficiente en un espacio muy extenso, poco conocido y expuesto a las zonas habitadas por los grupos indígenas que mantuvieron su soberanía política y económica hasta bien entrado el siglo XIX. Sobre este último punto, la autora, siguiendo a Crivelli (1987), destaca las iniciativas de los indios orientadas a obtener “una paz mercantil, sin reducción ni cristianización, que salvaguardaba los territorios y la soberanía de las tribus” (Crivelli 1991).

Así, el avance colonizador se manifestó en dos tipos de instalación: el fuerte o la misión. La autora denomina “enclaves fronterizos” a estas misiones y fuertes, ya que se trataba de “asentamientos coloniales que fueron instalados en parajes casi totalmente aislados” alejados en mayor o menor medida de la frontera, de otros asentamientos coloniales, de Buenos Aires y las autoridades, por lo que no participaban de una línea de frontera de avance y de protección de pueblos. Estos enclaves fronterizos estaban rodeados por una población conformada por indígenas insubmisos libres, lo que daba origen a acuerdos y tratados de paz con características particulares. Allí también tenían lugar fenómenos característicos de un espacio de frontera: “contacto interétnico, comunicación, intercambios pacíficos o violentos, interacciones, mestizajes”. Cabe señalar que en la costa patagónica los fuertes se crearon con el fin de demostrar que la región estaba ocupada y bien custodiada ante posibles avances de potencias extranjeras. Las misiones establecidas en la región del sur del gran Chaco corrieron mejor suerte que sus vecinas del sur en cuanto a su pervivencia, pero en relación con las respuestas de los indios todas ellas tuvieron que lidiar con los movimientos de los grupos indígenas que se acercaron a ellas en busca de protección y de recursos y no dudaban luego en partir “tierra adentro” manteniendo sus actividades tradicionales (Lucaioli 2009).

Una mención especial merece la palabra “encuentro” que he utilizado frecuentemente para referirme a situaciones en que se realizaban intercambios de bienes, favores y servicios, reclamos, ataques, o negociaciones. Todo eso podía pasar

en un *encuentro*. Pensando en las posibles suspicacias que puede despertar ese término en el sentido de si refleja una situación armoniosa y de común acuerdo, me he preguntado: ¿qué significa esta palabra? El Diccionario de la lengua española de la Real Academia Española define “encuentro” como “acto de coincidir en un punto dos o más cosas, por lo común chocando una contra otra”, “oposición, contradicción”, “discusión, pelea o riña”, “entrevista entre dos o más personas, con el fin de resolver o preparar algún asunto”, en el ámbito militar, “choque, por lo general inesperado, de las tropas combatientes con sus enemigos”. En la misma definición “salirle a alguien al encuentro” es “salir a recibirle”, “hacerle frente o cara, oponérsele”, “prevenir, adelantarse en lo que quiere decir o ejecutar”. Notamos que recién la cuarta de las acepciones citadas (en el orden original) hace referencia a una situación de unión entre las partes con un fin en común. Los sentidos que reviste el término “encuentro” reflejan las múltiples dimensiones que se ponían en juego en cada una de estas situaciones, en las cuales, por otro lado, no resulta tan evidente establecer una intencionalidad, teniendo en cuenta que los *ataques* podían estar orientados a forzar *acercamientos*, que las *paces* podían estar orientadas a obtener protección frente a otros *enemigos* o que el *robo* de ganado participaba de los circuitos de *intercambio*. También destaco que esta dimensión de la palabra “encuentro” considera a los grupos indígenas como agentes activos con capacidad de determinación y autonomía y refleja ese accionar de *unos* en su relación con *otros*, teniendo en cuenta que las relaciones sociales son construidas por las dos partes, reconociendo la influencia del *otro* y de donde surgen inevitablemente nuevas realidades complejas y dinámicas.

He analizado diversas situaciones de encuentro suscitadas en momentos y lugares geográficos determinados bien identificados, si bien sabemos que cada una de ellas solo puede entenderse en su relación con lo acontecido en todo el espacio fronterizo pampeano-patagónico y contemplando los hechos anteriores, así como su influencia en los venideros. He analizado el tema de la visión indígena respecto de los blancos a partir de situaciones puntuales de contacto que suscitaron una serie de

interacciones en las cuales fue posible vislumbrar la perspectiva de los indios respecto del proceso de conquista y colonización. Así, me he referido a la instalación de misiones jesuíticas en la región pampeana entre 1740-1753, el establecimiento del fuerte de Carmen de Patagones [1779] cerca de la desembocadura del río Negro que funcionó como centro de intercambio, de información y de negociaciones tanto en el siglo XVIII como en el XIX y a otros encuentros producidos en este último siglo en distintos lugares de la Patagonia, como los viajes realizados a las tolderías por parte de exploradores, los acuerdos con las autoridades hispanocriollas, los intentos de evangelización, las estancias de cautivos entre los indios y otros. Estos acontecimientos se ubican en la región pampeano-patagónica al sur del río Salado, en el siglo XVIII, mientras que en el siglo XIX esta “frontera” se corre hacia el sur hasta los ríos Colorado y Negro. Son espacios prácticamente desconocidos para los blancos controlados por indios libres que residían en territorios fuera del control de los hispanocriollos y disponían de recursos (tierra, ganado, bienes para comerciar) que les permitían tomar sus propias determinaciones, si bien hay que considerar las particularidades propias de cada grupo: podían trasladarse de un lugar a otro, comerciar, negociar, ofrecer su ayuda, celebrar tratados con los blancos, etc.

¿Cómo he definido la noción de *visión indígena*? Ha comenzado siendo una definición operativa para captar las reacciones, expresiones y acciones de los indios en su relación con las poblaciones hispanocriollas. Con el correr de la investigación fue llenándose de un contenido propio que da cuenta de las preguntas, reflexiones y debates internos, las determinaciones a tomar, la retroalimentación entre la visión indígena acerca de los blancos y los encuentros que iban suscitándose. Frases y actitudes que nos permiten conocer esta *visión* se manifestaban en las interacciones cotidianas entre los grupos indígenas entre sí y con los blancos, en relatos, en invocaciones rituales y celebraciones mayores. He elegido trabajar la problemática de la visión indígena acerca de los blancos en un amplio marco temporal y en un extenso territorio, lo que me ha permitido comprender los fenómenos desde la

perspectiva de procesos de largo plazo, formular comparaciones y establecer puntos de contacto entre hechos separados tal vez por más de cien años, identificar orientaciones en las acciones de los sujetos que se repiten, distinguir transformaciones en formas de organización indígena, sus componentes internos y externos, analizar formas de expresión indígena en distintos contextos y observar, finalmente, como una dinámica visión acerca del *otro* acompaña a cada hecho social.

Las fuentes

Para cada uno de los períodos estudiados he utilizado distinto tipo de fuentes. Cada una de ellas debe ser contextualizada en determinado momento del proceso de relacionamiento entre indios e hispanocriollos. Siguiendo a Nacuzzi (1998), las fuentes para esta región pueden dividirse en períodos, según los distintos acontecimientos del proceso de conquista y colonización del territorio. Los registros de los años 1520-1580 pertenecen a los viajeros de las expediciones marinas, que desembarcaron en distintos puntos de la costa patagónica (Pigafetta, Camargo, Sarmiento de Gamboa). Los contactos con los indios fueron escasos y esporádicos, signados por la sorpresa y las interpretaciones fantásticas. Un segundo momento puede identificarse desde el viaje de Sarmiento de Gamboa hasta bien entrado el siglo XVIII, durante el cual la Corona no proyectó planes de colonización, sino que esta iniciativa quedó en manos de particulares. En este período se sucedieron viajes de navegantes no españoles que tocaron la costa y entradas de misioneros jesuitas desde Chile, sobre todo en la zona del Nahuel Huapí.

Con la creación del Virreinato del Río de la Plata se inició un tercer período, en el cual se manifiestan los esfuerzos de la Corona por lograr el asentamiento de fuertes en la costa, como San Julián, Puerto Deseado, San José, Carmen de Patagones, y la conclusión de expediciones de reconocimiento del territorio. Un nuevo período puede identificarse entre los años 1828 y 1870, cuando algunas regiones patagónicas fueron surcadas por misioneros protestantes y viajeros europeos, permaneciendo

durante períodos más o menos prolongados entre indígenas. Asimismo, Juan Manuel de Rosas extendió la frontera hasta el río Colorado y en 1865 la colonia galesa del Chubut se instaló sobre la costa. Nacuzzi (1998) señala, para 1870, la existencia de tres ciudades, Valdivia, Carmen de Patagones y Punta Arenas, y dos asentamientos menores, la Colonia Galesa e Isla Pavón, centros de intercambio comercial y trueque con los grupos indígenas. Finalmente, entre 1874 y 1880, y aún después de la “Conquista al Desierto”, naturalistas y científicos exploraron diferentes zonas de la Patagonia, enviados por el Estado nacional con el fin de reconocer el territorio, buscar nuevas vías de comunicación y afianzar el control político sobre esta extensa región casi desconocida en el marco del conflicto fronterizo con Chile. A lo largo de los distintos períodos, los indios participaron de situaciones de contacto con los cristianos negociando, propiciando intercambios, brindando y exigiendo servicios y favores. Así es como, esta activa participación ha quedado testimoniada en registros escritos por los blancos, bajo la forma de cartas, informes, diarios de viaje, a los que hoy podemos acceder.

El *corpus* de fuentes utilizadas comprende, para el siglo XVIII, cartas, informes y relatos de los sacerdotes que actuaron en las misiones jesuíticas pampeanas y una Información del Cabildo de Buenos Aires sobre la reducción de Pampas (1752). Los escritos de los sacerdotes jesuitas José Cardiel y Matías Strobel fueron producidos en las misiones, mientras que Falkner redactó su descripción unas dos décadas más tarde, desde el exilio en Europa. El copioso escrito de José Sánchez Labrador (1772), dado que no visitó estos pueblos jesuitas, describe la historia de las reducciones del sur a partir de sus contactos con los indios que iban a comerciar a Buenos Aires y de los relatos de los padres que allí actuaron. A través de la obra de Guillermo Furlong (1938, 1967) se puede acceder a fragmentos de los documentos citados y a otros basados en la producción de los misioneros. Los documentos producidos desde los puestos fronterizos y recopilados en los legajos de las Comandancias de Frontera y los registros de las actuaciones del Cabildo de Buenos Aires en los *Acuerdos del extinguido Cabildo de Buenos Aires* que pueden consultarse en el Archivo General

de la Nación han proporcionado información acerca de las negociaciones entre agrupaciones indígenas y autoridades coloniales. Los textos de los tratados de 1742, 1770, 1782 y 1790 han permitido acceder a otra perspectiva acerca de la realidad indígena. Por su parte, las fuentes producidas a partir de la instalación del fuerte de Carmen de Patagones han aportado una significativa cantidad de descripciones y relatos acerca de experiencias de encuentro con indígenas de la región. Me refiero a las cartas e informes enviados por el comandante del fuerte, Francisco de Viedma al virrey Vértiz y sus diarios, junto con los de los pilotos Basilio Villarino y Pablo Zizur.

Para el análisis de las interacciones, las estrategias de relación y la visión indígena que se conformó acerca de los blancos durante el siglo XIX, la información ha sido provista por los diarios de la expedición del funcionario Pedro Andrés García (1810 y 1822), de los viajeros Alcides d'Orbigny (1828-1829) y Jorge Claraz (1865-1866), del misionero Teofilo Schmid y de otros religiosos (1858-1865) y de los exploradores Guillermo Cox (1862-1863), George Musters (1869-1870) y Francisco P. Moreno (1875 y 1876-1877). Para el análisis del cacicazgo de Casimiro hemos incorporado la lectura del diario de Doroteo Mendoza (1865-1866), "secretario" designado por las autoridades de Buenos Aires para que acompañara a Casimiro en las actividades que debía emprender luego de la celebración del tratado de 1866. El texto de este tratado firmado en Buenos Aires entre el gobierno nacional argentino y el cacique Casimiro, así como el de un tratado previo celebrado en 1844 en Fuerte Bulnes (Punta Arenas), también han proporcionado información que enriquecieron la comprensión acerca de las actuaciones de este líder indígena. Finalmente, para el estudio de los sistemas de representación y de distintas expresiones de los indios acerca de su relación con los blancos, sumamos, a su vez, la lectura de los relatos del ex cautivo Benjamin Bourne (1849), del viajero francés Henry de la Vaulx (1895-96) y de los exploradores Ramón Lista (1878) y Clemente Onelli (1904).

A este *corpus* debemos agregar obras de compilación realizadas en el siglo XX a partir de un exhaustivo relevamiento de archivos, que me han permitido el acceso a

diversos documentos. Me refiero a la obra de Abelardo Levaggi (2000) *Paz en la frontera*, en donde publica los textos de los tratados realizados con indígenas en el territorio argentino durante los períodos colonial y republicano y otros documentos referidos a las circunstancias que rodearon su celebración. También las biografías de caciques escritas por el padre Meinrado Hux (2003) han sido material de consulta. Otra valiosa fuente de datos han proporcionado una serie de informaciones recogidas en el siglo XX, como una descripción de costumbres aborígenes del Neuquen, publicada por Gregorio Álvarez (1964), una selección de leyendas reunidas por César Fernández (1995), una serie de testimonios reunidos por Bertha Koessler Ilg. (1962) y una toponimia elaborada por Tomás Harrington (1968).

Mi trabajo con las fuentes –en su mayoría ya conocidas por los estudiosos que se dedican a cuestiones indígenas en Pampa y Patagonia- ha consistido en llevar a cabo la propuesta de una lectura de estos materiales desde una perspectiva poco tenida en cuenta hasta el momento. Abordar la cuestión de la visión indígena acerca de los procesos de conquista y colonización en estos territorios ha sido el eje que ha guiado mi análisis y ha vislumbrado una nueva faceta acerca de estos fenómenos al explicitar las vivencias de una de sus partes, la menos tenida en cuenta hasta ahora.

La cuestión teórica

Al estudiar determinada problemática abordamos *un* aspecto y *una* dimensión de una compleja realidad, a partir de “acontecimientos” que se inscriben en un “contexto” a su vez de múltiples y dinámicas dimensiones. Esto hace que debamos combinar nuestra mirada particular con los aportes de otras investigaciones sobre el tema para dar cuenta de hechos y su significación social. A su vez estas “combinaciones” pueden llevar a un enriquecimiento en la comprensión de los fenómenos estudiados y también pueden derivar en reflexiones críticas acerca explicaciones previas. En mi caso, las investigaciones y discusiones acerca de la naturaleza de las agrupaciones de la región pampeano-patagónica y sus aspectos

sociales, económicos y políticos han resultado fundamentales para la identificación de los diferentes niveles en que se inscriben las situaciones analizadas, posibilitando tanto las preguntas acerca de *la visión* de los indios como la puesta en relieve del dinamismo y capacidad de acción –e iniciativa- de sus organizaciones y el papel protagónico que jugaron. Al mismo tiempo, han suscitado reflexiones críticas acerca de definición de ciertas cuestiones. Así, por ejemplo, en el análisis de las actuaciones del cacique Casimiro me he encontrado con que las definiciones acerca de cacicazgo debían ser revisadas para este caso en particular.

Los conceptos teóricos desarrollados a partir del análisis de las relaciones entre grupos indígenas y sociedades con estado en situación de contacto, conquista y colonización han proporcionado herramientas para abordar la problemática aquí planteada. Hemos visto cómo los grupos indígenas se acercaron a las poblaciones blancas y llevaron a la práctica estrategias para abordar esta relación haciendo gala de un dinamismo y habilidades que nos obligan a pensar en la capacidad de acción, protagonismo e iniciativa puestos en juego por estos grupos. Como hemos visto en el capítulo anterior, la noción de “grupo étnico” comprende entidades abiertas, capaces de establecer contacto con otras, integrar a sus estructuras elementos foráneos, que sufren transformaciones a lo largo del tiempo participando de un complejo proceso que abarca aspectos sociales y culturales. Asimismo, la noción de “identidad étnica” se construye a partir de categorías de participación y afiliación que varían a lo largo del tiempo y son constantemente definidas y redefinidas en el marco de un proceso de interacción entre los grupos. La identidad está siempre “en proceso”, en un sistema de relaciones y puede asumir diversos valores según la situación. De la misma manera, según las distintas características de los grupos en cuestión, el proceso de contacto asume diferentes formas que varían desde las más esporádicas a las más continuas.

La propuesta de la microhistoria de abordar las problemáticas sociales a partir de una escala reducida apunta a identificar la multiplicidad de contextos en que se inscriben los acontecimientos que investigamos, identificando variables más móviles

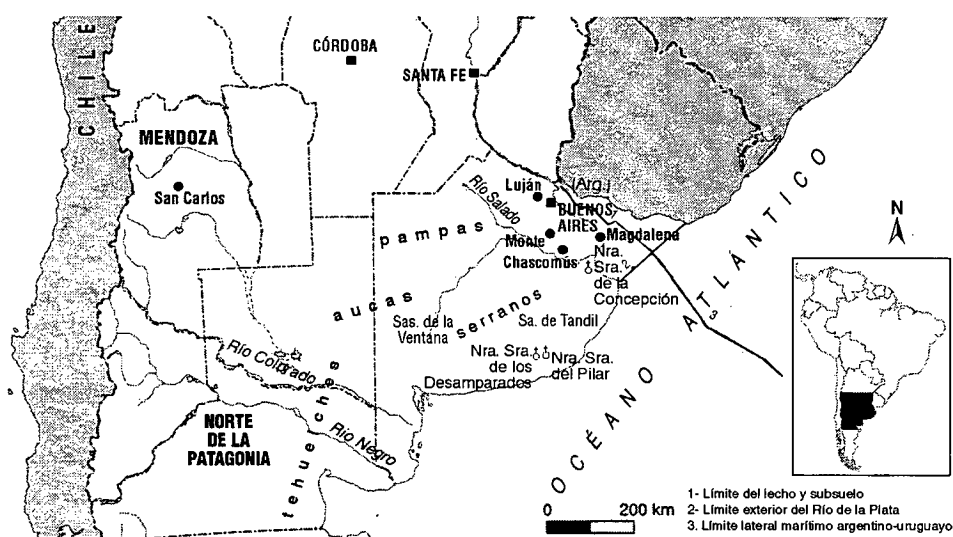
y reformulando el análisis sociohistórico en términos de procesos. Se focaliza la atención en las relaciones entre los sujetos, en las diferentes estrategias sociales, en los distintos tipos de recursos, negociaciones y maneras de pactar con los poderes y de reinscribir dichos pactos en otros contextos adhiriéndolos a lógicas sociales diferentes de las iniciales. Cada actor histórico participa en procesos que se inscriben en contextos de dimensiones y niveles diferentes, del más local al más global. Estos son necesarios para comprender las actitudes y pensamientos provistos de una lógica propia, aún cuando puedan presentar contradicciones o fracturas internas. La microhistoria analiza esas rupturas, dando gran relevancia a los intercambios verbales, pues los enunciados abren, en la comunicación, espacios de significación y, por lo tanto, sociales. Siendo esto así, el investigador sólo puede acceder a representaciones circunstanciales del proyecto cultural en un contexto determinado y desde un punto de vista interesado (Revel 1995). He trabajado con conceptos como grupos segmentales (Bechis [1989] 2008), mirada étnica (Martínez C. 1995), límites étnicos, organizaciones sociales, identidades impuestas (Nacuzzi 1998), mestizaje (Boccara 2003, Ratto 2003), “aculturación antagónica” (mencionado por Bechis 1998), pensamiento mestizo (Gruzinski 2000), *middle ground* (White 1991), frontera (Quijada 1999, Roulet 2006), etnificación, etnogénesis, complejo fronterizo, dominación, resistencia (Boccara 2003, 2005). He revisado los alcances y límites de la aplicación de la noción de resistencia a los casos que aquí nos ocupan para dar cuenta de la realidad indígena y evaluar de qué manera aplicarla en cada caso.

CAPÍTULO III

Contactos entre indios y europeos al interior del territorio indígena.

La presencia de las misiones jesuíticas

Los grupos indígenas de Pampa y Patagonia entraron en contacto con misioneros, funcionarios y pobladores hispanocriollos y de otros países. Estas poblaciones se caracterizaron por su movilidad, la profusión de sus relaciones de intercambio, que vinculaban a distintas agrupaciones entre sí y con los españoles, y la capacidad de integrar elementos foráneos a sus sistemas sociales. Tuvieron encuentros tanto violentos como pacíficos, accedieron a nuevos bienes a cambio de los propios y, a medida que tenían lugar estas interacciones, fueron configurando una visión acerca de estos *otros*. Podemos encontrar manifestaciones acerca de esta visión tanto a través de las expresiones atribuidas a los indios, como a través de las acciones con que encararon la relación con los cristianos en las diversas situaciones de encuentro. Entre 1740 y 1753 los jesuitas lograron establecer tres misiones al sur de la frontera que marcaba el río Salado (ver Mapa 1) en el marco de una intensa serie de enfrentamientos, ataques y negociaciones entre españoles e indígenas (ver Tabla 1).



Mapa 1. Parajes y localidades mencionados en el capítulo III

A grandes rasgos, el sacerdote jesuita José Sánchez Labrador ([1772] 1936: 29 y 30) asocia cada una de las reducciones con determinadas poblaciones indígenas:

* la reducción de Nuestra Señora de la Concepción (1740-1753), ubicada al sur del río Salado, cerca de su desembocadura, estaba destinada a los indios que Sánchez Labrador identifica como *pampas* –diversas agrupaciones que habitaban las campañas y llanuras inmediatas a Buenos Aires siguiendo la disponibilidad de ganado vacuno;

* la reducción de Nuestra Señora del Pilar (1746-1751), ubicada más alejada de la frontera, hacia el sur, en la zona del *Volcan* (región serrana de la provincia de Buenos Aires de gran atractivo debido a su riqueza ganadera) cerca de la actual ciudad de Mar del Plata, fue fundada para los indios que Sánchez Labrador identifica como *peguenches* o *serranos* o *puelches* que habitaban desde las sierras hasta el río Negro (entre los caciques de estas agrupaciones el jesuita destaca al cacique Bravo Cacapol);

* la reducción de Nuestra Señora de los Desamparados (1750-1751), distante unas pocas leguas de la reducción del Pilar, fue conformada para “la nación más numerosa”, la de los indios que Sánchez Labrador identifica como *thuelchus* o *patagones* entre quienes el sacerdote jesuita distingue a los thuelchus de a caballo que habitaban en las cercanías de los ríos Negro y Colorado y a los thuelchus de a pie, al sur del río Negro hasta el estrecho de Magallanes.

Con respecto a la ubicación de estas misiones, a las características de la geografía y a las agrupaciones que habitaron esos territorios, los jesuitas Cardiel y Falkner recogieron información y la plasmaron en mapas sobre regiones desconocidas para los europeos de ese momento. Aún con sus inexactitudes y errores, como detalla Martínez Morán (1994), pueden brindarnos una idea acerca del lugar de emplazamiento de las misiones y los grupos indígenas que interactuaron con ellas, como podemos ver en el mapa elaborado por Falkner (Imágenes 1 y 2) –

información que también debe ser leída con los pertinentes recaudos metodológicos que señalamos en el capítulo anterior.

Reducción Jesuítica	Destinada a poblaciones identificadas como	Año de Fundación - Destrucción	Sacerdotes jesuitas asignados	Caciques intervinientes	
				en su Fundación	en su Destrucción
Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas	Pampas	1740-1753	-Manuel Querini y Matías Strobel - Jerónimo Rejón y Agustín Vilert - Juan Reus y Agustín Rodríguez	Lorenzo Manchado, José Acazuzo, Lorenzo Massiel, Pedro Milán, Yahatí (serrano)	Felipe Yahati (hermano del difunto José Yahati) Marique El gobierno de Buenos Aires ordenó su levantamiento.
Nuestra Señora del Pilar del <i>Volcan</i>	Puelches o peguenches y aucaes, serranos	1746-1751	Tomás Falkner, José Cardiel, Matías Strobel y Sebastián Garau	Marique y Chuyantuya Felipe Yahati Nahualpil	Bravo y aliados
Nuestra Señora de los Desamparados	Thuelchus o patagones	1750-1751	Lorenzo Balda	Chanal, Sacachu, Taychoco	Bravo y aliados

Tabla 1. Información sobre las Reducciones jesuíticas mencionadas.

Aparentemente, las reducciones estaban conformadas por las viviendas de los padres construidas con troncos de sauce recubiertos de barro, en cuyas cercanías se asentaban los toldos de los indios que permanecían allí por un tiempo, para luego, trasladarse tierra adentro. También dispusieron de ganado en corrales, unas pocas sementeras de sandías, zapallos, maíz y algunas casas para que habitaran los indios y de esta manera atraerlos a la vida sedentaria. Como veremos, las pretensiones de los padres de que los indios trabajaran en las construcciones de la misión solo fueron cumplidas a cambio de obtener algún beneficio. Los jesuitas también contaron con indios llevados desde las misiones guaraníicas para la realización de diversas tareas y con soldados enviados por el gobernador para procurar controlar a los indios. Según estima Néspolo (2007), la población en las reducciones podría haber variado entre las 200-300 y 600 personas, pudiendo llegar hasta un número de 1200-1600, según los movimientos de los indios. Comparativamente, la autora (Néspolo 2007) calcula que, en relación a la cantidad de pobladores, la villa de Luján y la reducción de la

Concepción se encontrarían equiparadas y señala la superioridad numérica de los indios frente a la cantidad de soldados asignados desde Buenos Aires.

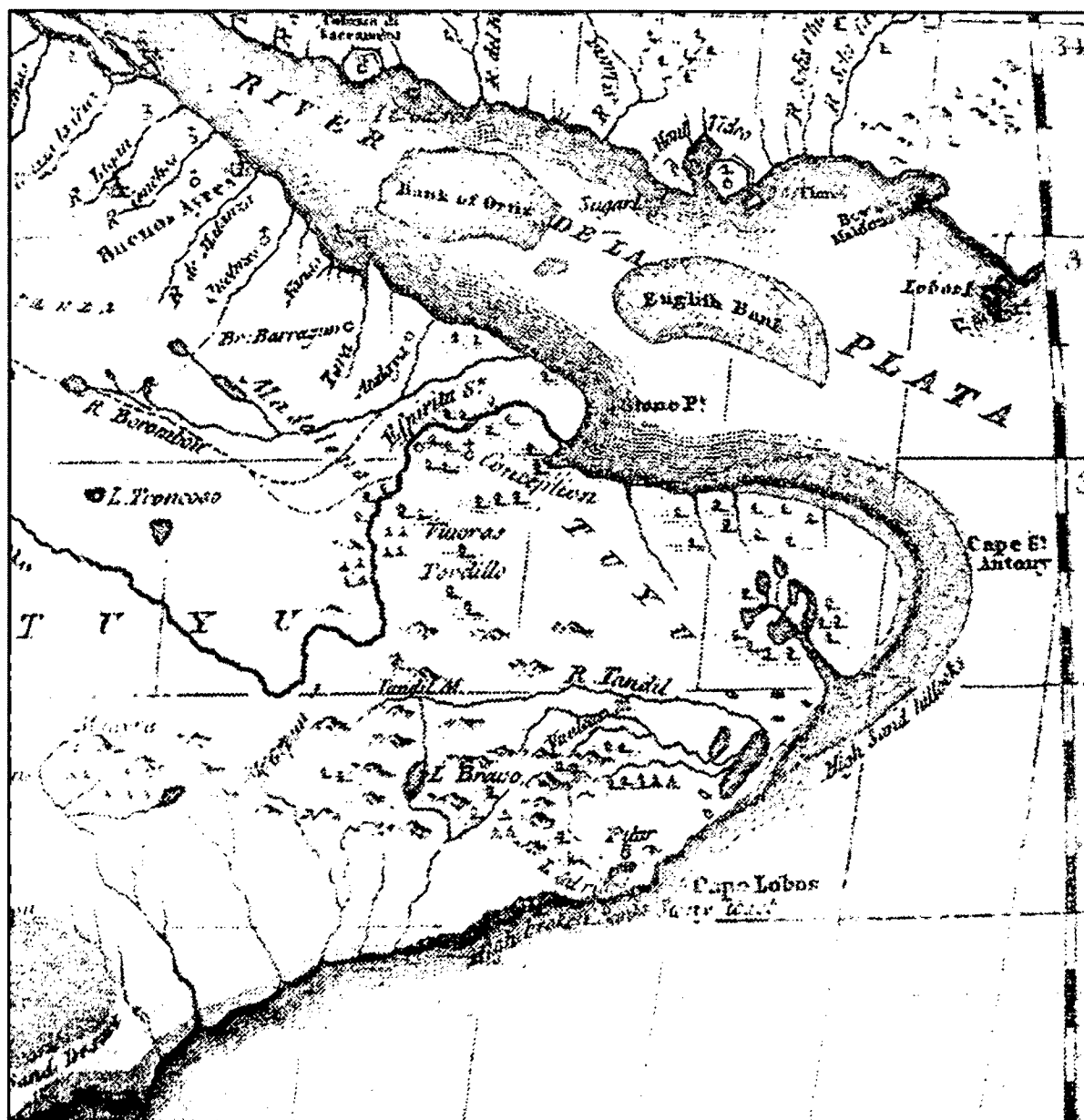


Imagen 1. Ubicación de las reducciones jesuíticas Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas y Nuestra Señora del Pilar del Volcan. Mapa de Falkner ([1774] 2003), fragmento.

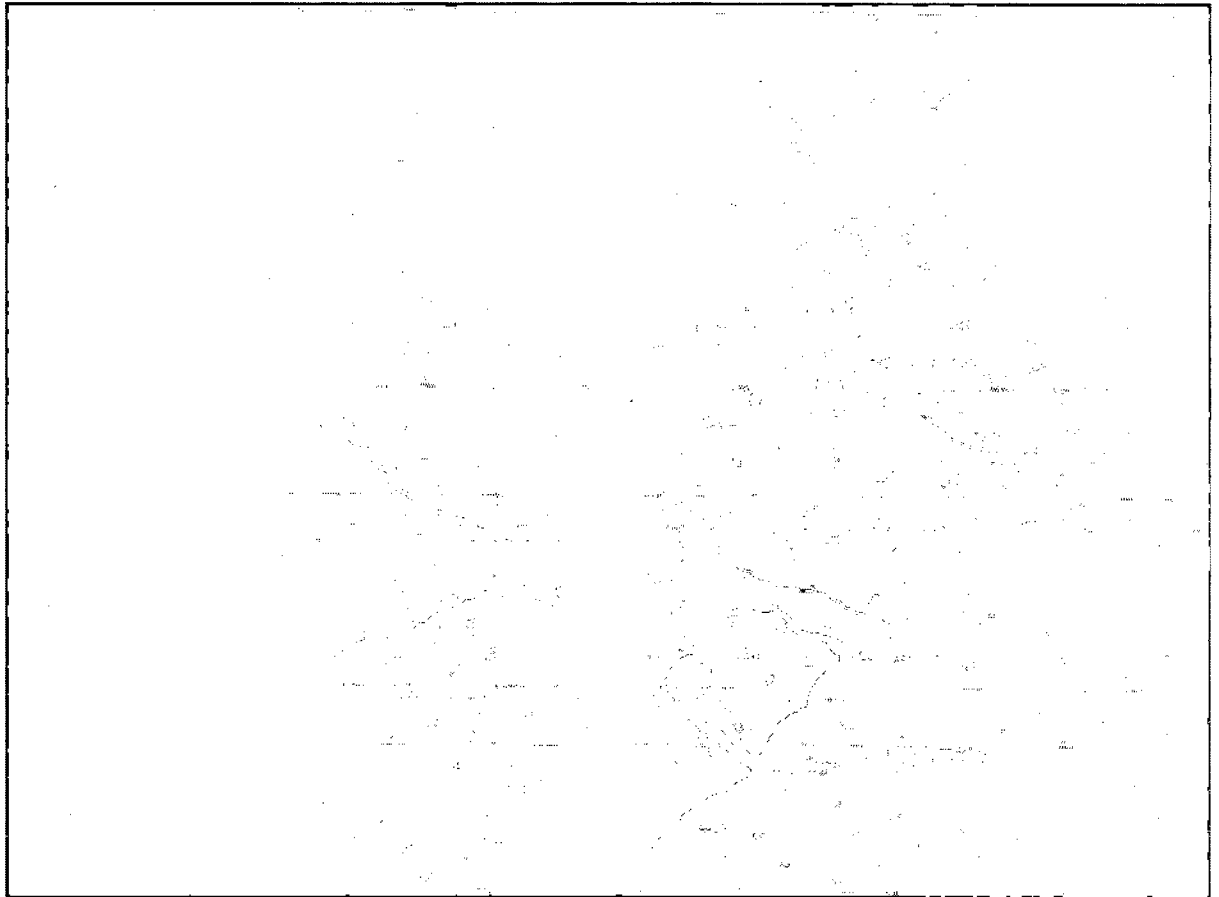


Imagen 2. Región de reducciones jesuíticas y cauce del río Negro. Mapa de Falkner ([1774] 2003), fragmento.

Desde el punto de vista del gobierno colonial, las misiones emplazadas más allá de la frontera operaron como pioneros puestos de avanzada ante la imposibilidad de otro tipo de ocupación efectiva, procurando al mismo tiempo actuar como flanco defensivo frente a las incursiones de los indios. Así, según el historiador jesuita Guillermo Furlong (1967: 28), desde Buenos Aires se esperaba que las misiones resultaran “como un antemural contra las malocas o malones de los salvajes”. Entre los indígenas podemos distinguir diferentes tipos de reacciones y posturas - desde la aceptación hasta el rechazo pasando por el interés y el recelo. Los indios habrían pedido la misión, se acercaban a ella, cumplían con las exigencias de los padres y adoptaban también nuevos elementos. Distintos intereses podían guiar el acercamiento al “pueblo”: obtener regalos, prestar servicios a cambio de una paga, comerciar y otros. También encontramos casos en que los pedidos de los religiosos eran ignorados, evadidos o rechazados, mientras que las misiones recibieron

amenazas y ataques. Sin embargo, resulta difícil establecer claras diferencias entre grupos que aceptaban y aquellos que rechazaban a los pueblos, dados los profusos vínculos entre ambos y el valor estratégico de las distintas posiciones. Los emplazamientos de los misioneros resultaron puntos de reunión, espacios para el comercio y obtener información y lugares donde se produjeron enfrentamientos así como tratos pacíficos, mientras que, a medida que tenían lugar las interacciones, se fueron conformando particulares modos de relación y determinadas visiones respecto del *otro*.

En torno a estas misiones se suscitaron frecuentes acercamientos, intercambios y enfrentamientos con los cristianos y también entre las agrupaciones indígenas entre sí. El análisis de estas situaciones me ha permitido indagar acerca del significado de estos hechos para los indios, sus motivos para participar de ellos y las opiniones manifestadas al respecto. El comercio y otros intercambios, los ataques y las negociaciones conformaban un circuito en el que se relacionaban los distintos grupos poniéndose en juego motivaciones y lógicas particulares y en donde la economía y la política aparecen íntimamente ligadas. En muchos de estos encuentros, los indios expresaban deseos de amistad y también denuncias acerca del actuar de los españoles. He analizado los posibles motivos que habrían llevado a los indios a acercarse a las misiones, cómo éstas habrían funcionado desde la perspectiva de las lógicas económica y socio-política indígenas, la cuestión de las estrategias puestas en práctica y los recursos a que apelaron los indios a la hora de acercarse a los padres y procurar obtener beneficios minimizando los perjuicios de esta relación.

El indagar acerca de estas interacciones me ha permitido identificar expresiones de los indios acerca de jesuitas y de españoles que conformarían una *visión indígena* acerca del *otro*. Desde esta perspectiva, la noción de *cristiano* aparece asociada a la idea de ser esclavo, ser obligado a trabajar, sometimiento y falta de libertad, como veremos. Con respecto a los españoles, las referencias suelen hacer mención a los malos tratos, si bien aquí debe evaluarse la intención de los jesuitas al realizar su crónica. El posicionamiento de los indios frente a la presencia de los misioneros

excede el hecho puntual en sí de la instalación de las reducciones y se inscribe en el complejo y más general proceso de relacionamiento con la sociedad hispanocriolla. Como plantea Nacuzzi (1998: 168), en esta serie de interacciones, la figura de los caciques resultó central. El análisis de su desempeño me ha permitido reflexionar acerca de las características del cacicazgo en Pampa y Norpatagonia a mediados del siglo XVIII –una institución dinámica que conjugaba aspectos tradicionales con la adopción de elementos novedosos y admitía la actuación de dos o más personas; entre ellas, he reflexionado particularmente acerca de la figura del jefe religioso o “hechicero”.

En distintas regiones del territorio indígena en el continente americano se instalaron misiones religiosas. Muchos de los fenómenos que se suscitaron con su instalación presentan similitudes y los análisis y reflexiones de los estudiosos de distintas latitudes han permitido profundizar la comprensión de los dinámicos procesos sociales, económicos y políticos que conformaron la realidad indígena en nuestra región. Así, me referiré a la misión jesuita “Nuestra Señora del Nahuel Huapi” que funcionó entre los años 1669 y 1717 en la Norpatagonia cordillerana y entre cuyos misioneros encontramos a los sacerdotes Mascardi y De la Laguna y a la experiencia misional ocurrida en la región chaqueña que contó con la instalación de varios pueblos que perduraron aún después de la disolución de la Compañía de Jesús en 1773 bajo la dirección de sacerdotes de otras órdenes. La comprensión de estos fenómenos se ha visto enriquecida con la comparación de procesos similares, si bien unas décadas posteriores, suscitados entre los pehuenches instalados a partir de 1780 en las cercanías del Fuerte de San Carlos en la frontera mendocina. Como ha estudiado Roulet (1999-2001, 2002), luego de sucesivos ataques y negociaciones entre las autoridades mendocinas y los principales caciques pehuenches, se firmaron tratados de paz a partir de 1780 que resultaron en la instalación de estas agrupaciones en las cercanías del Fuerte de San Carlos en tierras del Valle de Uco. Las interacciones entre los caciques y las figuras de autoridad del sector colonial, las

estrategias de acercamiento, los intercambios de favores, el mutuo recelo y las denuncias son tópicos que resulta interesante comparar para profundizar la comprensión en el análisis de nuestro caso de estudio.

El estudio de la cuestión de la visión indígena acerca de los cristianos que puede reconstruirse a partir de las interacciones suscitadas en torno al emplazamiento de tres misiones jesuíticas en territorio pampeano requiere que nos adentremos en la serie de hechos que llevaron a la fundación de estos “enclaves fronterizos”. Su comprensión resulta necesaria para situar las acciones y expresiones de los indios en relación a la presencia de las mismas en territorio indígena. Por otro lado, encontrar que algunos tipos de comportamiento se repiten en los distintos momentos, redimensiona los fenómenos analizados para un período acotado y permite comprenderlos en el marco de procesos mayores. Así, como sucedió con las misiones jesuíticas en otras regiones de América, la relación entablada entre grupos indígenas y religiosos en la región pampeana contó con una serie de experiencias previas que puede rastrearse desde la llegada de los primeros españoles al río de la Plata. Sobre estos hechos, Bechis ([2003] 2008) nos brinda un recorrido histórico que nos lleva desde los primeros años de la conquista española en la región del río de la Plata hasta el momento de la fundación de las misiones que aquí nos ocupan. Como refiere la autora, los primeros españoles se encontraron con una población indígena de una bajísima densidad poblacional de un componente étnico difícil de comprender, organizada en grupos de cazadores y recolectores, que alternaban los enfrentamientos y las alianzas entre ellos.

Con la segunda fundación de Buenos Aires en el año 1580, tuvieron lugar las primeras encomiendas y reducciones, también aparecieron las epidemias de viruela y no sorprende encontrar las primeras acciones de resistencia indígena, las deportaciones, las huidas y los ataques. Los trabajos de Bechis ([2003] 2008), Carlón (2006) e Iruetia (2007) se refieren a las reducciones del siglo XVII y, en relación con las acciones indígenas, mencionan tanto acercamientos como alejamientos, las

vinculaciones entre indios reducidos e indios de tierra adentro, la participación en el mercado interregional, las denuncias por malos tratos y las estrategias de relación. Con estas experiencias los indios irían ampliando su conocimiento acerca de los españoles, mientras éstos iban afianzando su ocupación del territorio.

Entre los levantamientos que protagonizaron los indios encomendados, Bechis ([2003] 2008: 87) se refiere una sublevación en 1659 a la que se sumaron algunos serranos libres de la zona del Tandil y de Sierra de la Ventana. La respuesta de los españoles consistió en una expedición al río Salado con orden de advertir a los serranos que no pasaran ese río y se retiraran al otro lado, “a sus tierras y no pasen a esta banda”. La autora (Bechis [2003] 2008: 87), señala que, según la información disponible, esta sería la primera definición del río Salado de Buenos Aires como límite formal. Casi un siglo después los jesuitas intentarían formar las primeras reducciones en torno a ese curso de agua que seguía siendo la separación entre una región más conocida y transitada y la extensa tierra de indios que estaba hacia el sur.

Los indios se acercaban a los asentamientos españoles, recibían regalos y negociaban con las autoridades. No se llegó a lograr un asentamiento definitivo, pues los movimientos de los indios desde y hacia las reducciones eran permanentes, mientras que los indios de tierra adentro y los reducidos estaban estrechamente vinculados. Las constantes quejas de los funcionarios y religiosos dejan ver que los imperativos de la vida reduccional estaban lejos de ser observados por los indios, tanto en lo relativo al “trabajo”, a pautas de habitación, vestimenta y alimentación, como a las obligaciones impuestas por la religión católica. La aceptación solo aparente y circunstancial de las normas estaría ligada a la obtención de algún beneficio. De esta manera, enfrentamientos y paces, negociaciones y la aceptación estratégica de oportunidades son tópicos que volveremos a encontrar en relación a las reducciones jesuíticas establecidas al otro lado del río Salado.

Acercamientos estratégicos y la fundación de la reducción de Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas

Frente a las iniciativas que apuntaban a controlar a las poblaciones indígenas con ataques, expediciones punitivas y castigos, Bechis ([2003] 2008) destaca la actuación del gobernador Robles (1674-1678) que posibilitaría una nueva manera de pensar –tanto para unos como para otros– las relaciones entre indígenas y españoles en ese momento de fines del siglo XVII. Se prohibieron los castigos y maltratos a los indios en las encomiendas y a éstos se les posibilitó el acceso a la justicia ordinaria para realizar denuncias. Además, Robles se puso al frente de una expedición que se internó unos 150 km hacia las pampas para atraer a los indios y como resultado logró organizar tres reducciones, que, sin embargo, no prosperaron. Entre los grupos que se acercaron a Buenos Aires estaban los serranos del río Limay-Negro con el cacique Bravo. Bechis ([2003] 2008: 88) observa que las guerras con otros indios y el atractivo del ganado vacuno también habrían sido un factor importante a la hora de aceptar la propuesta del lado español.

Luego del gobierno de Robles, algunos de los encomendados sobrevivientes junto con indios que habitaban las cercanías de Buenos Aires se convertirían en “indios-amigos” establecidos “adentro” del Salado, mientras no causasen desórdenes y debiendo vigilar la frontera. Esta posición no dejaría de causar resentimientos, tanto entre los indígenas libres como entre españoles. En cuanto al trato que recibieron los indios, Bechis ([2003] 2008: 91) subraya “la crueldad y la arbitrariedad” que caracterizaron las actuaciones entre 1677 y 1738 de unos “siniestros personajes” como el capitán José de Cabrera y Velasco, encomendero y maestre de campo en Río Cuarto, y Juan de San Martín (padre), maestre de campo en Buenos Aires. A este último lo reemplazó Juan Cabral de Melo (padre), quien a su vez fue sucedido por el hijo del primero, Juan de San Martín (hijo). Al respecto, Martínez Morán (1994: 149) destaca las “entradas de castigo” organizadas en 1635 por el gobernador Pedro Esteban Dávila, al mando del capitán Amador Baz Alpain, y

en 1680, por el gobernador José Garro, al mando de Juan de San Martín. Como plantea Bechis ([2003] 2008: 91), recién con el maestro de campo Juan Cabral de Melo (hijo) se inició una política de paz. En la serie de levantamientos, denuncias cruzadas, asaltos, deportaciones y asesinatos entre encomenderos y autoridades españolas y grupos indígenas que se sucedieron en el vasto territorio que abarcaban las pampas y las sierras desde Mendoza hasta Buenos Aires –acontecimientos que nuestra autora (Bechis [2003] 2008: 91) describe con minuciosidad y precisión-, personajes del sector colonial y caciques y sus indios tanto se ampararon en las leyes y pactos acordados como los torcieron e ignoraron según su conveniencia.

Siguiendo a Bechis ([2003] 2008: 98), en 1717 los caciques serranos Mayupilqui y Yati fueron convocados por el Cabildo de Buenos Aires, con quien habrían concertado un acuerdo. Mayupilqui recibiría el título de “guarda mayor nombrado para la defensa y custodia de esta campaña” y debía “celar estas campañas de toda extracción de ganado vacuno y sus matanzas de las ciudades circunvecinas”, informar sobre los movimientos de otros indios y podría establecerse en los ricos campos al norte del río Salado, quedando así protegidos de los ataques de sus enemigos. Esta situación, sin embargo, de un pequeño grupo de indios defendiendo una extensa frontera no podría mantenerse por mucho tiempo. La autora (Bechis [2003] 2008: 99) estima que los caciques podrían haber aceptado el ofrecimiento de establecerse en las cercanías de Buenos Aires por haberse visto empujados por los avances de los serranos del este de la actual provincia de Neuquén al mando del cacique Bravo Cacapol y de Calelián desde la región de la actual provincia de Córdoba. Desde principios del siglo XVIII, las pampas atrajeron a distintos grupos indígenas por su riqueza ganadera, mientras iban extendiéndose redes de intercambio que vinculaban a los distintos grupos entre sí y los asentamientos cercanos a la frontera con Buenos Aires parecen haber captado el interés de los indios por la protección que podían ofrecer frente a ataques de enemigos.

Esta serie de acuerdos y enfrentamientos y movimientos de los grupos formaría parte de las transformaciones en las configuraciones sociales, en la ocupación del

espacio y en la explotación y el acceso a los recursos y, lejos de ser un proceso armonioso, traería aparejados riesgos, choques y situaciones de conflicto. Esto puede verse en la seguidilla de ataques, contraataques y negociaciones que llevarían a la fundación de las misiones jesuíticas de la región pampeana de mediados del siglo XVIII protagonizados y padecidos por distintas agrupaciones indígenas y los españoles en las fronteras.

En 1734, durante un prolongado y severo período de sequía, hubo invasiones indígenas en San Luis y en Arrecifes provocando la reacción de Buenos Aires y con ella, una serie de ataques y contraofensivas entre indios y españoles (Bechis [2003] 2008: 101). Una partida española que perseguía a unos indios luego de un robo a una hacienda, encontró la agrupación de Mayupilqui cerca de la laguna de Lobos y, a pesar de “estar de paz” –según el acuerdo mencionado más arriba-, la atacaron y obligaron a retirarse “lejos” (Hux 2003: 101), fuera de la frontera de Buenos Aires en donde había habitado en los últimos años. Según el sacerdote jesuita Tomás Falkner ([1774] 2003: 176), a tal distancia de los campos de Buenos Aires corrían grave peligro de ser atacados por aquellos enemigos que se habían hecho “al defender los campos de los españoles contra los demás indios de su misma nación y de la de los Picunches”. Según estas referencias, la opción de Mayupilqui de instalarse “adentro” de la frontera del Salado, gozando de la protección de los españoles frente a sus enemigos a cambio de información y vigilancia de la campaña no resultaría una seguridad para el cacique. Pese a lo pactado, al recrudecerse los ataques y malones, Mayupilqui fue atacado por los españoles estando “de paz” y fue obligado a abandonar los campos al norte del río Salado, debiendo enfrentar, así, a sus enemigos, cuyo encono probablemente se habría profundizado a partir de su alianza con los españoles. Efectivamente, dos años después el cacique fue muerto.

Las invasiones continuaron y fueron atacadas estancias fronterizas, a lo que siguió una campaña de los españoles, que, al no poder dar con los “ladrones”, acometió contra los toldos “del viejo Calelián” provocando una gran matanza. El hijo del cacique, “el joven Calelián”, invadió la villa de Luján en la frontera. A esto siguió

la respuesta de los españoles que, al no poder alcanzar a Calelián, embistieron contra una partida de huilliches en la zona del Volcan y luego, en la cercanía del río Salado, contra Tolmichi-ya, cacique tehuel, sobrino de Cacapol que también estaba de paz y bajo la protección del gobernador Salcedo (Falkner [1774] 2003: 176-178). En este contexto, según observa Bechis ([2003] 2008: 101), el gobierno de Buenos Aires, preocupado por la reacción de los indios ya reducidos que temían “tanto a los españoles como a la ira de los indios libres”, decidió reunirlos “lo más lejos posible de las incursiones de blancos e indios” fundando al sur del río Salado cerca de su desembocadura la misión de Nuestra Señora de la Purísima Concepción.

Mientras tanto, el descontento seguía movilizándolo a los indios que ataron en forma simultánea las fronteras de Córdoba y Santa Fe para gran desconcierto de los españoles. El cacique Bravo Cacapol se puso al frente de unos 1000 hombres y arrasaron el pago fronterizo de Magdalena, llegando también a Luján, Arrecifes y la Matanza (Falkner [1774] 2003: 178-180). Según relata Furlong (1967), Bravo “odiaba a los españoles” y habría denunciado sus “atropellos contra los habitantes de las serranías”. En particular, la muerte de su sobrino habría motivado el malón que asoló el pago de Magdalena, a donde “[a]tacó por sorpresa, mató a doscientos habitantes, llevó cautivos a muchos, y envió el botín, esto es el ganado y los presos, a las serranías, bien custodiados” (Furlong 1967: 34-35). Sin pretender minimizar la situación crítica de violencia interétnica de ese momento ni poner en tela de juicio la veracidad de lo denunciado por Bravo, notamos cierto valor argumentativo y estratégico en estos enunciados. Este *odio* no dejaba de tener un aspecto provechoso para el cacique en tanto justificaba acciones que perjudicaban a los españoles y lo beneficiaban a él con la adquisición de ganado y cautivos.

Como mencionamos más arriba, acerca de “la crueldad y la arbitrariedad” en el trato que recibieron los indios, Bechis ([2003] 2008: 91) subraya este fue “el factor más significativo en la violencia interétnica que estalló en 1740 forzando la paz”. Siguiendo a Bechis ([2003] 2008: 102-105), el gobernador Salcedo nombró maestro de campo a Cristóbal Cabral de Melo (hijo), de una “concepción pacifista”,

destituyendo a Juan de San Martín (hijo) y ordenó que se buscara atraer a los indios “más por agasajos que por la fuerza de armas y que se guarden los pactos” y atenerse a las disposiciones reales. En 1741 Cabral de Melo junto con el sacerdote jesuita Strobel visitó a caciques de la agrupación liderada por Bravo en el Casuhati y cerca del río Negro. Por intermedio del cacique Francisco, el maestro de campo pudo reunirse con varios caciques parientes de Bravo para concertar las paces. También Calelián se habría avenido a celebrar las paces (Bechis [2003] 2008: 102-105). Bechis ([2003] 2008: 104) observa que, habiendo llegado al sur del río Colorado, los indios recibieron al gobernador y a sus hombres con una gran ceremonia de encuentro, que podría ser la primera ejecución de este tipo frente a españoles. Nos dedicaremos en el capítulo VII al análisis de estos rituales de bienvenida para el siglo XIX celebrados en un contexto de conflicto y encuentro.

Este acercamiento también es relatado por Falkner, que refiere que el joven cacique Bravo Cangapol aparentemente había reunido unos 4000 hombres “de las diferentes naciones” y, a pesar de la ventaja en cantidad de hombres, aceptaron la paz –aunque las invasiones a Buenos Aires no cesaron (Falkner [1774] 2003: 179-180). Acerca de cómo se llevaron a cabo las tratativas de paz, el jesuita Pedro Francisco Javier de Charlevoix ([1757] citado en Moncaut 1981: 58 y 63) menciona que una hermana de Bravo estaba reducida en la Concepción y fue enviada como *embajada* para “ajustar una paz sólida y duradera”. A continuación, Charlevoix refiere que Bravo “ganado por su hermana, prometía recibir los padres de la Compañía que quisiesen establecerse en sus montañas”. Resulta interesante contrastar el relato de Charlevoix con la versión que ofrece Furlong (1967: 35) acerca de estos episodios. Según el historiador jesuita, el cacique Cangapol quería acabar con el pueblo de la Concepción si no se le permitía tener “sus propios jefes para la distribución de víveres”. Si bien no es explicitado a qué se habría referido Bravo con el pedido de “jefes para la distribución víveres”, notamos lo que podría ser una acción del cacique destinada a ejercer presión para lograr aparentemente una mayor participación a través de sus caciques en el reparto de regalos, quizás, como

contrapartida del protagonismo que habrían ganado los padres de la misión al entregar bienes a los indios o, tal vez, para recibir él mayor cantidad de obsequios.

Por otro lado, Furlong (1967: 35) relata que el gobernador Domingo Ortiz de Rosas mandó al Padre Querini de la reducción de la Concepción que le envíe la hermana de Cangapol, detenida en el pueblo de la Concepción, junto con una guardia de 400 soldados para imponer las condiciones de paz. Así, los caciques se dirigieron a Buenos Aires donde los recibió el gobernador. Al tratar el tema de los cautivos, “no se opusieron en devolverlos, pero con la condición de que *se les restituyese las mujeres que les habían apresado durante la guerra, y que habían sido enviadas al pueblo Concepción*” (Furlong 1967: 35, el destacado es mío).

Si seguimos el relato de Furlong (1967) la perspectiva cambia. En vez de tratarse de negociaciones contando con la hermana del cacique Bravo como *intermediaria*, esta india junto con otras mujeres que estaban presas habría sido una *rehén*, resultando un factor de presión para obligar a los indígenas a aceptar las paces. Esta referencia al recurso de obligar a los indios a pactar la paz teniendo como *rehenes* a un grupo de mujeres indígenas parientes de un cacique importante capturadas por los españoles en los ataques y mantenidas presas, resulta similar a las negociaciones entre las autoridades mendocinas y los principales caciques, que resultaron en la instalación de agrupaciones pehuenches en las cercanías del Fuerte de San Carlos. Como describe Roulet (1999-2001: 204-205), en un ataque sorpresa a un asentamiento pehuenche, Amigorena tomó un centenar de prisioneros, entre los que estaban una nieta de un anciano cacique, la esposa principal e hijos de otro cacique importante y otras mujeres parientes de caciques. Contando con este “botín humano”, Amigorena obligó a los caciques a acercarse a pactar las paces e inició las negociaciones diplomáticas. Unos meses más tarde la esposa de uno de los caciques comenzó a actuar como *embajadora* entre las autoridades del Fuerte mendocino y los pehuenches, iniciando el acercamiento y las negociaciones.

La descripción del rol de *mediadora* ejercido por ciertas mujeres luego de haber sido apresadas por los españoles nos hace pensar en una continuidad –y no una oposición–

entre la condición de ser *capturada* por el *otro* y luego actuar como *intermediario* entre ambas sociedades⁴. No podré desarrollar aquí este tema y queda pendiente para futuras investigaciones indagar acerca de este fenómeno según el cual, luego de ser apresadas por los españoles, las mujeres actuaban como *embajadoras* que vincularon a los indígenas y al sector colonial.

Continuando con las negociaciones de las paces en las pampas, para su “final conclusión”, los principales caciques debían viajar a la reducción de la Concepción de los Pampas –encuentro que se realizó, en el que se concretaron las paces y sobre el cual hoy podemos leer una copia de las “Capitulaciones de las paces hechas entre los indios Pampas de la reducción de Nuestra Señora de la Concepción, y los Serranos, Aucas, y Pegüenches, que se han de publicar en presencia del cacique Bravo, 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”⁵. Más adelante nos referiremos a este tratado de paz.

Negociaciones entre caciques y autoridades coloniales

Como vimos, la fundación de la reducción de la Concepción estuvo precedida por una serie de ataques a Buenos Aires e incursiones españolas sobre distintas poblaciones indígenas que habrían llevado a los indios que habitaban las cercanías de Buenos Aires a aceptar la proposición del gobernador Salcedo de fundar una misión. Según el relato de Sánchez Labrador ([1772] 1936), luego de las invasiones a establecimientos de la frontera y los ataques a *tolderías*, caciques pampas habrían

⁴ Otro caso del siglo siguiente, que parece presentar similitudes con los referidos aquí es el de Luisa, esposa del cacique Cañuquir, mencionado por Bechis (2008 [2000]: 246, nota al pie 7). Ciertamente, alrededor de la década de 1830, Luisa fue capturada por el coronel Federico Rauch, cuatro años más tarde fue enviada por el gobernador Juan Manuel de Rosas de vuelta a las *tolderías* y desde allí volvería a entrevistarse con el gobernador como embajadora de los boroganos. Luego volvería a los *toldos* donde pasaría poco tiempo, para retornar a Buenos Aires a buscar a una hija suya, desde donde retornaría a tierra de los indios junto con un edecán de Rosas para llevar a cabo negociaciones de paz.

⁵ AGI, Colección Mata Linares: VIII, fs. 197-199, y LXVI, fs. 420-421, citado por Levaggi 2000: 107-108.

viajado a Buenos Aires a negociar con el gobernador, al que le pidieron que les permitiese habitar entre los españoles en las haciendas de campo como hasta allí lo habían hecho”. El gobernador, en cambio, les ofreció vivir en misión, dando origen así a la misión de la Concepción en 1740 (Sánchez Labrador [1772] 1936: 82-83, este mismo episodio también es relatado por Cardiel [1747a], Falkner [1774] 2003: 176-178 y Lozano [1735-1743], citado en Furlong 1938: 80). Luego de los mencionados ataques a Mayupilqui, según menciona Lozano ([1735-1743] f 374, citado en Moncaut 1981: 33), los pampas “puelches o carayhetes” quedaron preocupados de su suerte, pues “temían (por una parte) ser envueltos en la misma desgracia, y (por otra parte) no podían escaparse, teniendo a sus espaldas a sus acérrimos enemigos, los pampas serranos”. Acerca de una de las parcialidades de los pampas que vivía cerca de Buenos Aires, Lozano describe que también se llamaba puelches, “con el apodo de carayhet, lo que significa: puelches, amigos de los españoles” (Lozano [1735-1743]: f 371, citado en Moncaut 1981: 26). Según vimos, esta amistad con españoles generaría recelo entre los grupos indígenas de tierra adentro y se suscitarían situaciones de peligro para la propia subsistencia, como vimos en el caso de Mayupilqui.

Los relatos de los jesuitas refieren la “buena voluntad” y la “alegría” con que los indios aceptaron la propuesta de establecerse en una misión. Resulta dudoso que en una situación crítica los indígenas tuvieran tal actitud, cuando, además, primeramente habían propuesto permanecer entre los españoles, a lo que el gobernador habría contestado proponiendo la creación de un pueblo y “si querían andar, como hasta este tiempo, dispersos, que no contasen con su amistad, pues antes bien los perseguiría a sangre y fuego” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 83). En cambio, estas expresiones parecen cobrar sentido si las pensamos como parte de un relato destinado a realzar la labor de los jesuitas y destacar la aceptación que tenían entre los indios. Notamos la actuación de los caciques presentándose ante el gobernador con un pedido concreto para lograr resguardo ante el peligro de ataques tanto de españoles como de otros grupos indígenas. Aparentemente, por la situación grave de ese momento, aceptaron la alternativa planteada por el gobernador que los

dejaba fuera de la campaña que solicitaban habitar, como lo venían haciendo hasta ese momento. Como observan Bechis ([2003] 2008: 101) y Nacuzzi (2006), el gobernador habría decidido la instalación de una reducción para estos indios sin dar otra opción a los interesados. Según el informe de Lozano, los “pampas puelches o carayhetes” habrían “rogado” al gobernador y luego al comandante de frontera por la “antigua paz y amistad” (Lozano [1735-1743], citado en Moncaut 1981: 33). Al respecto, Martini (1998: 389) señala que la misión se fundó como única opción entre el temor a los españoles y el temor a los enemigos que los pampas tenían en las sierras. Néspolo (2004: 253-254) menciona “el escaso abanico de posibilidades que pudieron ocupar los grupos indígenas en la jurisdicción de Buenos Aires”, también Nofri (2001a, 2003) ha identificado a las reducciones con una “estrategia de permanencia” indígena en situaciones críticas.

Esta opción como la “única” o la escasez de posibilidades reflejaría la situación en que se encontraban los indios en los alrededores de Buenos Aires en una coyuntura, como hemos mencionado, de una severa sequía y de sucesivos ataques entre indios y españoles, ya que grupos más alejados pudieron contar con otras posibilidades. Como plantea Nacuzzi (2006), “solicitar una reducción podía ser una de las tantas estrategias indígenas ante estas nuevas situaciones que les imponía el contacto con los europeos”. En este sentido, la autora propone “matizar la cuestión de que los grupos solicitaban la paz para poder sobrevivir, considerando las opciones a las que accedían en una reducción”, como la obtención de raciones, las actividades económicas e intercambios o el acceso a información, manteniendo la explotación de sus recursos tradicionales (Nacuzzi 2006).

Para algunos grupos en determinados momentos los acuerdos con los españoles serían la opción más viable, ya que la posibilidad de acceso a los recursos no sería la misma para todos los grupos, debiéndose contemplar cada caso. Así, para los “pampas que habitaban en las haciendas fronterizas” una forma de acceder a recursos estaría ligada a su amistad y convivencia con los españoles, mientras que también podemos considerar sus vínculos e intercambios con indios de tierra adentro y las propias

excursiones para la obtención de ganado, por ejemplo. Sin embargo, estas dos últimas opciones no resultaron las más ventajosas para algunos de ellos en un momento de crisis.

La frase de Sánchez Labrador citada arriba, “habitar entre los españoles en las haciendas de campo *como hasta allí lo habían hecho*” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 83, el destacado es mío) indicaría que esta opción había sido adoptada hacía ya bastante tiempo, tal vez limitando la posibilidad de acceder a recursos independientemente de los españoles y abastecerse para la subsistencia. Por otro lado, según observa Néspolo (2007), muchos de estos indígenas solían visitar Luján y Buenos Aires para proveerse de bienes como tabaco, yerba y aguardiente. También deberíamos considerar la posibilidad de que las estancias fronterizas estuvieran ocupando territorios que habitaban estos grupos antes de la llegada de los españoles. El jesuita menciona que los pampas habitaban las cercanías de los poblados españoles atraídos por el abundante ganado y el socorro que podían obtener en tiempos de escasez y hambre (Sánchez Labrador [1772] 1936: 29-30). Esta “amistad” con los españoles tenía también sus implicancias, beneficios y pérdidas, suscitando la instalación de emplazamientos coloniales distinto tipo de reacciones desde la aceptación hasta el rechazo pasando por un amplio abanico de variantes, como veremos.

En relación al inicio de las misiones en la zona del lago Nahuel Huapi, también parecen haber estado presentes los conflictos interétnicos y los perjuicios causados por el alcohol. Así, Nicoletti (2004) describe el contexto desfavorable para los indios al iniciarse las misiones por las malocas de los españoles y la venta de alcohol. La misión jesuita “Nuestra Señora del Nahuel Huapi” que funcionó entre los años 1669 y 1717 fue parte del proyecto misionero desplegado por la Compañía de Jesús en la Araucanía chilena que ya contaba con un conjunto de establecimientos repartidos en un triángulo que iba desde Valdivia -el centro más importante- hasta la isla de Chiloé y hacia el lago Nahuel Huapi. Estas misiones también estarían vinculadas a la búsqueda de espacios estratégicos por parte de la Iglesia y de la Corona española

orientados a conquistar el territorio y a los indios. Estos grupos indígenas fueron identificados con los nombres de “puelches y poyas” (Nicoletti 2004: 99-100).

Con respecto a la población indígena, Nicoletti (2004: 107 y 108) observa que los misioneros identificaron “aunque parcialmente y sin mayores precisiones grupos, caciques y diferencias lingüísticas”, predominando los rótulos de “poyas” y “puelches”. El nombre “puelches” –“gente del este”- que figura en las fuentes procedentes del Reino de Chile se refiere de manera general a los habitantes del lado oriental de la cordillera de los Andes. Los “puelches y poyas” parecerían conformar un binomio entre dos agrupaciones separadas entre sí por “un odio irreconciliable de una nación a otra”, aunque aparecen reunidos en “fiestas y juntas”. También son mencionadas agrupaciones “muy lejanas”, cercanas a Buenos Aires, y, otros indios “aucáes y pehuenches”, enemigos de los “puelches y poyas” que efectuaban malocas en la región del Nahuel Huapi. De esta manera, la autora (Nicoletti 2004: 103 y 108-109) distingue algunas de las agrupaciones que habrían conformado el mapa social de la región para esa época y señala que entre ellas tenían lugar intercambios y relaciones entre las comunidades, así como también enfrentamientos y ataques. En relación a la misión, a cambio de aceptar recibir el bautismo y jurar fidelidad y obediencia al Rey de España los indios obtenían la promesa de protección contra sus enemigos. Notamos aquí también que la “aceptación de la fe” venía acompañada de beneficios, agasajos y obsequios. No obstante, la misión también fue rechazada y destruida y, en este caso, fueron asesinados los padres.

Los relatos de los jesuitas distinguen algunos factores que habrían afectado la vida en las tolderías llevando a un acercamiento a los emplazamientos europeos. Entre las “novedades” traídas por los españoles que perjudicaron a los indios, los jesuitas mencionan los efectos devastadores de la *viruela* en las poblaciones. Así, Falkner señala que esta enfermedad “es un flagelo que ha desolado pueblos enteros” ([1774] 2003: 169) y Sánchez Labrador menciona que “a modo de mal epidémico y pestilencial hace estrago en estos indios australes” causando “indecible horror”.

Según observa el jesuita, los indios también identificarían a esta afección con la llegada de los españoles llamándole “enfermedad y mal de los españoles”, pues “según su tradición, acaso no mal fundada, no conocieron las viruelas, sino después que arribaron los españoles a la América” ([1772] 1936: 59). También entre los pehuenches instalados a partir de 1780 en la frontera mendocina encontramos referencias al impacto causado por enfermedades introducidas por los cristianos, que confrontarían los indios a una realidad “desconocida y aterradora, ante la cual su medicina era ineficaz”. Los pehuenches tenían claro que estas plagas, que trastornaron la vida social de los grupos indígenas, tenían su origen en la población hispano-criolla y también sospechaban que su difusión algunas veces podía haber sido intencional (Roulet 1999-2001: 228-229).

Otros fenómenos de grave impacto demográfico a los que hacen referencia los religiosos son “las continuas *guerras* con los españoles de Chile, Mendoza, Córdoba y Buenos Aires, y también a las de ellos entre sí” (Falkner [1774] 2003: 169). Los relatos de los jesuitas hacen referencia a rumores, amenazas y alternados ataques entre grupos indígenas entre sí y con los españoles. Así, por ejemplo, según un informe al rey del jesuita Provincial Nusdorfer, los pampas de la reducción “conservan entre sí, según sus parcialidades, muchas enemistades y odios que cuando están bebidos prorrumpen en pendencias y muertes”, como habría sucedido en el año anterior en que “por esta causa quedaron tres muertos de la una parcialidad y casi todos heridos de la otra” (Nusdorfer [1745: Doc. 4, pag. 5]).

Sin embargo, según observa Falkner, “lo que más los ha aniquilado es el aguardiente que compran a los españoles, y el *pulcu* o *chicha* que ellos se proporcionan” ([1774] 2003: 169). La presencia de *aguardiente* entre los indios es referida en numerosas fuentes. Sin embargo, debemos notar que el significado otorgado al consumo de alcohol era diferente entre los jesuitas y los indios. Mientras los religiosos se quejaban por las muertes que causaban las peleas originadas a partir de la exaltación que provocaba el licor y las dificultades para controlar a los indios en ese estado, podríamos pensar que, para los indios, el estado de éxtasis y los

enfrentamientos intergrupales podrían estar relacionados con celebraciones rituales y con lógicas de relacionamiento que los conquistadores no comprendían y en las cuales el alcohol era un elemento más. También debemos considerar que, si bien las fuentes suelen referirse a las borracheras y señalar como desastrosos a los efectos que producía el aguardiente, éste les era entregado mezclado con agua, por lo que podemos pensar que la graduación alcohólica sería muy baja. Por otro lado, también debemos examinar las referencias a este problema desde otra perspectiva. Falkner especifica que el aguardiente era comprado a los españoles; la acción de los pulperos interesados solo en vender el alcohol y hacer su negocio sin preocuparse por las consecuencias funestas para los indios había sido denunciada constantemente por los jesuitas. Más allá de la veracidad de estos hechos, para los sacerdotes, las denuncias sobre borracheras, que además estaban instigadas por los “malos españoles”, permitían explicar los pocos resultados obtenidos por su labor y eran un argumento más en su enfrentamiento con los españoles de Buenos Aires⁶. Por último, siguiendo a Earle (2008), la idea del “indio borracho”, presente en toda América, también reflejaría la percepción de los blancos enmarcada en su proyecto de conquista y colonización. Estas observaciones parecen mostrar que el análisis de la cuestión del consumo de alcohol entre los indios abarca un complejo fenómeno en cuyo análisis diferenciamos distintas lógicas sociales, pautas culturales e intereses. En este sentido, esta cuestión merecería un estudio más detallado que aquí solo he podido presentar.

En cuanto a las negociaciones entre indios y autoridades españolas y los acercamientos a los pueblos, numerosas citas muestran a los indios *pidiendo misión*. Para aclarar el uso de esta expresión han resultado valiosas las observaciones realizadas en relación a la frase “dar la paz”. Así, Levaggi (2000: 26) advierte acerca de la dificultad para interpretar correctamente las expresiones “dieron la paz” o

⁶ Acerca de las suspicacias entre los habitantes de Buenos Aires y los jesuitas, Crivelli (2004: 317) menciona que “los vecinos tenían a las pampas por tierras relengas que había que limpiar de enemigos” y sostenían que “los indios simulaban reducirse para espiar la frontera y facilitar las invasiones”. Por su parte, los comerciantes “alegaban perjuicios porque los misioneros procuraban apartar a los catecúmenos de las bebidas alcohólicas y de otras tentaciones del mundo”. Además, posiblemente se temiera que “la Compañía adquiriera en las pampas propiedades y poder comparables a los que tenía en la provincia jesuítica del Paraguay”.

“vinieron de paz”, sus implicancias según el derecho castellano y el significado que tendría para los indios. Por otro lado, en cuanto a esta expresión, Lázaro Avila (1999: 667) señala que comenzar los tratados refiriendo que los indígenas “solicitan la paz” sería un buen “efecto propagandístico” para los españoles. Por otro lado, Nacuzzi (2006), refiriéndose al tratado de 1742, observa que esta expresión remitía a situaciones conflictivas, ataques de los indígenas y expediciones punitivas de los hispanocriollos que buscaban “forzar un acuerdo de paz” y establecer una relación asimétrica. Sin embargo, ambas partes tenían sus intereses. Los hispanocriollos buscaban asentar a los grupos indígenas en determinados parajes y conseguir el canje de cautivos, mientras que los indios, procuraban activar los intercambios para obtener bienes europeos y ganado.

También podríamos pensar que los indios -a estas alturas, avezados negociadores- conocían y utilizaban las palabras que sabían que abrirían el diálogo y posibilitarían un acuerdo. Sobre estas expresiones, resulta un interesante aporte el análisis que realiza Roulet (2004), acerca de las actas oficiales de un parlamento de 1787 celebrado entre los pehuenches asentados en torno al fuerte de San Carlos en la frontera mendocina y el comandante Amigorena. Ciertamente, la autora observa que el relato de los hechos está “adaptado” al marco de las concepciones europeas y busca realzar la importancia del desempeño de Amigorena, poniendo énfasis en los logros obtenidos y ocultando las concesiones otorgadas. Roulet (2004) destaca el “carácter parcial e incompleto de este tipo de fuentes” que reflejan la perspectiva española. En cambio, “desde la perspectiva pehuenche, son generalmente los hispano-criollos quienes solicitan la paz y ellos quienes magnánimamente la conceden”, según plantea Roulet (2004). Como veremos, en el caso del tratado de 1742, si bien no se especifica quién solicitó la paz, para los españoles era una necesidad imperiosa dada la grave situación generada por la serie de sangrientos enfrentamientos, la necesidad de defenderse de los malones y la falta de recursos.

Sobre estas paces, Levaggi destaca que el procurador general de Buenos Aires, Antonio Félix de Saravia, en una reunión capitular del 22/10/1742 habría señalado

“la conveniencia de aceptarlas con las condiciones que fuesen necesarias” (Acuerdos del extinguido Cabildo de Buenos Aires II: VIII, p. 359, citado en Levaggi 2000: 107). El jesuita Falkner ([1774] 2003: 180) denunció la “ignominia de tales condiciones”, que fueron establecidas por temor, e incluían “entregar todos los indios cautivos sin recompensa alguna” –condiciones que nos estarían hablando de la necesidad de los españoles por lograr las paces, aunque en el tono crítico del misionero también debemos distinguir el propio recelo hacia los españoles.

Las observaciones acerca de la utilización de frases en los relatos de españoles y europeos del tipo “vinieron de paz” o “solicitaron reducción”, nos hacen reflexionar acerca de ellas como punto de partida para analizar las estrategias puestas en juego tanto del lado indígena como del español, que posibilitaron los acercamientos, intercambios y la celebración de tratados. Tenemos en cuenta que el registro escrito no necesariamente refleja en forma cabal la realidad de lo pactado (Roulet 2004), a lo que debemos agregar que ninguna de las dos partes se sentiría “de hecho” en la obligación de observar todos los puntos acordados, dada la imposibilidad de controlar este cumplimiento (Nacuzzi 2006).

La celebración del Tratado de 1742

Con respecto al mencionado tratado de 1742, Nacuzzi (2006) afirma que de la lectura del estudio de Levaggi surge que se habrían celebrado dos tratados en 1742, de los que solo uno quedó registrado por escrito⁷, presumiblemente luego de estos “acuerdos previos”. Los españoles buscaban una manera de controlar el territorio asignando a Bravo la zona de “todas las sierras” y obligándolo, con el apoyo de las autoridades españolas, a vigilar y regular los movimientos de los indios en relación con las misiones y hacia Buenos Aires y a aceptar la prédica de los jesuitas entre su

⁷ Como mencionamos, se trata de las “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”.

gente. Establecía para el cacique tanto la obligación como la facultad y el poder de controlar los movimientos de los indios hacia Buenos Aires, como evitar que huyeran de la reducción o realizaran ataques. Bechis ([2003] 2008: 108) destaca de este tratado la mención a una “feria de ponchos” y su importancia en relación a los circuitos de intercambio.

Acerca del espacio que habitaba el cacique Bravo, Bechis ([2003] 2008: 99) señala que para 1730 Cacapol, cuyos territorios se expandían por las márgenes del río Negro, estaba instalado en la región interserrana entre el Casuhati y Tandil. Al respecto, Crivelli (1994) detalla que el cacique provenía de la cuenca del río Limay medio y se establecía con frecuencia, aunque tal vez no regularmente, en la rica zona de la sierra de la Ventana, donde había mucha caza y cuyos cerros y arroyos bordeados de sauces proporcionaban encerraderos para las tropillas de ganado. Por su parte, Arias (2005) identifica el mismo territorio para este cacique y describe rastrilladas que comunicarían a las zonas más importantes de esta región entre sí. El territorio que se le asigna a Bravo, la zona de las sierras, y la región norcordillerana reconocida como propia del cacique parecen tener una vinculación territorial que también ha sido notada por Nacuzzi (1998: 133) en relación al cacique Negro unas décadas más tarde.

En cuanto a lo pactado en el tratado, Nacuzzi (2006) observa, evaluando las ventajas y desventajas que implicaban para cada uno de los grupos, un cierto equilibrio entre las partes y, además, la imposibilidad de que la mayoría de los “capítulos” se cumpliera tajantemente. Para esto, los indios contaban con una gran “capacidad de movilizarse para obtener bienes, guerrear, atacar” y los españoles no podían controlar el cumplimiento de estos puntos. Finalmente, la cuestión de ser reconocidos como súbditos del rey de España no habría tenido mayor trascendencia entre los indios a quienes “las cuestiones del estado español y su derecho de gentes les resultaban ajenos” (Nacuzzi 2006: 439). Como observa Bechis [2003] 2008: 110), los hechos que siguieron a la celebración del tratado comprobaron que éste no podía sostenerse.

Este documento nos muestra a Bravo acordando con los españoles acerca de cuestiones fundamentales como el tema del territorio y el acceso al ganado. Se trataría de definiciones estratégicas acerca de temas cruciales que lo beneficiaban aún frente a otros indios y le permitirían afianzar una posición de privilegio y controlar el acceso a ese recurso, pues, según Falkner, Bravo estaba en paz con los españoles solo por el interés por las cacerías y habría controlado el territorio de esta manera:

no permite que las otras tribus bajen más acá del Luján, porque así aseguran la frontera del sur. Es por esto que sus caciques y aliados, en los meses de julio, agosto y septiembre, disponen su corridas de tal modo que les sea posible observar los movimientos de su enemigos, a quienes no pocas veces atacan y deshacen (Falkner [1774] 2003: 176).

En cuanto al interés de Bravo y las dimensiones que podía abarcar el circuito de intercambios de que participaba, Crivelli (2004: 319) señala que el cacique podría haber estado vinculado con “el sistema que proveía de ganado bonaerense, manso o cimarrón, a los mercados chilenos”.

En la realización de este tratado aparecen indígenas, españoles y misioneros en una instancia de encuentro y negociación en la que entrarían en juego distintas preocupaciones e intereses. Con respecto a los indios, Nacuzzi (2006) observa que el tratado resultaría “una estrategia más” para acceder a “nuevos y codiciados bienes - como el ganado-”, tratar con los blancos y tener conocimiento de cuestiones clave como sus poblaciones, sus movimientos, la política y su lengua. Así, la autora valora el tratado desde otra perspectiva en relación a lo formulado por otros autores como Briones y Carrasco que distinguen “una relación asimétrica” (2000: 39), Levaggi que identifica una “situación de vasallaje” respecto de los españoles (2000: 108) y Néspolo que describe “alianzas desiguales”, si bien esta autora plantea que el aspecto comercial implicado en los tratados habría contribuido a “considerar a los grupos indígenas en pie de igualdad” otorgándoles “mayores dimensiones sociopolíticas” (2004: 263 y 264).

Ahora bien, aún cuando el Tratado de 1742 expresaba intenciones y formalidades que difícilmente se realizarían, Nacuzzi (2006) evalúa que su lectura puede revelar algunos aspectos de la realidad indígena, como la preeminencia de la posición de Bravo –más allá de que los españoles promovieran tratar con “uno de los caciques principales”- y el hecho de que el propio tratado podía convertirse en un elemento de poder para el cacique a través de las prerrogativas y atribuciones respecto de otros indios. También Néspolo menciona la preferencia de los españoles por tratar con un “interlocutor válido” y las cualidades de negociador y mediador que caracterizarían a Bravo (2004: 259). Entre los puntos que habrían significado un avance para los españoles, Bechis y Nacuzzi mencionan el permiso a los padres jesuitas para predicar el Evangelio entre los indios de Bravo y la actitud favorable que debían guardar hacia los misioneros. Aún cuando este aspecto también escapaba al control de la corona parece haber constituido un primer paso que llevaría cuatro años más tarde a la fundación de la reducción de Nuestra Señora del Pilar (1746) en la zona de las sierras (Nacuzzi 2006) y puede ser interpretado como una de las sutiles formas en que se expresaban los poderes hegemónicos (Bechis [2003] 2008: 110). En estos cuatro años, tuvieron lugar numerosas tratativas que precedieron a la fundación del Pilar. Así, por ejemplo, los padres aprovechaban que “muchos indios puelches y aucaes o muluches” realizaban intercambios con los indios reducidos de la Concepción. En sus visitas les habrían propuesto fundarles otro pueblo en la serranía del Volcan, obteniendo empero como respuesta “un *seco veremos* en las bocas de los caciques puelches” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 97, destacado en el original). Esta respuesta de los indios, indirectamente mencionada, revelaría que los caciques ante la propuesta de fundar una reducción habrían respondido simplemente “veremos”, es decir, ni una abierta aceptación ni una tajante negativa, lo cual mantenía las puertas abiertas para los acercamientos y negociaciones sin realizar mayores concesiones. Este tipo de estrategia parece presentarse con frecuencia entre las acciones de los indios: no rechazar directamente a los blancos ni brindar contundentes certezas.

Indios y misiones: otro espacio para el encuentro

Una vez establecidas, las reducciones podían resultar atractivas para los indios dados ciertos beneficios que proporcionaban. Como hemos señalado anteriormente (Irurtia 2007, Néspolo 2007), las misiones resultarían una opción para establecerse en situaciones críticas, una vía que permitía la comunicación con los españoles de Buenos Aires y los puestos fronterizos y un centro donde negociar, obtener información y concretar intercambios, tanto con los jesuitas como entre grupos indígenas entre sí. Estas acciones fueron parte de una serie de estrategias políticas y económicas en un contexto que combinaba la permanente tensión y conflictos entre los grupos indígenas y la sociedad colonial, con la necesidad de acceder a bienes estimados –coyuntura que Néspolo (2007) describe con el “binomio *Resistencia y Complementariedad*”. En este sentido, la autora (Néspolo 2007) identifica a las misiones como “una estrategia hispano-criolla [que] se re-significa en una estrategia indígena”.

Entre los recursos que podrían proporcionar en medio de continuos ataques y contraataques entre grupos indígenas y poblaciones de la frontera, una oportunidad de provecho podían ofrecer en su posición de *mediadoras*. Al respecto, aclaramos que, mientras en los estudios sobre el tema suelen aparecer como *intermediarios* los caciques, los ladinos y las mujeres, coincidimos con Crivelli (2004: 318) en que “los religiosos cumplieron un papel mediador (claro que no imparcial) entre el estado colonial y las sociedades autóctonas”. Este podría ser el caso de la celebración de las paces entre españoles e indios de la sierra en 1741, si bien sabemos que la importancia de la intervención de los misioneros es puesta en el centro de la escena por la intención del cronista jesuita de magnificar la labor de los religiosos. Luego de la instalación de la primera de las misiones en 1740, continuaron los ataques de indios y las expediciones punitivas suscitando la mencionada entrada por parte de los españoles en 1741 y nuevas negociaciones de paz. La campaña hasta sierra de la Ventana, según Sánchez Labrador, logró la celebración de las paces gracias a las

negociaciones del jesuita Matías Strobel. Así, Sánchez Labrador puso en boca de “un cacique de los más respetados” este discurso:

Por respeto y veneración de este padre de la Compañía únicamente se determinan mis paisanos a entablar la paz con los españoles; y la razón, en que fundamos nuestra estimación es porque nos consta que estos padres nos quieren de corazón, nos tratan con amor, nos regalan y miran con cariño: pero no así vosotros españoles de quienes hemos recibido muchos agravios en todos tiempos; y si bien nos buscáis, es por vuestro interés, que se endereza solo a sacarnos los ponchos, que os vendemos. Mas estos padres nos quieren y estiman sin engaño, ni interés (Sánchez Labrador [1772] 1936: 95-96).

La figura de los *bondadosos* jesuitas como intermediarios posibilitando la paz debe ser interpretada considerando los diversos intereses puestos en juego en este encuentro: para los indios podía posibilitar un acercamiento que era buscado, pero en el que también se apreciaban los resguardos; para los españoles constituía la manera de adentrarse pacíficamente en territorio indígena. Por cierto, se trataba de una opción más que facilitaba las interacciones que también se llevaban a cabo por otras vías, como por ejemplo, el comercio de ponchos y otros bienes llevado a cabo en la villa de Luján. Sin embargo, debemos ser cautelosos con la intención del jesuita que se encarga de enfatizar la mala y contraproducente conducta de los españoles frente a la caritativa y adecuada postura de los padres de la Compañía. El tono de denuncia de estas palabras parece reflejar antes las tensiones entre los jesuitas y los españoles de Buenos Aires que una preocupación de los indios que también estaban interesados en los intercambios comerciales.

Con respecto a este tipo de expresiones atribuidas a los indios, son esclarecedoras las observaciones que realiza Roulet (2004) sobre una situación similar. Resulta llamativo encontrar casi las mismas palabras en boca del cacique pehuenche Carilef acerca de los españoles del fuerte de San Carlos, en un parlamento celebrado en 1794 junto con caciques huilliches para discutir una propuesta de paces entre ambas agrupaciones enfrentadas. Según el diario de Amigorena, el cacique se

habría referido al “amor, cariño y cuidado que estaba recibiendo de los españoles, entre quienes vivía seguramente confiado”. El minucioso análisis de Roulet (2004) sobre las condiciones en que se celebró el parlamento, las valoraciones de los indios y los intereses de Amigorena revela que es “indudable que el mensaje atribuido a Carilef estaba dirigido a las autoridades españolas [...] y sumaban una considerable dosis de prestigio al Comandante de Frontera [Amigorena]” (Roulet 2004: 342).

Otros momentos en que las reducciones podrían representar una opción beneficiosa para los indios, podrían ser al tener que enfrentar situaciones críticas, como vimos en relación a la fundación de la reducción de la Concepción. También en otros episodios los indios habrían solicitado poder vivir en la misión frente a situaciones conflictivas y la posibilidad de solucionarlas. Así, por ejemplo, al caer preso de los españoles el cacique Felipe Yahati y ser sentenciado a muerte, los caciques hermanos Marique y Chuyantuya junto con tres hermanos del cacique preso se acercaron “repetidas veces con mucha sumisión a los padres misioneros del Volcan: hacían mil protestas de querer vivir y morir en la reducción y dejar sus hechiceros y su mala vida pasada, *si los padres impetraban la vida y libertad del cacique Felipe*” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 102, el destacado es mío). Marique y Chuyantuya se instalaron sin esperar el resultado de su pedido con doce toldos, los hechiceros entregaron sus “tamboretas” y otros instrumentos y todo se quemó en público. Una vez lograda la liberación de Yahati, permaneció el cacique un año junto a los padres, luego abandonó la reducción y pasados unos meses volvió otra vez al Volcan, “pero siempre se le conoció que no tenía afición a la ley de Jesucristo y que le detenía solamente su interés” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 103). La señalada condición que según el relato de Sánchez Labrador plantearon los caciques para incorporarse a la vida en la reducción nos está hablando de un hábil uso de la presencia de la misión y la aparente aceptación de sus reglas. Desde la óptica de los jesuitas, seguramente no desconocían que el compromiso de reducirse no perduraría, pero no desaprovechaban estas ocasiones para atraer a los indios.

En cuanto a la misión como resguardo, según observa el obispo de Buenos Aires, don Fray José de Peralta, en una carta al rey, los indios verían a la misión como un “asilo para evitar el castigo de algunas maldades y robos que hacen juntos con los bárbaros contra los españoles y según vehementes sospechas, se refugian después al pueblo” (Peralta [12/8/1745], citado en Moncaut 1981: 72-73). Podemos pensar que las misiones habrían funcionado como resguardo frente a los embistes de otros grupos que pueden haber sido otros indígenas o los mismos españoles.

La reducción también podía ofrecer un buen lugar que era aprovechado astutamente tanto por españoles como por indígenas en tanto *centro de información*. Así, por ejemplo, Strobel alertó al padre de la reducción de la Concepción sobre “espías” y “aucas armados en el Tandil” que buscaban qué robar y advirtió que

ha llegado uno de los serranos que andan con esos aucas acá y otro serrano cojo y ladino también compañero o espía de dichos aucas estuvo esos días en la reducción de VS. Ha llegado allá como también un indio del cacique Bravo, para saber qué amenazas VS hace contra aquellos ladrones. Ellos intentan de robar esa estancia de VS, saben que hay mucho ganado por invierno especialmente. Corre mucho peligro. Ellos ahora se van juntando en el Casuhati, envían tal cual ladino con ponchos para espiar [Strobel 14-1-1748].

Asimismo, según el testimonio de una mujer que había sido cautiva de los pampas, estos indios “en muchas ocasiones iban a tratar y contratar otros indios de este pueblo del Salado [la reducción de la Concepción]”. La ex cautiva recuerda el nombre de cuatro de ellos que “continuamente iban y venían trataban y comunicaban con los enemigos” y afirma que “los dichos indios pampas de la reducción dan aviso a los enemigos de lo más mínimo que pasa en esta”, enterándose ella misma de esta manera de las noticias durante su cautiverio (Información del Cabildo de Buenos Aires [1752: 38]).

Notamos que no podría pensarse en una diferenciación estricta entre indios “de reducción” e indios “enemigos” o “no reducidos” más allá de lo formal, debido a las estrechas vinculaciones entre los indígenas identificados con estas diferentes

categorías, pues “son todos parientes unos con otros” (Información del Cabildo de Buenos Aires [1752: 9]), y a causa de los constantes movimientos de los indios desde y hacia “tierra adentro”. Así, por ejemplo, según el testimonio de un soldado de la Compañía de Dragones que había estado de guardia en la reducción de los pampas, “de noche venían los dichos indios serranos y entraban al pueblo y allí estaban el tiempo que querían escondidos y los dichos indios del pueblo lo consentían y los ocultaban” y de esta manera comunicaban a los enemigos de las noticias (Información del Cabildo de Buenos Aires [1752: 19]).

La posibilidad de *acceder a bienes estimados* a través de regalos, pago por servicios prestados e intercambio podía atraer a los indios a las misiones. Sabemos que los padres hacían *obsequios* para atraer a los indios —efecto que no era siempre logrado. Como señala Sánchez Labrador al describir la rutina diaria:

Cada día después de la doctrina se distribuía alguna cosa a todos para animarlos. A los adultos se daba un poco de yerba del Paraguay o un pedazo de tabaco; a los chicos, algunos higos o un pedacito de biscocho. Este cebillo atraía grandemente y con suavidad a los párvulos: estaban muy puntuales al rezo y aprendían con presteza el catecismo. El trabajo era con los grandes, pues aunque solían acudir al rezo, lo hacían por solo su interés, estando o sin atender como estatuas o riéndose de lo que se les enseñaba (Sánchez Labrador [1772] 1936: 107).

La reducción también ofrecía la posibilidad de obtener objetos preciados a través del *intercambio*. Así, los mencionados Marique y Chuyantuya permanecieron en la reducción del Pilar con 24 toldos junto a los misioneros “todo el tiempo que duró la yerba del Paraguay, el tabaco, y otros géneros que ellos apetecen y compran a trueque de plumeros de plumas de avestruces, ponchos, pieles de lobo marino y riendas de caballos” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 101). Luego, los padres, conocedores de las motivaciones de los indios, se quejaban de que “la conveniencia de comprar algunas cosas, que desean, les mantiene con los misioneros; pues no sé de alguno que tenga por motivo de vivir con nosotros, el querer salvar su alma”

4

(Sánchez Labrador [1772] 1936: 164). En las misiones también podía conseguirse aguardiente, como denuncia el padre Strobel desde la reducción del Pilar ante la llegada de un indio con este licor para vender que “[e]s esta ya la sexta vez desde que estoy aquí, que han llegado estos borrachos y pulperos pampas acá con su aguardiente”⁸. El licor se introducía furtivamente en el pueblo entremezclándose con el intercambio de ponchos. Así, por ejemplo, el padre relata a continuación que “todo el tiempo que ha durado el trato de ponchos Juancho Patricio trajo e hizo traer a escondidas aguardiente de la ciudad vendiéndolo por ponchos” [Strobel 20/11/1748].

La asistencia a la iglesia, la observancia a las enseñanzas y la permanencia de los indios en la reducción aparecería ligada –en principio– exclusivamente a la posibilidad de obtener los anhelados bienes. Aún más, la aceptación de los regalos no implicaba necesariamente que los indios cumplieran con lo que los padres esperaban de ellos y no se lograba un vínculo alimentado por obligaciones mutuas diferidas en el tiempo. En este sentido, resulta difícil hablar de “relaciones de reciprocidad” como se ha planteado, por ejemplo, para el caso de reducciones guaranícas (Wilde 1999). Dejamos por ahora esta cuestión para retomar el tema de las relaciones de reciprocidad en el próximo capítulo. En cuanto al *pago de servicios*, la situación era más compleja dado que las concepciones acerca de qué significa “trabajo” eran muy diferentes entre indios y jesuitas. Encontramos abundantes referencias a que los indios “trabajan poco o nada”, “son muy haraganes”, “son muy interesados” o “no moverán una paja sin que les paguen” (Información del Cabildo de Buenos Aires [1752: 10]). Volveremos más adelante sobre la cuestión de qué significado le atribuían los indios a la obligación de trabajar que pretendían imponer los jesuitas.

Podemos apreciar un beneficio más que las misiones acercaban a los indios: el aprendizaje del idioma español y otros conocimientos acerca de este *otro* que era el

⁸ Aquí tenemos una referencia que nos hace pensar en toda una serie de relaciones entre indios y diversos personajes hispanocriollos que se aventuraban tierra adentro para comerciar. Estas interacciones también habrían contribuido a la conformación de cierta idea acerca de los blancos, las expectativas acerca de un encuentro con ellos y las prevenciones a tener en cuenta. No dispongo de mayores datos como para desarrollar esta cuestión que requerirá una nueva lectura de las fuentes.

“cristiano”. Según Sánchez Labrador, indios puelches se amotinaron “en varias ocasiones, diciendo a los padres, que si querían enseñarles, había de ser en la lengua española, y no en la suya natural” pues, según observación del jesuita, de esta manera, luego “podían fácilmente comerciar con los pulperos españoles y sin necesidad de intérprete comprarles el aguardiente” ([1772] 1936: 108). Sobre el valor de aprender la nueva lengua en relación con los indios de las misiones jesuíticas del Paraguay, Garavaglia advierte que la negativa de los religiosos a que aprendieran el castellano obligaba a la mediación del sacerdote y dejaba a los indios “mucho más desprovisto[s] que otros indígenas de armas propias para convertirse, aunque sea subalternamente, en un ser ‘integrado’ a este mundo” (1987: 150-151). Esto era un aspecto que no se les escapaba a los indígenas pampeanos: la integración con otros del mundo español a través de la lengua y los beneficios que reportaría al facilitar los intercambios.

Las misiones y los sistemas de intercambio, nomadismo y guerras

¿Cómo podríamos pensar desde el punto de vista de los indios la presencia de las misiones en territorio indígena? Incluirlas en los dinámicos y extensos sistemas de intercambio, territoriales y de relaciones intergrupales que integraban a indígenas de distintas regiones y a los españoles parece aportar una nueva perspectiva a esta mirada. Para desarrollar esta propuesta, contamos con estudios referidos a los circuitos de intercambio, al tema de los traslados vinculados a la práctica del nomadismo y a la cuestión de los ataques indígenas a establecimientos hispanos. Si bien estos trabajos están centrados en un período posterior al tratado aquí, el modelo que plantean resulta de utilidad para comprender las dinámicas indígenas que operaban en relación a los intercambios de bienes, a los movimientos en el extenso territorio y a los sucesivos ataques entre agrupaciones indígenas y a poblaciones blancas. De esta manera podemos reflexionar acerca del lugar que podrían haber ocupado las misiones en los sistemas económico y socio-político indígenas.

Como señala Hernández Asensio, “la misión se convirtió en punto de referencia privilegiado para el comercio indígena, lugar de encuentro e intercambio, en el cual se realizaban numerosas transacciones entre los indígenas pampeanos y aquellos otros llegados de la cordillera” (2003: 96). Ciertamente la misión constituyó un centro para el encuentro y el intercambio en una vasta red de intercambios. Sin embargo, como ya ha sido señalado (Irurtia 2007, Néspolo 2007), no podemos pensar que fuera uno de los más importantes en el “extenso circuito de comercio ganadero a larga distancia” que, siguiendo a Mandrini (1991), “conectaba a la región con el mercado chileno a través de los pasos andinos”. Este circuito “comenzó a desarrollarse a lo largo del siglo XVII, sin duda usando rutas de contacto más antiguas, y se consolidó en el XVIII” –si bien unas décadas más tarde en relación al período aquí tratado. Los indios accedían a los productos de origen europeo por medio del intercambio, las compensaciones por la liberación de cautivos, los regalos de las autoridades coloniales por la firma de convenios y paces y los robos y la apropiación de bienes durante los malones o los ataques a viajeros (Mandrini 1991: 121-123) –aspectos que también hemos identificado para nuestro caso de estudio. Como señala Bandieri, 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). Este sistema de intercambios vinculaba a Buenos Aires y a Chile con comerciantes europeos y con los centros de desarrollo altoperuanos que requerían de una variedad de productos para la subsistencia promoviendo el desarrollo de un mercado interno que integró a las economías regionales (ver Assadourian 1983).

Numerosas referencias de las fuentes documentales reflejan esta serie de movimientos comerciales, los contactos entre los grupos y los intereses y consideraciones en juego. Así es como los indios conseguían aguardiente, por ejemplo, a cambio de “tejidos de lana, ponchos y mantas; y de otras cosas que trabajan de cuero de caballo y de lobo marino, como riendas, botas y alforjas”. A su vez, obtener estos productos para acceder al aguardiente obligaba a los puelches, que

al parecer no tejían, a comprar “las cosas dichas de lana” a otros grupos “para mantener el comercio con los españoles” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 40). Este interés haría poco atractiva, en principio, para los puelches la proposición de fundar una misión en el Volcan, lugar tan distante de Buenos Aires, pues “enajenados en sus tratos de ponchos por aguardiente, más querían acercar sus toldos a las estancias o haciendas de los españoles, que se los compraban que retirarse de ellos al Volcan, en donde no tendrían tan a mano las ocasiones” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 97). La misión, por su parte, pretendía hacer de intermediaria entre los indios y los comerciantes de Buenos Aires a través de un jesuita con título de procurador que vendía, según el criterio de los religiosos, “con cuenta y razón, y por cosas útiles a los indios, las cosas que estos le llevan”. De esta manera “[v]uelven los indios a su reducción con lo que necesitan ellos, sus mujeres, hijos y la Iglesia; y lo mejor que vuelven en su juicio porque faltó el aguardiente” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 176).

Como ha estudiado Nacuzzi (1991), el comercio junto con otras actividades como la caza, el abastecimiento de diversos recursos y el impulso de las relaciones políticas definían en los grupos traslados de distinto tipo (mayor o menor duración, distancias, cantidad de gente), con características precisas y programados con antelación. Los indios conocían de manera minuciosa el paisaje y sus recursos económicos y se movían a través de él por rutas preestablecidas, utilizando paraderos definidos y en la época del año adecuada, lo que les permitía explotar los recursos de una manera eficiente. La presencia del blanco y las exigencias del circuito comercial habrían influenciado en la definición de los recorridos realizados y en qué períodos. Este modelo que presenta la autora corresponde al período 1770-1870 pero sin duda también encuentra antecedentes en las décadas anteriores y puede ayudarnos a comprender los traslados de los grupos –movimientos que tanto malestar causaban a los misioneros pues dificultaban su control⁹.

⁹ Nacuzzi (1998: 216) ha señalado las dificultades que entrañaba el nomadismo para el gobierno colonial y los esfuerzos de este por contrarrestar sus efectos.

Ciertamente los padres mencionan que la “grande inestabilidad de estos indios” tiene como causas el “seguimiento de los baguales o caballos salvajes, provisión principal de su comida y sustento” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 103); en algunos casos “por discordias nacidas en las borracheras; y otros por adquirir ponchos de los *aucas* [...] y así poder ir después a buscar los pulperos o a esperarlos donde estos vienen a buscarles” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 165). De esta manera, al acabarse las provisiones de los misioneros, los caciques Marique y Chuyantuya y sus indios “levantaros sus toldos” para retornar dos meses más tarde con la llegada de víveres para los misioneros, volvieron a partir a los cuatro meses al terminarse los suministros de los religiosos y luego aparecieron una vez más luego de siete meses cuando arribó al pueblo el padre Matías Strobel con “un buen socorro” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 101).

La partida de los indios de las reducciones también estaba vinculada a las querellas y choques de los grupos entre sí y con los españoles. ¿Qué expresaba la sucesión de ataques y acercamientos pacíficos? A partir de los planteos de Crivelli (1991) en relación con los malones de los años 1780 y 1783 debemos considerar los ataques a poblaciones cristianas también como un modo de (re)iniciar los contactos, de ejercer presión y forzar a negociar. Los indios sostuvieron la postura de forzar pactos de paz y buscar nuevas paces en condiciones ventajosas. En el caso de los enfrentamientos entre grupos indígenas, estos, a su vez, estarían ligados a las dinámicas de unión y separación propias de los grupos segmentales (Bechis [1989] 2008). Además, sabemos que estos conflictos se inscribían en un contexto de competencia por el ganado, el espacio y la participación en el circuito comercial.

Podemos identificar a estas dinámicas indígenas de “guerra-paz” y el nomadismo en las acciones de los indios que involucraban de alguna manera a las misiones jesuíticas. Así parece manifestarse, por ejemplo, en la historia de la reducción de Nuestra Señora de los Desamparados, la tercera y última de las misiones jesuíticas fundadas en la región pampeana. Según Sánchez Labrador, tres caciques

thuelchus, Chanal, Sacachu, Taycocho, se acercaron a la reducción del Pilar y manifestando que “venían gustosos en tener misioneros jesuitas que los enseñasen” se quedaron con “80 toldos de los cuales cada uno encierra tres o cuatro familias y cada familia cinco personas” y prometieron que llamarían también a sus “parientes y paisanos”. A continuación el padre Strobel envió una carta a su Provincial en Buenos Aires, el padre Manuel Querini, con cuatro indios del Pilar, un patagón, hermano de uno de los caciques, y tres pampas. Los indios, luego de entregar la carta, procuraron comerciar “con los españoles en la ciudad para cuyo fin traían unos caballos”, pero los ánimos de los españoles estaban resentidos por el asalto a unas carretas provenientes de Mendoza con efectos de Chile a manos de “indios salvajes”. Los ocho indios de las reducciones enviados a Buenos Aires fueron tenidos en prisión durante tres meses –noticia que causó gran alboroto en el Pilar. Allí, los indios, a pesar de la liberación de los inocentes, atacaron la reducción, robaron todos los caballos y “los más de los toldos de los thuelchus se retiraron a sus tierras, quedándose solamente el cacique Taychoco y algunos pocos”. Este cacique que permaneció en la reducción habría actuado como “intermediario” o “mediador” entre los grupos que habían partido y los jesuitas. Según el relato de Sánchez Labrador, por “medio de este buen cacique trabajaron mucho los padres en aplacar a los indios y hacerles olvidar los agravios pasados” logrando que volviesen los thuelchus y fundar con ellos la reducción de Desamparados en 1750 (Sánchez Labrador [1772] 1936: 118-124).

Como observa Néspolo (2007), éste parecería ser cierto modo de acercamiento a las misiones. En un primer momento llegaría un cacique con sus toldos, luego se le sumarían otros y pasado un tiempo se retiraban “tierra adentro” o a las sierras con ganado robado de las misiones o de los pobladores de la campaña, pero quedaba en las misiones un “representante ‘fiel’” del grupo que posibilitaba la vinculación y el regreso a la reducción (Néspolo 2007). La lectura de las citas nos muestra que muchos de los indios que se acercaban a las misiones solían permanecer en ellas por períodos de algunos meses, para luego retirarse “tierra adentro” -movimientos que parecerían concordar con una dinámica asociada a la vida nómada (Nacuzzi 1991).

Ahora bien, relacionados con la disponibilidad de recursos, en algunos casos se menciona a los acercamientos de los indios a las misiones asociados a un acontecimiento que lo motivaba: la llegada de víveres. Los conflictos con los españoles podrían haber influenciado en los alejamientos de los grupos indígenas y, a su vez, la misión como centro donde adquirir bienes puede haber intervenido para atraer a los indios. En este sentido, es posible pensar en la valoración de las acciones de españoles y misioneros como argumentos (sin restar gravedad a los hechos en sí) que utilizarían los indios para justificar los movimientos que de todas maneras realizarían, en relación a las dinámicas de la vida nómades, a los enfrentamientos y alianzas intergrupales y con Buenos Aires.

Ciertamente la quietud no era una cualidad que caracterizara la vida en las reducciones, en cuyos vaivenes podemos encontrar reflejadas dinámicas indígenas - económicas, políticas y sociales. En efecto, siguiendo con el relato de Sánchez Labrador, luego de su fundación continuaron llegando indios a Desamparados hasta que comenzaron los ataques del cacique Bravo que venía desde "tierra adentro". Luego de un frustrado asalto a las reducciones, Bravo "convidó" a los caciques thuelchus a tomar las armas y ayudarle en su venganza. Entre las reacciones que suscitó el "llamado" de Bravo, el cacique Sacachu, temiendo por la seguridad de "los thuelchus de su nación, agregados a los misioneros" se acercó a la misión

y para apartarlos de los padres, fingió, que él también quería vivir con los misioneros y reducirse. Poco a poco fue minando este disimulo, y haciéndose lugar en los corazones de los patagones con engañosas palabras. Al fin pudo tanto con ellos que los sacó de la reducción diciéndoles que iban a buscar más gente de su nación, para así unidos en buen número poder resistir al cacique Bravo en caso de ser acometidos, como amenazaba (Sánchez Labrador [1772] 1936: 133-134).

Ante una situación de peligro, Sacachu habría optado por resguardar a los suyos logrando, a través de sutiles maniobras y hábiles argumentos, “sacar” a su gente de la reducción (aparentemente pretendía huir para evitar el sangriento enfrentamiento, pero no queda claro si se aliaría a Bravo). Aquí también debemos considerar que la descripción de la habilidad y del empeño de Sacachu podría resultar exagerada en el relato del jesuita, pues debía justificar el abandono de la misión por parte de los indios, es decir un revés en la labor misionera.

En este caso la reducción no estaría funcionando como “resguardo”, sino que, todo lo contrario, implicaba un peligro inminente y la decisión del cacique demostraría una inteligente flexibilidad en la utilización de la misión como recurso. Al huir los thuelchus de Desamparados robaron caballos de los puelches de la cercana reducción del Pilar, lo que dio origen a una pelea entre ambas “naciones” con el consiguiente ataque a ambas misiones. Resultado de esto fue la destrucción de Desamparados a un año de su fundación y la retirada de los indios a “sus tierras”. La historia, sin embargo, no termina aquí, pues los misioneros enviaron a un indio cristiano para procurar la reconciliación entre naciones con el fin de rearmar la misión. El intérprete encontró a los patagones a orillas del río Colorado “dispuestos a entrar en alianza con el cacique Bravo”. Sin embargo, luego de que el enviado los convenciera de la paz con los puelches, dando las gracias los caciques “prometieron que volverían dentro de cuatro meses a vivir en compañía de los misioneros” y agregaron

que sentían mucho el atrevimiento con que los mozos habían atropellado todo buen respeto con los padres que les estimaban como a hijos; y por tanto suplicaban a los padres que se compadeciesen de su nación y no la desamparasen que ellos vendrían a establecerse en su reducción en estando transitables los campos (Sánchez Labrador [1772] 1936: 134-135).

Aún teniendo en consideración que esta cita podría reflejar una argumentación del misionero para realzar la importancia de su labor y justificar la aceptación de estos indios en la reducción, encontramos a los caciques una vez más desplegando el

arte de la diplomacia, pactando su estancia con los religiosos, poniéndose en contacto y argumentando de manera tal que, a pesar de los “atropellos”, resultara aceptable la vuelta a la misión. También notamos que, valiéndose de diversos razonamientos, como hacer responsables a los jóvenes de los “atropellos” y apelar a peleas entre agrupaciones o al estado de los caminos, los caciques parecen haber determinado los momentos para habitar o abandonar la misión logrando así un acercamiento que los favorecía y que habría sido aceptado y manejado de manera estratégica. Estos movimientos nos muestran incesantes fluctuaciones que no se correspondían con lo esperado por los sacerdotes, sino que responderían, una vez más, a determinaciones e intereses económicos y políticos de los indios. Nuevamente, en cuanto a la descripción de los padres como favorecedores de un acercamiento, como he planteado acerca de su desempeño en relación con las tratativas entre indígenas y españoles, su intervención podía ser tomada como un elemento que posibilitaba un acercamiento que interesaba a los indios y constituiría un recurso que manejaban con inteligencia.

Como vemos, la reducción se convirtió en un punto de intersección que los diversos actores sociales intentaron utilizar a su favor. Sin embargo, según cómo se inclinaran las fuerzas en juego la presencia de las misiones podía resultar en *perjuicios*. Así resultaría en el caso del cacique José Yahati, según el relato de Sánchez Labrador acerca de los episodios que llevarían al fin de las reducciones. El cacique, que luego de instalado en el Volcán había obtenido por su buen comportamiento el “bastón de capitán o corregidor de aquel pueblo”, se dirigió confiado con sus indios a la Concepción pero los españoles lo atacaron y mataron a los hombres mayores, a algunas mujeres, hicieron cautivas a las restantes y a los hombres jóvenes. Yahati –a quien los españoles aborrecían, según el sacerdote jesuita, por “cosas antiguas”¹⁰- se entregó, fue llevado preso a la misión y puesto en el cepo. Logró escapar y “tomó refugio en la iglesia” donde los soldados no dudaron en ultimarle. A esto siguió el descontento de los indios: algunos huyeron hacia la

¹⁰ La Información del Cabildo de Buenos Aires abunda en testimonios que denuncian malones y ataques efectuados por los hermanos Yahati o Yati [1752: 8, 11, 23, 45, entre otros].

serranía y la reducción sufrió el asalto de 300 “infieles” alistados por los tres hermanos de Yahati suscitándose una serie de ataques que mencionaremos más adelante (Sánchez Labrador [1772] 1936: 153-160).

Vemos cómo la presencia de la reducción de ninguna manera garantizaba la seguridad ni de los indios ni de los religiosos; opino que ofrecía una posibilidad más que los sujetos procuraron utilizar. Los indios se acercaron a las misiones atraídos por los beneficios que estas podían reportar: acceder a bienes estimados, obtener ayuda y resguardo en los enfrentamientos con otros grupos indígenas y con los españoles, acceder a valiosa información acerca de los establecimientos de la campaña, de los caminos y hasta de Buenos Aires y también conocer la lengua del *otro*, sus costumbres, sus modos de relacionarse, etc. Ya con más de un siglo de historia de contacto, los indios sabían que el acercamiento a este *otro* podía significar tanto beneficios como recibir malos tratos o ataques que podían terminar en la muerte.

Esta opción también entrañaba sus riesgos, sin embargo saber aprovecharla proporcionaba una carta más en el juego, con habilidad e inteligencia, asumiendo determinadas posturas y tomando distintas decisiones. En relación con esto, podríamos pensar en los recaudos, las estrategias y las negociaciones que solían acompañar la decisión de entrar en contacto. También podríamos asociar con esto el esporádico establecimiento en las misiones, que permitía a los indios explotar los recursos y tomar sus propias determinaciones con autonomía

Interacciones en el contexto de la misión. La visión y expresiones acerca del otro

Las misiones fueron integradas a los circuitos de intercambio, nomadismo y guerra de los que participaban los indios y fueron aceptadas al menos por ciertos grupos en determinados momentos. Se creó así un espacio de encuentro, de mutuos intercambios y donde se manifestaban los esfuerzos por lograr que el *otro* actuara –y hasta pensara y sintiera en el caso de los misioneros- según las intenciones y valores

de *uno*. Las interacciones solían estar guiadas por el interés en lograr los propios objetivos. Ya hemos mencionado los aspectos que podían atraer a los indios a las reducciones, mientras que podemos pensar que los misioneros perseguían un ideal religioso que los llevaba a pretender la erradicación de los hábitos y creencias indígenas por la conversión a los de la civilización y los de la religión católica. Como señala Crivelli (2004: 317), para asegurar la llegada del mundo europeo a la realidad indígena, “los jesuitas aprendían las lenguas, estudiaban las culturas y trataban de captar los sistemas de valores”.

En este encuentro entre sujetos cuyas motivaciones que apuntaban en distintos sentidos, pero que, para lograr sus cometidos necesitaban del *otro*, resultaría un desafío el modo de plantear las relaciones y sopesar –de manera explícita o no- hasta qué punto se estaría dispuesto a aceptar las pretensiones ajenas. Hemos visto cómo los sacerdotes aceptaban a los indios en la reducción a pesar de los ataques y “huídas”, también verían como un problema la influencia del consumo de alcohol y la falta de interés por trabajar y por la religión –cuestiones que aparentemente estaban dispuestos a tolerar en vistas a un futuro más promisorio. Desde la perspectiva indígena, ¿cómo reaccionaron los indios ante las enseñanzas y pretensiones de los misioneros? Ya vimos que muchas veces habrían sido aceptadas interesadamente por los beneficios que comportaban, pero no por ello los indios habrían dejado de expresar sus juicios o el rechazo a cumplir con los mandatos de los jesuitas.

Los hechiceros y viejas habrían manifestado este rechazo declarando que “los padres les enseñaban fábulas y sueños de españoles”. Por su parte, los unos grupos llamados puelches habrían opuesto las propias costumbres y creencias a las exigencias de los padres que, por ejemplo, con motivo de la celebración católica de Semana Santa habían ofrecido unas vacas si los indios suspendían sus “inmundas fiestas de *Elel*”. Así, al llegar el jueves a la noche los hechiceros “gritaron y peroraron por sus costumbres antiguas de modo que convencieron a todos: Por más que los padres nos prediquen, clamaban los perversos, no se han de dejar nuestras

costumbres autorizadas de la antigüedad y veneradas de nuestros mayores” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 110-111).

En otros escenarios, como el de las reducciones guaranícas, Meliá (1980) ha descrito el rol del “líder mesiánico” y de los cantos, ceremonias y ritos en los movimientos de resistencia activa por parte de los guaraníes contra la invasión y la dominación española aunque en ese contexto misional estas manifestaciones habrían encontrado menos espacio para la expresión. También Susnik ha desarrollado la cuestión de la “resistencia socio-religiosa” tanto de los guaraníes frente a los misioneros como frente a los españoles (1982: 181-196). Por su parte Vitar (2004) a señalado el rol de las “ancianas” en la defensa de las tradiciones y en las prédicas contra el bautismo y las imposiciones jesuitas entre los indígenas de la frontera occidental del Chaco.

Acerca de los indios que identifica como puelches, Sánchez Labrador menciona el odio implacable hacia los españoles, de donde surgía también “la aversión al nombre de cristiano”. Una vez más debemos tener en cuenta la intencionalidad del jesuita tendiente a resaltar las malas acciones de los españoles, con quienes estaban enfrentados, y, a su vez, a presentar el esfuerzo de la labor jesuita que debió enfrentarse a estas dificultades. En su relato, el misionero asocia el rechazo al cristianismo con la enemistad y temor hacia los españoles criticados por los jesuitas por sus acciones que perjudicaban la relación con los indígenas. Así, según Sánchez Labrador ([1772] 1936), los indios temían que “quererlos hacer cristianos, era pretender o que se muriesen, o hacerlos esclavos de sus rivales los españoles” y vivían “siempre recelosos de que se les armaba zancadilla, y de que si se reducían a vida cristiana, después los españoles los gobernarían y mandarían, quedando por fin sojuzgados y avasallados” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 110).

Aquí se asocia el ser “cristiano” con aspectos temidos como la muerte, la esclavitud respecto de los españoles, los engaños y el sometimiento. Más allá del sesgo de la mirada del jesuita en esta cita, también debemos tener en cuenta la larga historia de contactos, las faltas a los acuerdos y los malos tratos mencionados en este

capítulo y considerar que los indios tendrían buenos motivos para desconfiar y tener ideas desfavorables acerca de los españoles. De manera similar, Cardiel ([1747b] manuscrito 4390/1) explica que, para los indios, el ser cristiano estaba asociado al trabajo *para* los españoles, los castigos y malos tratos, la pobreza y la infelicidad. Si bien aquí también debemos sopesar la intencionalidad del misionero hacia los españoles, podemos pensar que su descripción remitiría a algunos aspectos de la vida de los indios en los establecimientos de la frontera. En cuanto a la opinión de los indios acerca de ser cristianos, una vez más, se asocia su oposición al mal comportamiento de algunos españoles. Así, Cardiel observa, refiriéndose a la visión de los llamados serranos, que

los indios que viven entre españoles así de encomienda como otros son tratados con vilipendio, los tienen muy atareados y sujetos al trabajo y al castigo, y además de esto pobres y desdichados por lo común: y piensan que siendo ellos cristianos han de venir a esta sujeción, a este trabajo, a este castigo a estas desdichas, que como a gente tan libre y disoluta se les representa esto por más insoportable que el infierno ([1747] manuscrito 4390/1).

En cuanto al rechazo que manifestaban los indígenas hacia las exigencias de los padres, notamos que en numerosas ocasiones no era expresado directamente, sino que trataban de evitar el compromiso con los padres, permaneciendo en la propia convicción. En caso de enfermedad los misioneros pretendían que los indios dejaran de recurrir a los hechiceros. Para lograrlo, si sabían que “algún enfermo se dejaba curar del hechicero, no le acudían con cosa alguna”. Algunas veces lograban los padres su propósito “por el interesillo de la comida” mientras que otras, “(y era lo común) se hacían curar del hechicero a media noche; pero no se podían ocultar con las sombras que no cubrían la vocinglería del médico” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 112). Podríamos pensar que el interés por acceder a alguno de los beneficios que traían las misiones, llevaría a los indios a elaborar estrategias para poder responder a las pretensiones de los padres sin abandonar sus prácticas. Así, parecen

capaces de adaptar ciertas acciones para lograr determinados fines, pero esto no implicaría la modificación o el abandono de prácticas propias.

Otra estrategia que podemos identificar consistía en *postergar* el cumplimiento de las solicitudes de los padres. Se lograba así evitar el rechazo directo y realizar las prácticas tradicionales. Así, por ejemplo, estando enfermo el cacique Chuyantuya, según el relato de Sánchez Labrador, fueron los padres Strobel y Vilert “varias veces a hablarle en el negocio de su alma. [...] mas en lo tocante a recibir el Bautismo, siempre les respondía que *después* le bautizarían”. Los padres insistieron hasta último momento, pero el cacique perseveraba en reconocer “muy bien ser verdad cuanto le decían y así que *el día siguiente* le administrarían el bautismo”. Aún ante la proximidad de la muerte los padres no pudieron convencerlo, sino que “luego que se apartaron de su toldo, fue a curarle el hechicero, al cual para animarle y consolarle dijo: *Cúrame, que solamente por despedir de aquí a los padres y que no me molestasen, les he dicho que mañana me bautizaran*” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 113, el destacado es mío). Con esta artimaña, el cacique logró evitar el compromiso con los padres y practicar una cura indígena. De esta manera, Chuyantuya evidenciaría también una gran habilidad para congeniar la figura de los hechiceros y jesuitas –tema que trataremos más adelante. Una estrategia similar habría utilizado Felipe Yahati ante los repetidos ofrecimientos de los sacerdotes al responderles: “[*d*]espués, cuando sea viejo me sujetaré a la ley de Cristo y recibiré el Bautismo” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 158, el destacado es mío).

Por otro lado, en ciertos casos los indios también habrían incorporado a sus prácticas las novedades llevadas por los religiosos de una manera propia y particular. Así es como, según Sánchez Labrador, luego de oír una explicación sobre la Santa Cruz algunos indios comenzaron a erigir cruces en las sementeras y cerca de los toldos y decían que Dios de la Santa Cruz les bendeciría, defendería y libraría del demonio (Sánchez Labrador [1772] 1936: 114). También podemos encontrar referencias a prácticas que integrarían elementos llevados por los misioneros, como el caso de la madre del hijo de un cacique que, según Sánchez Labrador ([1772] 1936:

135), “estando encinta había visitado la reducción de Nuestra Señora del Pilar y adoró, aunque infiel, la imagen de un Santo Crucifijo que estaba en el altar”. Respecto de esta cuestión, resulta sugerente un planteo que realiza Todorov en su estudio acerca de la cuestión de la percepción de los españoles y de los indios acerca del *otro* en el Caribe y México en el siglo XVI. Acerca del tema de la religión, el autor observa que los indios pretenden “integrar al Dios cristiano en su propio panteón como una divinidad entre otras” -fenómeno el autor denomina “apropiación no excluyente” (Todorov 1987: 115).

Parecería tratarse de una situación que podría identificarse como una “aculturación espontánea” al modo de una “integración”, una de las variantes posibles que distingue Wachtel (1978) para los procesos de *aculturación* en los ámbitos más móviles de las “fronteras”, donde los elementos ajenos se incorporan en el sistema indígena, que los somete a sus propios esquemas y categorías, y, aún, si provocan cambios, esta reorganización toma sentido en el interior de los modelos y los valores propios. No estaríamos ante un caso de “sincretismo”, según la definición de Wachtel (1978), en el cual se crea un nuevo sistema que combina elementos de ambas culturas regidos ahora por principios distintos. Las incorporaciones de elementos foráneos por parte de los indios a partir del contacto con las misiones jesuíticas no habrían implicado un abandono de las costumbres anteriores y la creación de un nuevo sistema cultural sino, como vimos, serían selectivamente incorporadas al propio universo y utilizadas estratégicamente. Estos conceptos elaborados por Wachtel fueron retomados por Boccara (2005)****

Ante los pedidos de los padres, las fuentes revelan distintos tipos de respuesta entre la aceptación y el rechazo, que manifestarían una gran suspicacia por parte de los indios de comprender particularidades propias de las acciones de los padres, sus exigencias y pretensiones. Sobre ciertas cuestiones, la oposición de los indios parece haber sido más terminante y generalizada. Uno de los temas conflictivos habría sido el del “trabajo”, puesto que, aunque hay algunas referencias a indios dedicados a sementeras (Información del Cabildo de Buenos Aires 1752: 17), los padres

pretendían que todos cultivaran para sí y para el pueblo, mientras los indios habrían contestado que “no eran esclavos para sujetarse al trabajo”, que “su condición no es servil, y de esclavos, a quienes les está bien el trabajo, pues son nacidos para fatigarse” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 33).

Otro problema para los religiosos eran las borracheras, en las que veían la causa de las peleas entre los indios, las muertes o la partida de alguno de los grupos que habitaba en la reducción. Al ser reprendidos por los misioneros, los pampas, por ejemplo, “cebados en este licor”, habrían contestado “que no eran esclavos de los padres” y habrían partido a Buenos Aires a comprar aguardiente (Sánchez Labrador [1772] 1936: 88). Para evitar el acceso al aguardiente y los viajes a Buenos Aires en general, hemos visto más arriba que los jesuitas pretendían que las transacciones se realizaran a través del procurador. Así lo señala el punto 8 del memorial del padre provincial Manuel Querini para el pueblo de Nuestra Señora de la Concepción al indicar

que no se pueda el que los indios del pueblo vayan a la ciudad, y para que no les valga la excusa de vender sus botas, etc. para comprar lo que necesitan se les dirá que lo que quisieran enviar a la ciudad se remitirá en carreta del pueblo al procurador para que la venda a cuenta de ellos y las remita según su producto lo que ellos pidiesen (Memorial del padre visitador Manuel Querini [29/12/1748]).

Para lograr obediencia en estos puntos los misioneros invocaban a las autoridades españolas y recurrían a castigos. Así, por ejemplo, ante “desórdenes” en la reducción de la Concepción los padres dieron aviso al gobernador de Buenos Aires que envió “por dos veces un destacamento de soldados con orden de que prendiesen a los indios más perversos y los llevasen a Montevideo” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 89). El auxilio de Buenos Aires, sin embargo, no solía llegar con tanta presteza, pero los misioneros contaban con otro elemento disuasivo: el ceпо. Con este instrumento los jesuitas procuraban lograr confesiones, hacer que los indios trabajaran, combatir el tráfico de aguardiente y un castigo a manera de escarmiento,

como pretende el padre Strobel según distintas cartas escritas en la reducción del Pilar. En una de ellas, dirigida a un padre de la reducción de la Concepción, le pidió “apretarlo con el cepo” a Pablito Massiel para averiguar de qué pulpero había conseguido el aguardiente que había vendido a los indios del Pilar (Strobel [14/1/1748]). En otra de las cartas le solicitó al padre procurador dos peones, pues solo contaba con algunos indios para las tareas “pero como los pampas antes de haber el cepo, trabajan los días que ellos quieren y descansan los que ellos quieren” (Strobel [26/5/1749]). Esta mención de Strobel permite inferir que con el cepo se habría obligado a los indios a trabajar según las pautas de los jesuitas y que éste habría sido utilizado entre los pampas. También, al enterarse de que Juancho serrano, “borracho y pulpero pampa”, había llevado aguardiente al Pilar, mandó el padre “calentarlo con unos 8 días en el cepo, es ya la segunda vez que trae aguardiente, para que él y los otros escarmienten, que de otra manera todos estos pampas se harán pulperos” (Strobel [18/4/1749]).

Las exigencias de los padres en relación a llevar a cabo determinadas prácticas religiosas, a realizar los intercambios bajo su supervisión evitando el alcohol y la presión ejercida a través de las amenazas de recurrir a las fuerzas de Buenos Aires y de los castigos físicos no habrían resultado indiferentes a los indios. Podemos pensar que estas cuestiones habrían causado su rechazo y habrían funcionado también como argumento en contra de su asentamiento en las reducciones. Así parecen haberlo manifestado “algunos indios ladinos que se han criado en esas estancias” (serían los que Sánchez Labrador identifica como pampas) al cacique serrano Yepelye al que Strobel le exigió que “se había o de agregar a una de estas dos reducciones [del Pilar o de los Desamparados] o había de retirarse a sus tierras”. Según el sacerdote, el cacique habría “ejecutado lo ordenado”, a no ser por los mencionados “indios ladinos” que “metieron al cacique en la cabeza de que si se metía en un pueblo de los padres, no sería más cacique, sino esclavo de los padres, y que los padres no le permitirían el libre trato con el español” (Strobel [26/12/1746]).

En esta cita el habitar una misión aparece asociado a la pérdida de un status de preeminencia indígena al tener que someterse a una autoridad extraña y a la pérdida de libertad para comerciar con los españoles. También advertimos que con esta explicación, Strobel justifica el alejamiento de un cacique. Por otro lado, teniendo en cuenta que los movimientos de los grupos con sus caciques a la cabeza y los intercambios, tanto de manera permitida por los blancos como furtiva, seguían vigentes, podríamos contemplar, al menos como hipótesis, que podría tratarse de una argumentación de indios pampas que buscaban recibir ellos exclusivamente los beneficios que traía la relación con los jesuitas o evitar el establecimiento de una misión tierra adentro, a donde podrían enviarlos los españoles en caso de conflicto, para poder seguir habitando en la frontera.

Es factible pensar que los indios habrían experimentado un especial rechazo hacia las exigencias de los padres y las limitaciones concretas que pretendían imponer por la fuerza: “trabajar” en determinada obra y cumpliendo ciertos horarios, no beber alcohol, no tener trato con los hechiceros, no ir a Buenos Aires, comerciar a través de los religiosos y no con los españoles. Estas restricciones parecen estar asociadas con la idea de ser *esclavo*. No podemos saber si los indios efectivamente habrían utilizado este término pero, aún considerándola una expresión de los misioneros, se correspondería con la idea de ausencia de libertad y falta de capacidad en la toma de decisiones para realizar las actividades que eran habituales entre los indígenas.

Referidos a otras regiones y momentos, he encontrado otras menciones que asocian la vida de los indios junto a una población española a la idea de ser esclavo. Siguiendo a Roulet (1999-2001: 237), los pehuenches establecidos en la frontera mendocina serían vistos por sus enemigos huilliches como “pobres esclavos”, como carentes de objetos estimados y subordinados a una autoridad extraña. Ciertamente, se trata de expresiones que reflejarían una perspectiva particular en ocasión de un ataque, pero podemos pensar que las cuestiones señaladas por los guerreros de

Llanquetur serían también observaciones que realizaban los indios en relación a la vida junto a los españoles. Así, al atacar a los indios en Malargüe en 1787, les gritaban a sus adversarios pehuenches “que los españoles los habían engañado y los tenían de carnaza” y los provocaban diciéndoles

aprended indios pobres esclavos a matar españoles y a tener chapeados estribos de plata chupas y calzones buenos, así como nosotros estamos hechos a hacerlo en los caminos, y no estar sujetos los españoles; adulones, cobardes, subordinados a un hombre alzado de Mendoza, Amigorena (Amigorena [25/8/1787]).

Otra referencia a la idea de pérdida de la libertad asociada a la vida en la reducción encontramos referida a las misiones fundadas en el río Cuarto en 1691 por la Compañía de Jesús. Según la crónica, se acercó a la misión de los pampas “un cacique recién venido de la sierra adentro llamado el cacique Bravo” (Ruiz Arellano [14/1/1745], subrayado en el original). Este cacique se había hecho fama de “bravo” por haber “hecho muchas muertes”. Ante los rechazos a los ofrecimientos de los religiosos hechos a través de un pariente que ofició de intérprete, le preguntaron sus motivos y el cacique respondió que “él venía de la tierra adentro y que era libre”, no aceptaría reducirse “si por hacerse cristiano y poblarse había de servir a españoles”.

El fin de las misiones

El análisis de distintos casos que mostrarían un *acercamiento estratégico* a las misiones estaría en concordancia con la situación descrita por Nacuzzi (2006), en donde no puede señalarse una preeminencia española. Estos movimientos se inscribían en un proceso mayor de relacionamiento y eran orientados según la propia conveniencia. Pensamos que así como las misiones habrían sido *aceptadas estratégicamente* en determinadas circunstancias, en otras -en cambio- habrían sido *rechazadas estratégicamente*. Ciertamente, las reducciones también habrían soportado las *amenazas* de los “infiel de tierra adentro” -ya he señalado la

dificultad para distinguir entre indios reducidos y no reducidos- y *robos*, como denuncia uno de los padres en el año 1751, de “la poca hacienda de estos pueblos, como ya por tres veces lo han hecho, lo que tiene a los misioneros en continua solicitud para guardarla y no perecer de hambre” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 163). En otros casos el establecimiento y la influencia de las reducciones en la región parecen haber sido vistos como una intromisión y entorpecimiento en los propios asuntos y éstas fueron rechazadas hasta llegar a su *destrucción*. Sobre este modo de *ver* y de *actuar* en relación con las reducciones, ha resultado un valioso aporte analizar las acciones del cacique Bravo. Según Sánchez Labrador, el famoso cacique se acercó con una “comitiva” de 500 hombres al Pilar y a Desamparados “como de pasada”, recibió los regalos que los sacerdotes se “esmeraron” en hacerle, un “sombrero con galones, bacinicas de latón, bayeta, sempiterna y otras dádivas, cuya adquisición costaba mucho a los misioneros”. El cacique se instaló en la zona del cerro de Tandil -la región que el Tratado de 1742 adjudicaba al cacique- “sin voluntad de admitir en sus tierras a los misioneros”.

Siguiendo con el relato del jesuita, Bravo “mostrose muy sentido de que los misioneros juntasen gente en reducciones, que en su concepto era lo mismo que quitarle sus vasallos. Atizaban el fuego sus consejeros, que componían una cuadrilla de mozos y entre ellos tal cual viejo” y también se quejaba “de que le usurpaban las tierras, que blasonaba ser suyas desde Buenos Aires hasta el río de los Sauces, en que tiene su propio establecimiento, y incluyen como 150 leguas a lo ancho y 300 de largo” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 129-130).

A través de la crónica del jesuita nos llega una categórica definición de Bravo respecto de la misión: ocupaba un territorio “usurpado” al cacique y le “quitaba” sus indios. Otra referencia en este sentido encontramos en el relato del viajero Morris ([1743]1956: 44), que, tomado cautivo por indígenas en la zona de las sierras pampeanas había sido llevado hacia la zona cordillerana y presentado ante Bravo. El ex cautivo refiere que Bravo habría manifestado que “los españoles eran grandes enemigos suyos, les habían quitado sus tierras y los habían echado a las montañas”,

No podemos saber si estas fueron efectivamente las palabras usadas por el cacique, pero sus ataques sí parecían demostrar que consideraba que las misiones no debían estar allí. En este caso, el término vasallo es aplicado por el jesuita para designar a los “seguidores” de un cacique. Acerca del problema de la pérdida de “vasallos”, evidentemente tener menos gente resultaría desfavorable y el movimiento de gente hacia las misiones sería posible en tanto la relación de los indios con sus jefes era flexible y admitía los cambios de pertenencia a un grupo, como señalamos anteriormente. Bravo infundía temor en las misiones. Estas denuncias –sin entrar en consideraciones acerca de su veracidad o no- podrían haber funcionado, por un lado, como amenaza hacia los misioneros y obtener así mayores beneficios y, por el otro, como aliciente para alentar a que los indios se sumaran a los ataques contra las misiones. Bravo denunciaba la presencia de los religiosos en sus tierras, al mismo tiempo que aceptaba regalos de ellos, dejando en claro el renombre de que gozaba y la debilidad de las misiones, lo que resultaba en su propio beneficio, mientras, al mismo tiempo, mantenía una relación formal de amistad con los misioneros.

Según Sánchez Labrador ([1772] 1936: 129-140), el cacique había decidido “acabar con las reducciones” junto con otros “caciques sus aliados” y secretamente “hizo avisar a unos parientes suyos de toda su trama, exhortándolos a que desamparasen la reducción del Pilar, donde estaban”. Al mismo tiempo, Bravo habría enviado algunos indios a robar haciendas de Buenos Aires. Luego de este ataque dos indios heridos que lograron escapar de la persecución de los españoles llegaron a los toldos del cacique y ante la posibilidad de ser alcanzados por los españoles, Bravo se retiró tierra adentro “haciendo la misma fuga los caciques sus aliados”. Allí se habría abocado a enviar obsequios a otros caciques “exhortándolos a tomar las armas con todas sus gentes y que viniesen a ayudarle a vengar sus agravios” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 129-131). No todos los caciques respondieron favorablemente suscitándose una serie de contiendas entre distintas agrupaciones indígenas y con los misioneros. De esto resultó la destrucción de la misión de los Desamparados y la retirada de los indios a “sus tierras”. Unos cinco meses más tarde

llegaron a la reducción del Pilar indios picunche con la noticia de que “el furioso cacique Bravo venía ya marchando, aunque lentamente por traer mucha gente y dar tiempo a que llegase otra que esperaba; que su mira era destruir la reducción y así allanarse paso a Buenos Aires”.

Los misioneros avisaron del peligro a Buenos Aires y pidieron socorro al gobernador –auxilio que nunca llegó, huyeron muchos de los “neófitos” de la reducción del Pilar y finalmente los padres con algunos de los indios se pusieron en camino hacia la reducción de la Concepción (Sánchez Labrador [1772] 1936: 129-140). Al llegar Bravo al pueblo deshabitado envió “un cacique amigo de los misioneros con una arenga bien compuesta, pidiéndoles que se volviesen” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 140). A lo cual los padres respondieron que “si los caciques querían hablarlos, viniesen la reducción de los pampas [Concepción] donde los hallarían” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 137-140). Este llamado a los jesuitas para que volvieran luego de los rumores y amenazas parecería formar parte de un juego de fuerzas que, podríamos pensar, consistía en amedrentar a los misioneros y, a la vez, mostrar interés en mantener contacto con ellos y con los españoles, procurando tener la situación bajo su control pero evitando una confrontación directa. Bravo podía contar con esto dada su capacidad para movilizar gran cantidad de indios y su conocimiento del terreno frente a la ignorancia e impedimentos de los europeos.

Las argumentaciones y los ataques a las misiones entrarían en contradicción con los puntos referidos a la aceptación de la acción evangelizadora aparentemente acordados por el cacique en el mencionado tratado de 1742. El documento comprometía al cacique a “no estorbar” a los indios que quisiesen “hacerse cristianos” o ir a la reducción de la Concepción ya instalada (Punto 9) y a permitir a los misioneros “irse a la Sierra, siempre, y cuando quisieren” y dar permiso “para predicar el Santo Evangelio a sus vasallos, y para que pueden hacerse cristianos todos los que quisieren” (Punto 10). Si nos atenemos estrictamente a las palabras escritas, el tratado no menciona la intención de instalar una nueva reducción. Las misiones estaban ubicadas en una región rica en ganado cimarrón y clave para la caza de

caballos y yeguas y, a su vez, en el camino a Buenos Aires. No nos sorprende el descontento de Bravo en relación a estos emplazamientos coloniales.

Por otro lado, en cuanto a los beneficios que obtuvo Bravo con la instalación de las misiones, poco nos dicen las fuentes. En una carta a su superior, Strobel [1748] informa que ha estado con el cacique Bravo don Nicolás que está “esperando las 50 vaquitas que tiene prometidas”. Más adelante agrega que el cacique “no buscará a la reducción; pero la gente llegará para vender sus ponchos”. Probablemente, esto esté relacionado con la “feria de ponchos” mencionada en el Tratado de 1742 (Bechis ([2003] 2008). No tenemos mayores datos acerca de los intercambios de Bravo con los misioneros, pero podemos pensar que éstos sí tuvieron lugar. Tal vez la ganancia que representaban era tan magra que no alcanzaron a impedir que el cacique decidiera eliminar las misiones, si bien, como vimos, su diplomacia siempre se orientó a mantener la amistad formal con el sector colonial. Por cierto, el cacique manejaría la situación ambiguamente, evitando una confrontación explícita, probablemente buscando preservar el vínculo con los españoles –que, como vimos, fortalecía su prestigio y poder- e interesado en conservar el control del territorio y del acceso al ganado y a Buenos Aires.

Los caciques, el parentesco y las alianzas

A partir de la lectura de los papeles referidos a las misiones jesuíticas pampeanas, ha sido posible distinguir las actuaciones de los caciques y analizar características de estos cacicazgos, la cuestión del establecimiento de alianzas, el rol del parentesco y el dinamismo de su organización. Los relatos acerca de los ataques de los indios a establecimientos españoles refieren la existencia de una serie de uniones entre agrupaciones:

- la invasión producida luego de la muerte de Mayupilqui fue llevada a cabo por “una partida de Taluhets y Picunches, encabezados por Tseucunantu y Carulonco” (Falkner [1774] 2003: 176);

- el joven Calelián habría reunido “300 hombres entre paisanos y picunches” para invadir Luján en venganza por la muerte de su padre y de otros parientes cometida por los españoles (Falkner [1774] 2003: 177) –en este caso, el término “paisanos” parece referirse a indios del mismo grupo a que pertenecía Calelián al que se sumaron los picunches, indios de otra agrupación;

- luego del ataque a sus parientes por parte de los españoles, el cacique Bravo Cacapol “no obstante los setenta años de edad que contaba, se puso en campaña a la cabeza de 1000 hombres (algunos los hacen ascender a 4000) entre tehuelhets, huilliches y pehuenches, y juntos invadieron el partido de la Magdalena” (Falkner [1774] 2003: 178-179).

- un año después de este último ataque, el joven cacique Bravo Cangapol aparentemente había reunido unos 4000 hombres “de las diferentes naciones” y, a pesar de la ventaja sobre el número de españoles, aceptaron la paz –aunque las invasiones a Buenos Aires no cesaron (Falkner [1774] 2003: 179-180).

Estos ejemplos permitirían pensar en grupos que se aliaban para un asunto en particular y se ponían bajo el mando de uno o dos caciques. Como mencionamos, los vínculos entre parcialidades posibilitaban la “formación de grupos étnicamente mixtos” de forma “temporaria” (Palermo 1991: 178) contando con alianzas flexibles y cambiantes en cuanto a grupos que las integraban (Nacuzzi 1998: 120). Acerca del lugar que ocuparían los caciques, Falkner menciona que en la guerra, “si varias naciones hacen alianza contra un enemigo común, eligen un Apo o general en jefe que será el de más edad o el más prestigioso de los caciques” y frente a un caso importante, “llama a consejo a los principales indios y hechiceros, y con éstos consulta acerca de las medidas que conviene tomar para poderse defender o atacar a sus enemigos”. En cuanto a las funciones del cacique, el jesuita detalla que “establecía el orden de las marchas, la caza o la guerra, frecuentemente con un discurso sobre la situación y ensalzando sus propias hazañas y méritos” y si no disponía de dotes de buen orador, “buscaba uno que lo sustituyera”. Las alianzas contra los españoles

podían producirse aún entre naciones enfrentadas entre sí y los jefes elegidos pertenecían al grupo que mejor conocía la región en cuestión (Falkner [1774] 2003: 194-197). En base a estas referencias, podemos pensar que los grupos contaban con mecanismos dinámicos para establecer alianzas y determinar quiénes serían los caciques que las comandaban según la circunstancia.

Como he señalado anteriormente (Irurtia 2008), los elementos señalados –un cacique prestigioso cabeza de una alianza que reúne varios grupos y un consejo de principales– también se hacen presentes en el caso de los ataques de Bravo. En efecto, según Sánchez Labrador ([1772] 1936: 131-132), su primer acercamiento a la reducción del Pilar lo hizo junto con una “comitiva” compuesta por “500 hombres, aunque no todos eran sus vasallos porque venían con él otros caciques sus aliados entre los cuales había uno de nación auca llamado Piñacal”. El sacerdote jesuita también menciona la presencia de “*consejeros*, que componían una cuadrilla de mozos y entre ellos tal cual viejo”. Luego de este primer intento habría convocado a otros caciques. Uno de estos caciques llamado Ayalep era “de nación picunche, deudo muy cercano del mismo Bravo”. Sin embargo, a pesar del estrecho vínculo, le habría respondido “que no estaba en ánimo de pelear, ni molestar a los españoles y mucho menos a los padres misioneros de los cuales jamás había recibido agravio, antes si muchos beneficios siempre que había ido a visitar los pueblos”. Si bien debemos desconfiar de las menciones a las bondades de los misioneros descritas precisamente por uno de ellos –contemplamos que Sánchez Labrador puede haber aprovechado el relato de este conflicto y haber puesto en boca del cacique argumentos favorables a los jesuitas. Por otro lado, hemos visto que las visitas a las reducciones podían resultar provechosas para los indios y no sería extraño que esto incluyera también a Ayalep, a lo que debemos sumar que el cacique puede haber tenido motivos para evitar pelear que nosotros desconocemos. Como también observa Crivelli (1994), el supuesto desaire de Ayalep no podía ser pasado por alto: Bravo envió “unos mensajeros que con palabras amigables le entretuviesen” y luego el cacique embistió junto con la gente que ya había reunido, mató a Ayalep y a 50 de

sus indios llevando al resto como prisioneros (Sánchez Labrador [1772] 1936: 131-132).

Ante los llamados para conformar una alianza, podríamos pensar que los caciques podían dejar de responder a las obligaciones de parentesco, evaluando otros factores como la conveniencia o no de la empresa, suscitándose así desacuerdos y enfrentamientos entre los grupos, en los cuales resultarían determinantes la fuerza y la presión que podían ejercer unos sobre otros. Acerca de los *aliados* de Bravo, Lozano ([1735-1743] citado en Moncaut 1981: 25) menciona que la *parcialidad* de los pampas serranos o puelches tenía, además de este cacique, otros tres caciques -don Nicolás Cangapol, hijo de Bravo, Gualimeu y Cancaliae- y tres caciques aucas o araucanos, “sus amigos y aliados que se llaman Amolepi, Nicolasquen y Colopichum; sin cuya ayuda jamás se hubieran atrevido los pampas serranos, declarar la guerra en esta época a los españoles”. Según el relato de Sánchez Labrador ([1772] 1936: 140) citado más arriba, Bravo contaba con “un cacique amigo de los misioneros” que envió como embajada desde la desmantelada reducción del Pilar a los padres que se habían trasladado hacia la reducción de la Concepción. Notamos que el cacique logró reunir un importante número de indios aliándose con otros caciques de distintos grupos y tenía también contacto con caciques de las reducciones. Estas conexiones entre los líderes indígenas dentro y fuera de las reducciones también han sido señaladas para la región del Chaco, notando que podían darse relaciones de amistad entre grupos reducidos y no reducidos, así como se suscitaban enfrentamientos entre los grupos dentro de las misiones, mientras que las esporádicas alianzas de mediana o corta duración configuraban el ordenamiento en grupos de mayores o menores dimensiones (Lucaioli 2005, 2006; Nesis 2005; Nacuzzi *et al.* 2008).

Entre los caciques “convidados” por Bravo también encontramos a los thuelchus; algunos se excusaron por las grandes distancias, pero otros “por temor de Bravo en cuyas cercanías habitaban se coligaron con él para ejecutar sus designios”. La cercanía o lejanía en el territorio podría ser un aspecto a considerar –tanto como cuestión real como a manera de excusa- en relación a las respuestas que se darían

ante la convocatoria de un cacique importante, aunque serían necesarios más datos acerca de convocatorias para aliarse contra un enemigo y las respuestas de los distintos grupos para profundizar acerca de esta cuestión. Los distintos tipos de vinculación con respecto a Bravo podrían conformar un espectro de relaciones posibles similar al 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 “cuatro grados diferentes de interacción, desde ‘los más amigos’ a ‘los menos amigos’”: 1) caciques “confederados”, muy cercanos geográficamente; 2) vecinos de las Salinas, son convocados a las tratativas de paz; 3) grupos *ranquichules*, provenientes de territorios más lejanos, pagan derecho de paso para transitar por “territorio ajeno”; y 4) los peguelchus o peguenchus del río Colorado, con quienes las relaciones eran, “por lo menos, fluctuantes”. A partir de este análisis, Nacuzzi (1998: 139) destaca la “complejidad de las relaciones interétnicas en un área que si bien es clave por sus recursos económicos, no es muy extensa”.

El modo en que se fueron conformando las alianzas mostraría que la *fuerza* también parece haber jugado un rol decisivo para lograr “adhesión”, aún por sobre relaciones “muy cercanas” –aunque al mismo tiempo debemos considerar el sesgo de la perspectiva de Sánchez Labrador que ha enfatizado la figura de Bravo como “salvaje” y “bárbaro régulo”. Acerca de esta capacidad para convocar, Falkner menciona que el cacique Cacapol y su hijo Cangapol “hacen las veces de reyes de los demás”, su nación encabezaría la de los Chechehets y Tehuelhets y al declarar la guerra “al punto acuden los Chechehets, Tehuelhets y Huilliches, y también aquellos Pehuenches que viven al extremo sur” (Falkner [1774] 2003: 175)¹¹. También el cautivo Morris ([1743] 1956) identifica a Bravo con la denominación “su majestad”. Con respecto a la trascendencia de esta capacidad para reunir a distintos grupos, recordamos que las alianzas no habrían sido permanentes junto con la movilidad que caracterizaron a las agrupaciones indígenas en relación a cambiantes situaciones:

¹¹ Este es uno de los datos que lleva a Mandrini (1987) a hablar de procesos de jerarquización en la región pampeano-patagónica.

prosperidad o muerte de un cacique, contacto con los cristianos, etc. (Nacuzzi 1998, Bechis [1989] 2008).

Luego de la avanzada de Bravo sobre la reducción del Pilar seguirían ataques contra la reducción de la Concepción –sucesos en que volvemos a encontrar alianzas entre grupos para las incursiones. Según Sánchez Labrador, luego de la muerte del cacique Yahati a manos de los soldados españoles en la reducción de la Concepción, sus tres hermanos “alistarón 300 combatientes” –entre ellos el cronista menciona a un cacique auca- bajo el mando de Felipe Yahati. En el ataque a la misión los indios lograron hacerse un importante número de cabezas de ganado, pero en su huída los encontró el cacique Bravo que a su vez “quitó a bastantes la vida y a todos despojó del hurto”, muriendo así el cacique Felipe Yahati. Poco tiempo después los “infieles” intentaron una vez más acabar con la reducción. Esta vez eran unos 200 hombres “a los cuales capitaneaba el cacique Marique, que decía, que venía a tomar satisfacción de las muertes, que habían hecho los españoles”. De este hecho resultó la muerte de Marique y de “otro cacique serrano” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 155-159). Finalmente, el gobernador ordenó levantar la reducción de la Concepción.

Como se puede ver a lo largo de los distintos ejemplos, en la conformación de las alianzas y la realización de las empresas aparecían con frecuencia menciones a vínculos de parentesco entre los caciques y con otros indios que participaban de ellas. En el caso del cacique Bravo Cacapol y de su hijo Cangapol, he identificado a:

- Tolmichi-ya, cacique tehuel en la cercanía del río Salado, amigo y aliado, bajo la protección del gobernador Salcedo, que fue atacado por los españoles, era primo de Cacapol (Falkner [1774] 2003: 178);

- parientes suyos en la reducción del Pilar;

- Ayalep, “de nación picunche, deudo muy cercano del mismo Bravo”, “jefe de un grupo picunche o pampa de los llanos de Córdoba y el sur de Cuyo” (Palermo 1991: 176). Según un Memorial de 1745, un tal cacique “Ayalepe” y otro cacique

Agustín Mayu, que van a Buenos Aires por un tratado de paz, figuran como sobrinos de Bravo (Marcoleta [1745]);

- el cacique Sausimian, hermano de Cacapol (Falkner [1774] 2003: 88);
- una hermana de Bravo aparece como una figura importante en las negociaciones entre el cacique y los españoles (Charlevoix [1757] citado en Moncaut 1981: 58 y 63 y Furlong 1967: 35);

- como espía encontramos a un consuegro de Bravo. Según una carta de Strobel [14-1-1748] al padre Jerónimo Rejón en la reducción de la Concepción, un serrano, suegro del hijo menor del cacique Bravo, estuvo averiguando acerca de los cuidados que tenían en ese pueblo contra incursiones de los indios.

- También sabemos acerca de la función de las alianzas matrimoniales como modo de vincular a los grupos. Según Sánchez Labrador, Bravo tendría “hasta siete mujeres” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 73) –aunque no contamos con más datos el respecto.

Acerca de este entramado de relaciones que alimentaba el poder de que dispusieron los Bravo, Bechis ([2003] 2008: 107) observa que dada la baja densidad poblacional que caracterizó a las regiones de las sierras y pampas de Córdoba, Buenos Aires y Norpatagonia, la autoridad de estos caciques estaba basada “en su capacidad de convocatoria, en sus contactos con la cordillera y con los huilliches mapuches” de la época en que estos caciques vivían en la zona del Limay poco tiempo antes. Los Bravo se expandieron hacia las tierras de Buenos Aires con “planes hegemónicos” sobre el resto de las parcialidades y contando con el poder necesario para ello (Bechis ([2003] 2008: 107). Una vez más, así como en cuanto a la cuestión territorial, el caso de Bravo parece coincidir con lo planteado por Nacuzzi (1998: 122) acerca del cacique Negro y la profusión de sus vínculos con los blancos y de sus relaciones políticas y de parentesco.

Otro par padre-hijo que hemos mencionado es el del viejo Calelián y el joven Calelián y hemos encontrado la actuación conjunta de los hermanos caciques

Marique y Chuyantuya y los Yahati. Otros caciques aparecen nombrados de a dos, pero no consta si se trataba de hermanos. Así, por ejemplo, hemos visto a los caciques Mayupilqui y Yati acordando con el cabildo de Buenos Aires en 1717 su instalación al norte del río Salado (Bechis [2003] 2008: 98) y Lozano ([1735-1743] citado en Moncaut 1981: 24 y 26) refiere la presencia, unas décadas más tarde, de los caciques auca Carsiengo y Melipilu entre indios identificados como picunche y menciona como caciques establecidos en el Volcan a Doenohayal y Yahati.

Estos ejemplos muestran a caciques emparentados cercanamente entre sí y a distintos parientes jugando papeles clave en las dinámicas de contactos entre grupos, la circulación de la información y la consecución de las empresas. Al respecto, Bechis ([1989] 2008: 270-271) ha destacado la relevancia de las relaciones de parentesco en tanto “conformaban la base de la fábrica social de casi toda el área” y ha planteado que “[e]sta red de parentesco con mucha profundidad genealógica parece haber tenido importancia en el aspecto adscriptivo de muchos de los liderazgos”. Por su parte, 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).

En cuanto al tema de la presencia de “pares de caciques”, ha sido analizado por Nacuzzi (1993-94, 1998) que ha estudiado la cuestión de los “cacicazgos duales”, identificando jefaturas duales compartidas entre hermanos y no-hermanos. Si bien resulta difícil delimitar las funciones de cada cacique, Nacuzzi propone la posibilidad de distinguir entre jefes de guerra y jefes de paz y un tercer personaje, el “jefe ceremonial” o el “consejero”. Al respecto, la autora observa que los “consejos de jefes” aparecen asociados con referencias a “confederaciones” de caciques –aspectos que también hemos encontrado para nuestro caso. Acerca de la cuestión de la conformación de las redes de parentesco y de los cacicazgos, Nacuzzi plantea la cuestión de la transmisión 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).

Acerca de esta dinámica del cacicazgo y sus posibilidades de extenderse en el tiempo a través de las generaciones, resulta sugerente preguntarnos en qué situación encontramos a Bravo y sus descendientes unos años más tarde. Una primera indagación muestra que el tan mentado nombre a mediados del siglo XVIII parecería desaparecer unas décadas después. Así, tanto Hux (2003) como Bechis (2006) identifican tres caciques llamados Bravo desde mediados del siglo XVII hasta mediados del siglo siguiente. Las últimas menciones acerca de un cacique llamado Bravo serían de 1755, en ocasión de la ratificación de un tratado de paz y de 1757 a causa de la disputa por su “bastón de mando” entre un hijo y un hermano (Hux 2003: 97). Una referencia acerca de la presencia de Bravo en épocas posteriores encontramos en un documento de unas tres décadas más tarde. Ciertamente, el comandante del Fuerte de Patagones, Francisco de Viedma, al preguntar a un cacique pariente del cacique Chulilaquini “si había conocido, o tenía noticia del cacique Cancapól me respondió que sí que era muy mozo cuando vivía, que no dejó hijos varones, y sí hijas, y que es su nieto el marido de la hija de Chulilaquini (Viedma F. [1780]). Al parecer el nombre de Bravo o Cangapol se pierde en el entramado de las relaciones de parentesco, pero su descendencia sigue vinculada a caciques importantes.

Caciques y hechiceros

Entre los tipos posibles de jefe, Nacuzzi plantea si podría “equipararse” el “brujo o adivino” de los “pampeanos” al “jefe ceremonial” que existía en otras sociedades indígenas (1998: 174). Como primer paso para analizar esta cuestión, notamos que la figura del “hechicero” que aparece reiteradamente en las fuentes al frente de diversas actividades aparece en estrecha vinculación con la del cacique y su estudio resulta necesario para comprender las características del cacicazgo entre los indígenas de la

región pampeano-patagónica a mediados del siglo XVIII. Sobre este tema, Nofri (1998, 2001b) ha descrito la existencia de “una estrategia compartida por los miembros más importantes de la sociedad indígena” que ha denominado “relación complementaria del shaman y el cacique” –estrategia orientada a “abroquelarse en sus modos de vida tradicionales”- y menciona una “actitud de avasallamiento de los misioneros”. Ciertamente, la noción de “relación complementaria” resulta sugerente para abordar este fenómeno, aunque quisiera hacer notar que “ampararse en la tradición” constituiría solo uno de los aspectos de las estrategias puestas en juego. Como vimos, la incorporación de elementos novedosos, los acercamientos y los intercambios formaron parte de las relaciones entre indígenas y españoles y fueron propiciados por ambos. Al mismo tiempo, como vimos, el posicionamiento frente a la presencia de los misioneros excede el hecho puntual en sí de la instalación de las reducciones y se inscribe en el complejo y más general proceso de relacionamiento con los españoles.

Con respecto al término “shaman”, Langdon (1992: 3) observa que, a partir de haber encontrado los investigadores en todo el mundo similares prácticas para alcanzar estados de éxtasis, “se volvió intercambiable con otros términos como ‘hechicero’, ‘brujo’ y ‘mago’ para designar a aquellos que las practicaban en complejos culturales completamente diferentes en diferentes áreas geográficas”. Muy brevemente mencionaré aspectos característicos del shamanismo en Sudamérica que Langdon describe teniendo en cuenta las distintas corrientes y los estudios. Estas observaciones ayudarán a comprender las actuaciones adjudicadas a “hechiceros”, “adivinos” o “viejos” en nuestros documentos. El autor considera este fenómeno como un creativo sistema de expresión de las representaciones colectivas a la vez que de un sistema social y destaca su importancia en los procesos de identidad étnica y de contactos interétnicos. Según las circunstancias históricas y culturales, el poder alcanzado por el shaman se manifiesta en diversas actuaciones sociales como mediar en disputas, participar en decisiones relativas a la guerra, dirigir actividades económicas, etc. y hasta llegar a convertirse en líderes político-religiosos. Factores

como la existencia de otros liderazgos y la presencia de controles económicos o políticos por parte de una sociedad externa contribuirían a la expansión o contracción de los roles del shaman para organizar el grupo, conservar la tradición nativa y operar como importante componente de identidad étnica (Langdon 1992).

Ya vimos que muchas veces las reducciones eran aceptadas interesadamente por los beneficios que comportaban, sin embargo, esto no implicaba necesariamente la aceptación de las normas de los jesuitas. Aún habitando en la misión, los indios podían expresar juicios contrarios o rehusarse a cumplir con los mandatos de los padres –punto en el que los hechiceros habrían tenido un papel predominante. De esta manera, el rol de representante que ha señalado Nacuzzi (1998: 184) para los caciques también parece hacerse presente en el caso de estos jefes religiosos en tanto manifestaban una visión grupal. Haciendo hincapié en las respuestas indígenas frente al avance de los misioneros, Nofri (1998) plantea que habrían actuado como “portavoces de una situación de resistencia grupal”. Como vimos más arriba, los hechiceros y viejas calificarían las enseñanzas de los padres como “fábulas y sueños de españoles” y los puelches habrían opuesto las propias costumbres y creencias a las exigencias de los jesuitas, clamando por sus costumbres “autorizadas de la antigüedad y veneradas de nuestros mayores” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 110-111).

Entre sus intervenciones, como menciona Sánchez Labrador, la ciencia de los hechiceros “no se ciñe a los que están presentes y a sus sucesos, va mucho más adelante y ve aún las cosas distantes”, mas si los hechos se mostraban contrarios a lo declamado, el hechicero encontraba el modo de “salir con aire”. Si declaraba, por ejemplo, que una persona murió y ésta aparecía luego, el hechicero iba a “a felicitarle su llegada y en tono grave dice: Yo lo he resucitado”, mientras que “nadie replica, todos la creen, y aún el recién llegado, que podía desmentirle, calla como un muerto, agradecido al beneficio” ([1772] 1936: 53-54). Sánchez Labrador también relata otro episodio que muestra este modo de actuar. Según el jesuita, en una ocasión unos indios de la Concepción habían ido a Buenos Aires y a causa de las grandes lluvias se

retrasó su regreso. En la reducción sus parientes consultaron al hechicero y éste les dijo que la demora se debía a que “los tenían presos los españoles”. La animosidad contra los misioneros no se hizo esperar y los indios “determinaron quitarles las vidas como a autores de sus desgracias”. Poco después llegaron los indios de Buenos Aires y, a los reproches de los misioneros, el hechicero “respondió lleno de satisfacción que él había enviado un diablo que los libró, cuando los querían prender los españoles. Quedó muy ufano y acreditado” (Sánchez Labrador [1772] 1936: 53-54).

Resulta llamativo encontrar un episodio muy similar sucedido unas tres décadas más tarde y relatado por el piloto Pablo Zizur enviado en comisión a los establecimientos españoles en la costa patagónica. Según su diario (Zizur [1781]), durante la estadía en los toldos del cacique Lorenzo Calpisqui en la zona de la sierra de la Ventana, “el brujo, o adivino de ellos, llamado Matías Gallo (que va vestido de mujer) había dicho, que por la parte de Buenos Aires, había gran novedad, que a los [indios] potreadores los habían corrido los nuestros [los españoles]”, despertando así la desconfianza del cacique. El piloto español contestó que “no creyese nada de lo que decía su adivino, que de nuestra parte no tenía de haber la más leve alteración en punto a las paces”, sin embargo, estas razones “no le hicieron desechar de sí, lo que ya había creído de su adivino (a quien creen ciegamente cuanto dice)”. Sin embargo, Zizur ([1781: 26]) también sospecha que esta desavenencia tuviera su origen en “alguna cisma” con otro de los caciques. Para gran satisfacción del piloto español al día siguiente regresó de Buenos Aires el chasque enviado desde la toldería con el indio que había ido de baqueano “bien regalado y al parecer gustoso”. El piloto aprovechó las buenas nuevas para reconvenir al cacique y hacer notar “cómo venía regalado el indio que había ido de baqueano a Buenos Aires, y cuan diferente, era todo esto que veían de lo que había dicho el adivino [...], que no diese ascenso a nada de lo que le decía su brujo” –palabras que Lorenzo y sus indios escucharon con atención, aunque, acota Zizur, “creo que no les hizo la más leve impresión” ([1781: 27-27v]).

En ambos casos, pese a las “demostraciones” que serían contrarias a los dichos del hechicero, los indios aparentemente no cambiaron la opinión a su favor. Para comprender estos fenómenos resulta un aporte sugerente el análisis de la Antropología acerca de la “religión tribal” y de los “rituales”. Al respecto, Gluckman (1978) plantea que las “creencias místicas constituyen uno de los mecanismos importantes de control y ajuste” de la vida social. Siguiendo en gran medida la línea de Evans-Prichard, el citado autor plantea que la actuación de los “brujos”, calificada por los observadores externos como un “fraude”, forma parte de todo un “sistema de creencias” –aquí las creencias “místicas” tienen un valor equiparado a las creencias “empíricas”. Estas creencias y prácticas operan en el marco de los principios en los que se basa el funcionamiento de una sociedad, aún discrepantes entre sí o en conflicto. Así, en una “sesión de adivinación” que procura encontrar la “causa mística concreta” de una desgracia y su remedio se manifiestan las alianzas y los enfrentamientos existentes entre los sujetos implicados. De esta manera los agentes y las formas místicas “reflejan las discordias y luchas presentes en la vida social” y “los profundos conflictos” que encierran las distintas posiciones (Gluckman 1978). En concordancia con este planteo, referimos que Langdon (1992) interpreta las actuaciones adjudicadas a “hechiceros” o “adivinos” como un creativo sistema de expresión de las representaciones colectivas a la vez que de un sistema social. En nuestro caso, podríamos pensar en los dichos de los adivinos como expresión de las discrepancias, la tensión y los intereses encontrados que representarían para los indios la instalación de enclaves coloniales y el trato mismo con los españoles. En este sentido, en los ejemplos presentados, sería irrelevante que las adivinaciones resultasen “falsas”, pues su valor radicaría en poner de manifiesto un “profundo conflicto” que va más allá de la situación concreta.

Ahora bien, en cuanto a la distinción entre caciques y hechiceros, encontramos algunos casos en que ésta no parece delinearse con tanta claridad. Así, por ejemplo, en las celebraciones con motivo de “las dos primeras reglas o menstruos de alguna muchacha, hija o parienta cercana de algún cacique”, reunida toda la gente “un viejo,

el más respetable,” les hacía un “razonamiento largo” referido a observar las ceremonias y ritos de los mayores y a cumplir las órdenes que les dará *Elel*. Luego “el mismo anciano predicador” designaba a un indio como lugarteniente de *Elel* o para que le representara (Sánchez Labrador [1772] 1936: 67). Notamos que aquí Sánchez Labrador habla de un *anciano respetable* sin aclarar si era cacique o hechicero, si bien parecería tratarse más bien del segundo. No obstante, más adelante afirma que para estas fiestas “manda el cacique que un mozo robusto se vista y revista del Elel” ([1772] 1936: 74). En este caso, la autoridad parecería residir en el hecho de ser anciano y (el más) respetable para decidir acerca de algunas cuestiones como la celebración de una ceremonia.

Con respecto a ciertas cuestiones, las funciones de los caciques y de los hechiceros parecerían alternarse. Así, por ejemplo, según Sánchez Labrador, un hechicero patagón indicó a los indios que desamparasen el lugar de la reducción, pues el canto de una tórtola sobre su toldo anunciaba muchas enfermedades ([1772] 1936: 76). Aparentemente las órdenes para marchar, que tradicionalmente se han asociado a los caciques, también podrían darlas los hechiceros. Al respecto, Sánchez Labrador menciona que para las mudanzas de los toldos habría bastado “que el cacique o el hechicero diga que los muden y aparten a otro lado” ([1772] 1936: 74). Como ha notado Nofri (1998), para el caso de la celebración de un ceremonial “en el campo”, el hechicero conducía a los indios “fuera del espacio controlado por los misioneros”. Como hemos visto, los traslados “tierra adentro” –parte de la dinámica del nomadismo– que llevaban a los indios fuera del alcance de los jesuitas, eran parte de los movimientos estratégicos llevados a cabo por los caciques y sus grupos y aquí notamos que esta determinación también podía surgir de la actuación de un hechicero. Otro caso en que caciques y hechiceros parecerían actuar en conjunto sería al conformar los consejos. Como mencionamos, según Falkner ([1774] 2003: 194), el cacique ante un caso importante, especialmente, si es de guerra, “llama a consejo a los principales indios y hechiceros, y con éstos consulta acerca de las medidas que conviene tomar”. Podríamos pensar que ambos actuaban en conjunto.

Un ejemplo podríamos tener en el caso de Toro analizado por Nacuzzi (1998). Como observa esta autora, las opiniones de este cacique en relación a la llegada de Zizur y a las propuestas de ir a Buenos Aires a firmar la paz eran atentamente escuchadas por el cacique Calpisqui (Nacuzzi 1998: 174).

Según estos ejemplos, las argumentaciones de los hechiceros para interpretar e intervenir en la realidad estarían basadas en su manejo de los seres sobrenaturales y en la apelación a las tradiciones y a las costumbres heredadas de los mayores, mientras que los caciques parecerían actuar evaluando los beneficios tanto económicos como políticos en cada situación, aunque también notamos que ambos actuarían en conjunto y muchas veces la distinción entre uno y el otro no es tan clara. Respecto al tema del resguardo de las tradiciones en relación con el funcionamiento de la sociedad, Gluckman ha notado que “los espíritus ancestrales” castigan especialmente las faltas con respecto a las obligaciones para con los parientes en tanto “descendientes de los antepasados” vinculados por una serie de derechos y obligaciones mutuos. De esta manera, el “culto a los antepasados sirve para controlar las relaciones entre los parientes vivos” (Gluckman 1978: 270). Así, encontramos a caciques y a jefes religiosos actuando en relación con cuestiones fundamentales como las dinámicas intragrupalas, los traslados, las alianzas con otros grupos, los acercamientos y enfrentamientos y las representaciones acerca del *otro*.

Finalmente, el estrecho vínculo que parece unir a caciques y hechiceros también se manifestaría en la matanza de los segundos ante la muerte de los primeros (Sánchez Labrador [1772] 1936: 55, 61 y Falkner [1774] 2003: 190, por ejemplo). Al respecto, solo puedo aventurar preguntar, siguiendo a Bechis, si este hecho “no apunta tanto al líder como a la construcción de su liderato” ([1989] 2008: 283). Es decir, si no se trata de fenómenos que reflejarían la significación de determinados procesos sociales, más que la importancia individual de un cacique en particular.

Los ejemplos detallados nos muestran tanto diferencias como puntos en común entre ambos tipos de líderes. Comparando la activa participación de los caciques en

cuanto a entablar relaciones con españoles y misioneros, con el rechazo expresado por los hechiceros, podríamos asociar a los segundos con el resguardo de las tradiciones y la consiguiente oposición a las novedades y a los primeros como más propensos a tratar con nuevos agentes y a su incorporación en los circuitos de intercambio. Las actuaciones de los hechiceros parecen resaltar los aspectos negativos de la relación con los españoles haciendo hincapié en los propios valores y llamando a ser cautelosos en la relación con ellos. Los caciques habrían procurado aprovechar al máximo las oportunidades en el ámbito de lo político y lo económico que comportaban estas relaciones en un espacio en el que el contacto era cada vez más inminente. Al mismo tiempo hemos encontrado ámbitos en que ambos coincidían: en celebraciones, en la determinación de los movimientos o en asuntos de gravedad. Debemos contemplar también que el énfasis o no en “conservar las tradiciones” se habría expresado de diferente forma en las distintas instancias. Así, no sería lo mismo una ceremonia ritual que los momentos de negociación con los misioneros o un encuentro con tropas españolas para celebrar un tratado.

Sin embargo, caciques y hechiceros no estarían en oposición, sino en diálogo permanente; se trataría de las dos caras de una misma moneda: formas diversas de manifestación de un determinado fenómeno. Cada una de ellas representaría una de las voces en la discusión interna acerca de qué actitud tomar frente al *otro* sopesando los beneficios y las pérdidas. Podríamos pensar en dos o tres personas distintas que encarnaban diversos aspectos de una misma y compleja experiencia y distintos modos de abordarla desde sus particulares puntos de vista. Ante una realidad que presentaba al mismo tiempo bienes novedosos y estimados, traiciones y atropellos no debe sorprendernos encontrar al interior de los grupos que la experimentaban al menos dos diversas percepciones y disímiles respuestas, que podemos simplificar como la aceptación y el rechazo, y estas perspectivas parecerían haberse hecho presentes a través de las figuras de los caciques y los hechiceros respectivamente.

Para el siglo siguiente la relación entre ambos tipos de liderazgo sería diferente. Como nota Nacuzzi (1998: 186) acerca de los cacicazgos duales que identifica para el siglo XVIII, luego del contacto con el blanco y “como consecuencia de las relaciones políticas y comerciales de los grupos indígenas con las autoridades hispano-criollas, esos cacicazgos se transformaron en unipersonales”. A partir de la figura del cacique Casimiro, la autora también identifica nuevas cualidades en los líderes 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” (Nacuzzi 1998: 185). Al análisis del cacicazgo de Casimiro dedicaremos el capítulo VI. También Boccara, acerca del proceso de etnogénesis entre los reche-mapuche de Chile, ha señalado una concentración en el jefe mapuche de “todas las funciones de organización de la sociedad que antes competían a personas distintas” donde las cualidades guerreras y dotes de orador habrían sido reemplazadas por habilidades en el ámbito económico y político (Boccara 1999: 449). Por su parte, Nofri (2001b) observa un “incremento de la autoridad del cacique y la ampliación de sus esferas de acción a áreas de incumbencia específica del shaman”, mientras que aumentó la participación de las mujeres en los “ámbitos shamanísticos”.

Entre los aspectos que definían a la figura del cacique, el análisis de sus actuaciones en torno a la instalación de las misiones jesuíticas ha resaltado su carácter de “administrador de los asuntos con el exterior”, de “procesador de información” y de “negociador” (Bechis [1989] 2008) y de “representante de los grupos”, “mediador” e “intermediario” (Nacuzzi 1998). Estas actuaciones son las que se les habrían aparecido como más visibles a los distintos agentes coloniales –por lo que se ven reflejadas más frecuentemente en las fuentes. No obstante, también encontramos referencias a las funciones del cacique como negociador “entre su parcialidad y otras parcialidades y entre los parciales que le siguen” (Bechis [1989] 2008) y como representante también al interior del propio grupo (Nacuzzi 1998).

Creo que en este espacio especialmente se encontraba con el hechicero que, a partir de una perspectiva específica, también analizaba la información y proponía formas de acción. No he encontrado citas de jefes religiosos negociando con misioneros o con funcionarios –aunque podrían haber estado presentes en la celebración de algunos tratados-, pero sí podemos afirmar que se ocuparon y actuaron en relación a estos problemas de manera no tan evidente para españoles y jesuitas.

A partir de lo analizado podríamos pensar el cacicazgo pampeano-norpatagónico de mediados del siglo XVIII como una forma de liderazgo dinámica, capaz de seguir el ritmo de las flexibles alianzas y desmembramientos, que actuaba al interior de un grupo y en el ámbito de las relaciones intergrupales indígenas y con los cristianos, atendiendo a intereses económicos, políticos y sociales y en función de esta variabilidad podía ser asumido por más de una persona en cada instancia. El movimiento –tanto en relación a personas y grupos como a bienes e información- y la flexibilidad que parecen caracterizar al cacicazgo constituyen un desafío para nuestra manera de pensar que suele sentirse más cómoda con definiciones precisas y con límites claros y nos invitan a pensar de manera más abierta –“en términos etnocéntricos”, como propone Nacuzzi (2008)- otras formas posibles de organización social.

Los caciques y las estrategias de relación

Ante la presencia de las misiones los caciques pusieron en juego su habilidad para la negociación, para actuar como representantes y para conformar alianzas apelando al mismo tiempo a formas tradicionales como los lazos de parentesco, las dinámicas relacionales intergrupales o el papel de los “hechiceros”, entre otros, y a la aptitud para incorporar lo novedoso, como la utilización inteligente de los enclaves coloniales, los discursos para argumentar a los españoles, las estrategias de acercamiento y negociación o los bienes europeos.

En torno a las misiones instaladas en territorio indígena los indios llevaron a cabo distinto tipo de acciones. Acerca de las relaciones entabladas por los líderes

indígenas con los emplazamientos coloniales en la región del Chaco austral, Lucaioli (2009) describe al menos tres tipos de estrategias desplegadas por grupos abipones frente a la instalación de las misiones. A partir de este planteo, Nacuzzi (2009) se ha referido a la cuestión de las formas de relación en el norte de la Patagonia, suscitadas a fines del siglo XVIII luego de la fundación del Fuerte de Nuestra Señora del Carmen [1779], cercano a la desembocadura del río Negro. Estos modelos también resultan un aporte para pensar las acciones de los indios frente a la presencia de las misiones jesuíticas del sur, tanto por sus coincidencias como por sus diferencias. Así, ante la posibilidad de beneficiarse de las ventajas que ofrecía la vida en reducción en combinación con otros recursos, Lucaioli (2009) distingue tres opciones:

- instalarse en las reducciones y aprovechar los beneficios de una “amistad duradera” con el sector colonial –es el caso de Ychoalay, quien contaba en su haber con la experiencia de haber trabajado en estancias y haber liderado ataques a las fronteras con saqueos y robos, previo a su elección por la vida en la reducción en donde se posicionó como mediador entre el sector colonial y los intereses indígenas, trazando nuevas alianzas ventajosas, reforzando así su prestigio como líder y ampliando su capacidad económica;

- habitar un cierto tiempo en las reducciones y luego alejarse a espacios fuera del control de los curas doctrineros –como habría hecho Ychamenraikin que, al mermar las provisiones recibidas, ignorando los acuerdos de paz convenidos, recurría a los saqueos y a la caza;

- habitar en el interior del territorio y establecer contactos esporádicos con estos centros con fines de intercambio o abastecimiento de recursos –así lo habrían hecho Oaherkaikin y Debayakaikin, que rechazaron las ofertas de los jesuitas y a quienes encontramos liderando cacerías y robos, saqueos y enfrentamientos contra sectores coloniales y contra otros grupos abipones, pero no por esto al margen de los circuitos de intercambio de los que participaban las reducciones ya que los vínculos entre abipones “reducidos” y “no reducidos” eran asiduos.

Por su parte, Nacuzzi (2009) advierte que identificar y caracterizar los distintos tipos de relación en Patagonia -que la autora denomina “líder amigo”, “líder ambiguo” y “líder autónomo”- actúa como herramienta para la reflexión y para alimentar el debate. Debe contemplarse que cada cacique puede haber optado alternativamente entre la variedad de estrategias descriptas según las circunstancias, con lo cual podría pensarse en variantes y nuevas combinaciones para esta tipología identificada para los líderes chaqueños o plantear la cuestión en términos de múltiples formas de interacción que “combinan” acciones y respuestas de cada tipo. Teniendo en cuenta estas consideraciones, Nacuzzi (2009) presenta las diferentes estrategias que desplegaron los caciques Negro, Calpisqui y Chulilaquini de la región norpatagónica -y a quienes nos volveremos a referir en el capítulo siguiente- en relación con la presencia del Fuerte del Carmen y los funcionarios españoles. En comparación con el funcionamiento de una reducción, los caciques y sus indios no eran obligados a acampar ni residir en sus cercanías, sin embargo el acercamiento se producía, atraídos por los bienes a los que podían acceder, la información que podían obtener y la posibilidad de llevar a cabo acciones políticas y diplomáticas. De esta manera, Negro sería quien cultivó una amistad duradera con el sector colonial aprovechando sus beneficios, Chulilaquini combinaría estancias en las cercanías del fuerte, en sus propios territorios y viajes hacia Buenos Aires, solicitando a los españoles protección frente a amenazas de ataques de enemigos, y Calpisqui sería el que sostuvo contactos esporádicos con los centros coloniales, pero se mantuvo en sus propios territorios.

La autora observa que el tipo de líder que participa de la vida en la reducción (en el Chaco) no tiene equivalente entre los del sur. Sin embargo, encontramos a Negro en las cercanías del Fuerte porque éste se habría asentado en los que serían sus territorios. Este cacique es el que pasa más tiempo junto a los españoles, presta su ayuda, les presenta a otros caciques y toma parte de las actividades que involucran a otros grupos actuando como *mediador*. Su área de actuación podía abarcar terrenos

tan distantes como el río Negro, el Colorado, sierra de la Ventana o Buenos Aires, y, en cada caso podía apelar a distintas *identidades virtuales* (ser amigo o no de los “aucas”, por ejemplo). Negro disponía de alianzas políticas muy flexibles y cambiantes que, entre otras posibilidades, le permitían acceder a diversas esferas de influencias e información sobre un área geográfica muy extensa, resultando un buen aliado de los españoles, con lo que podría identificarse con la modalidad de “líder amigo”. No obstante, observa Nacuzzi (2009), “resulta obvio que -como Ychoalay- no necesitaba del apoyo hispanocriollo para mantener su prestigio”.

Con la figura del “líder ambiguo” Nacuzzi (2009) asocia a Chulilaquini, un cacique cuyos territorios, en el sur de Neuquen, estaban bastante alejados del Fuerte. Chulilaquini acampaba largas temporadas en sus cercanías, solicitando insistentemente en ocasiones protección a los españoles, o viajaba entre los campos ricos en ganado de Buenos Aires y sus tierras, sin pasar por el Fuerte. De esta manera, combinaba las ventajas de estar cerca de las instalaciones españolas o, aún, bajo su protección con la libertad de moverse por amplios territorios y desarrollar sus propias actividades. Finalmente, como “líder autónomo” Nacuzzi (2009) identifica al cacique Calpisqui que se mantuvo fuera de la influencia directa del Fuerte del Carmen, mantuvo sus actividades tradicionales y accedía al ganado sobre todo gracias a sus incursiones hacia asentamientos coloniales. Calpisqui estaba establecido en sierra de la Ventana, un paraje protegido con buena provisión de agua, contaba con cantidad de toldos en su asentamiento y caciques amigos que lo visitan, tenía a sus aliados más concentrados geográficamente y sus conexiones parecían más estables – lo que probablemente lo convirtiera en “un personaje poderoso y con carisma que atraía la atención de sus pares”. Este cacique, junto con sus amigos y aliados, mantenían una dinámica de interacción independiente con respecto a los españoles, sin embargo, no podemos hablar de una “real situación de autonomía” en tanto a través de la obtención de ganados, los acuerdos de paz, los intercambios de regalos o los contactos con el Fuerte -por medio de terceros- entraban en el ámbito de influencia de “los mecanismos económicos y políticos coloniales”.

Al tomar estos tres tipos de estrategia para reflexionar acerca de la actuación de los caciques en relación a la instalación de las misiones jesuíticas del sur, encontramos coincidencias con una de sus figuras y variaciones con respecto a las otras dos, cuyo análisis aporta nuevos elementos para la comprensión de estos fenómenos. Resulta interesante analizar las actuaciones del cacique Bravo desde la perspectiva del “líder amigo”. Como vimos, según el tratado de 1742, este cacique favoreció la presencia de los misioneros dentro del territorio que él controlaba. Si bien este punto finalmente no fue aceptado en la práctica, notamos que al menos era una cuestión que fue negociada con los españoles y, como vimos, Bravo procuró manejar la situación conservando las buenas relaciones. Así, podemos establecer un paralelo en relación a lo actuado por el cacique Negro, en tanto, en un acuerdo previo, ambos caciques habrían aceptado y hasta facilitado el acceso de los cristianos a territorios indígenas. Negro, estando en Buenos Aires, comprometió su ayuda a los españoles para la expedición de 1779 de reconocimiento de los terrenos donde se instalaría el fuerte del Carmen, lugar que sería indicado por el cacique (Nacuzzi 1998).

Una vez establecidas las misiones, Bravo nunca se redujo y tampoco hay referencias acerca de que se hubiera enfrentado a otros grupos por defender los intereses de los españoles o de las misiones. Antes bien, rumores y amenazas de ataques a manos de este cacique comenzaron a llegar a las reducciones, aunque, como observa (Bechis [2003] 2008: 111), su política fue de “paz explícita”. Hacia 1750 los hostigamientos fueron cada vez mayores, hasta culminar en el ataque y fin de las reducciones de Desamparados y del Pilar. En el caso de Negro, las relaciones con el Fuerte y con su comandante siempre fueron buenas. A pesar de ciertos conflictos con los españoles, el cacique aseguraba continuamente su amistad a través de mensajeros, aunque al mismo tiempo corrían rumores de posibles ataques que, esta vez, nunca llegaron (Nacuzzi 1998). Ambos caciques pactaron con el sector colonial y ofrecieron su amistad. Al mismo tiempo, con sus amenazas, que mantenían en vilo a los cristianos,

podemos conjeturar que les estarían recordando que los que tenían el control de la situación en esa región eran ellos. Así, como con respecto a Negro y también a Ychoalay, su prestigio no se sustentaba en la relación con los blancos –aunque esto sirviera para alimentarlo.

Hemos visto que Bravo contaba con muchos parientes, amigos y aliados, incluso dentro de la reducción, si bien estas lealtades y apoyo también eran logrados por la fuerza y el miedo. Bravo y Negro se manejaron en el mismo extenso espacio desde el interior del río Negro hasta las ricas pampas. En cuanto a los beneficios que obtuvo Bravo con la instalación de las misiones, poco nos dicen las fuentes. Como vimos, en una carta a su superior, Strobel [1748] informa que Bravo estaba esperando unas “50 vaquitas que tiene prometidas”. Más adelante agrega que el cacique “no buscará a la reducción; pero la gente llegará para vender sus ponchos”. Probablemente, esto esté relacionado con la “feria de ponchos” mencionada en el Tratado de 1742 (Bechis ([2003] 2008)). No tenemos mayores datos acerca de los intercambios de Bravo con los misioneros, pero podemos pensar que éstos sí tuvieron lugar. Tal vez la ganancia que representaban no alcanzó a impedir que el cacique decidiera eliminar las misiones, si bien, como vimos, su diplomacia siempre se orientó a mantener la amistad con el sector colonial.

La mención de Strobel acerca de que Bravo no “buscará la reducción”, pero enviará a su gente a vender los ponchos, junto con el hecho de que nunca vivió en la misión, acercaría a este cacique a la figura del “líder autónomo”. Así, disponiendo de riqueza tanto económica como política, Bravo se mantuvo al margen de la vida en los pueblos, llevando a cabo sus actividades tradicionales, pero participando indirectamente de los circuitos de intercambio propiciados por los establecimientos coloniales. No dispongo de otros ejemplos que pudieran asemejarse a la figura del “líder autónomo”, aunque no es desatinado estimar la existencia de grupos no reducidos que participaron de estos intercambios. Un indicio en tal sentido podrían ser las menciones a indios que venden alcohol a escondidas en el Pilar (Strobel [20/11/1748]).

El “líder ambiguo” es la figura que más claramente se representa en su relación con las misiones del sur. Hemos visto cómo los caciques Marique y Chuyantuya y los hermanos Yahati alternaban estancias entre los religiosos a cambio de algún beneficio con los traslados a sus tierras. Los beneficios podían ser económicos, mientras durasen las provisiones de los padres de “yerba, tabaco y otros géneros” y pudiesen obtener otros bienes en intercambio, estratégicos, como acceder a información sobre los asentamientos españoles, o políticos como las negociaciones por la vida del cacique Felipe Yahati. Esta estrategia también podía jugar una mala pasada, como en el caso de José Yahati, que terminó muerto en el altar de la iglesia de la reducción de la Concepción. Como vimos, los caciques apelaban a múltiples recursos para habitar entre los religiosos y mantener las propias costumbres. Finalmente, Felipe Yahati (hermano del difunto José Yahati) y Marique atacaron la reducción de la Concepción. También apreciamos las estrategias de los caciques thuelchus, Chanal, Sacachu, Taycocho para justificar sus movimientos desde y hacia la misión en distintos momentos. Si bien, en este caso, los relatos de los jesuitas no especifican los beneficios obtenidos por estos caciques, los traslados se producían según las pautas establecidas por los indios.

En cuanto a las situaciones que propiciaron los acercamientos a las reducciones hemos señalado la posibilidad de acceder a bienes y ayuda que habrían necesitado los indios en mayor o menor medida según las distintas situaciones. Como señalamos, en situaciones críticas algunos grupos habrían encontrado en la reducción y uniendo la propia existencia a las condiciones del sector colonial una opción viable para la supervivencia. Aquí debemos ser cautelosos con la perspectiva de españoles y jesuitas que solían ver a los indígenas en situación de desamparo y necesidad, sin apreciar los variados recursos de que disponían. También habíamos señalado la necesidad de distinguir entre los distintos grupos, los recursos de que disponían y las posibilidades de plantear en términos propios la relación con el *otro*. El recorrido por estos tipos de estrategias nos brinda un panorama de algunas posibles formas de entablar esta relación según los distintos grupos y sus caciques. Como es de suponer, los caciques

que aceptaron sin mayores pretensiones habitar en las reducciones no son aquellos que más ocuparon las plumas de nuestros cronistas en sus relatos, más allá de la conocida narración acerca de la fundación de la reducción de la Concepción. Podríamos volver a encontrarlos en el relato del fin de la Concepción –aunque no son nombrados-, cuando, por orden del gobernador los misioneros, los españoles y “25 familias cristianas de indios pampas, que habían quedado” se marcharon a Buenos Aires (Sánchez Labrador [1772] 1936: 160).

También podría tratarse de aquellos nombrados como representantes en los cabildos indígenas. Estos cabildos, como observa Hernández Asensio (2003: 88-89), no lograron adquirir relevancia. Este autor adjudica su “opaco papel” a la incapacidad de los “cabildantes” de superar la contradicción entre el poder de los sacerdotes y las “redes de clientela indígena” y encontrar “un lugar propio dentro de las estructuras locales de poder”. El autor no advierte que para los indios las relaciones de poder se definían en otras instancias como el prestigio, la capacidad de establecer múltiples alianzas, el poder de convocatoria, la capacidad para negociar y participar de los circuitos de intercambio, como venimos mencionando –procesos en los que el cabildo no jugaba ningún papel. Por otro lado, hemos visto que la figura de los padres no inmovilizaba a los indios que comprendían bien quiénes eran y qué podían esperar de ellos. Por último, estos líderes no apelaban a una “redistribución selectiva de bienes” que sustentaba su posición, por lo que caracterizar a sus seguidores como conformando “redes de clientela” resulta muy discutible.

La relación con las misiones jesuíticas desde la perspectiva indígena

Hemos visto cómo en un espacio de interacción se manifestaban expectativas e iniciativas que formaban parte de una serie de propuestas puestas en juego frente a una realidad de contacto. Como uno de los factores clave en este proceso, hemos podido ver algunas maneras en que los indios identificaban a los blancos, qué estrategias trazaron en las distintas instancias de intercambio, cuáles fueron sus

acciones y reacciones y las implicancias que esto trajo aparejadas. Los grupos indígenas demostraron capacidad para integrarse a nuevos circuitos comerciales y plantear estratégicamente relaciones diplomáticas (amistad, alianza, obligaciones, lealtad). Podemos pensar que los traslados y las reubicaciones en el espacio, las exigencias surgidas de la relación con los blancos y las estrategias y decisiones tomadas por los propios indios han alimentado procesos de conformación y transformación de identidades colectivas, si bien no he tratado aquí el tema de la identificación de los grupos. Hemos visto cómo los caciques se acercaron a las poblaciones blancas y llevaron a la práctica estrategias para abordar esta relación haciendo gala de un dinamismo y habilidades que nos obligan a pensar en su capacidad de acción, protagonismo e iniciativa. En términos de Boccara (2000, 2003fronteras), los indios se adaptaron al espacio fronterizo de una manera original y propia proponiendo nuevas estrategias a partir del contacto.

Como hemos visto, la instalación de las reducciones ofreció un nuevo espacio para la asidua circulación de bienes, influencias y presiones orientada a lograr los propios cometidos –espacio que, a su vez, participó de las complejas relaciones entre grupos indígenas y agentes coloniales. Las negociaciones de los indígenas tanto con los jesuitas, como con los españoles eran permanentes y en ellas se definían y *defendían* las pautas de territorialidad y de acción de cada contendiente, tanto a través de las palabras como con las acciones concretas. A lo largo de este proceso de contacto e intercambio se fueron delineando pautas de relación, reflexiones y una imagen acerca de este *otro* surgidas de cada situación de encuentro.

Las reacciones ante la presencia de las misiones jesuíticas fueron diversas. Muchos de los comportamientos habrían estado orientados a acceder a bienes estimados, obtener información, protección o lograr tratos con los distintos sectores sociales. La reducción brindaría un lugar, una excusa y una posibilidad para el comercio, los traslados y la guerra o la paz en el marco de los sistemas indígenas de intercambio, nomadismo y de relaciones interétnicas. Por otro lado, el recelo acerca de la intromisión de los padres en los propios intereses y valores habría llevado al

rechazo en distintos grados frente a las exigencias de la vida reduccional. Con respecto a estas dinámicas podemos decir que estamos frente a lógicas abiertas capaces de reconocer e incorporar nuevos elementos según modos de funcionamiento particulares de una manera diferenciada e inteligente y sin suprimir necesariamente los valores previos.

Las tácticas y posturas frente al *otro* se irían formulando y reconfigurando a instancias de la propia experiencia de contacto en un espacio de confluencia, de choque y de transformación. Al mismo tiempo, y siguiendo a los Comaroff (1992), notamos que las visiones acerca de estos fenómenos, de sí mismo y de otros grupos están situadas en un determinado contexto histórico social que les da sentido de una manera dinámica y sin establecer rígidas definiciones, dando lugar, así, a los procesos de transformación. El éxito en la apropiación de nuevos elementos culturales en los términos indígenas sería mayor donde los indios dirigieron la adaptación “en sus propios términos” (Sweet 1995: 35). Las zonas fronterizas habrían proporcionado ámbitos favorecedores por el resguardo que ofrecían las geografías difíciles de colonizar y las regiones inaccesibles para los europeos, disponiendo así de espacios fuera del control colonial -ámbitos complejos de interacción entre grupos diversos dotados de autonomía. Allí entraban en contacto directo las poblaciones no sometidas y los agentes coloniales generándose dinámicas propias en contextos tanto de conquista sutil como de abiertas luchas donde la agencia indígena jugó un rol decisivo. Las transformaciones en los grupos sociales durante este período han trascendido el régimen misional en sí mismo, formando parte de los procesos de cambio y adaptación que vivieron las sociedades indígenas a lo largo del proceso de contacto con los hispanocriollos.

CAPÍTULO IV

Negociaciones en los emplazamientos fronterizos del siglo XVIII, enfrentamientos y paces. Conocimiento del *otro* y estrategias.

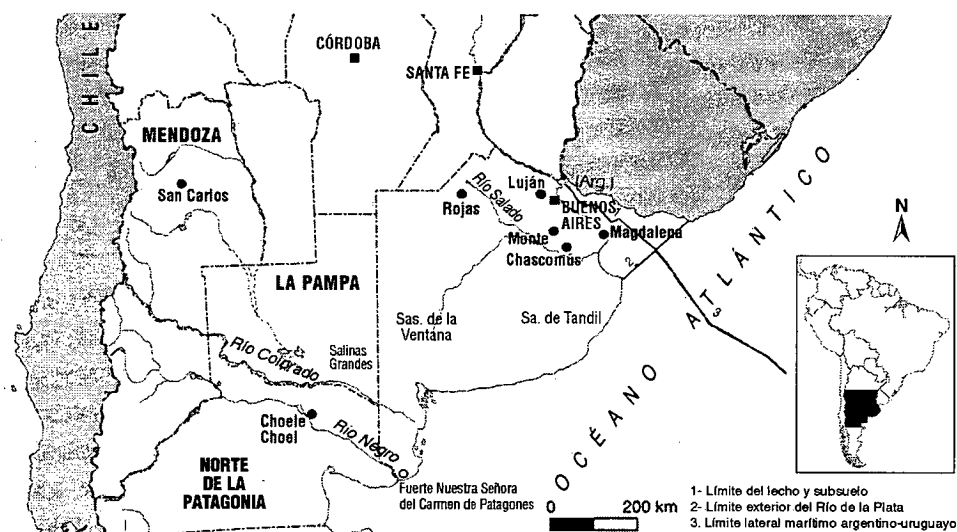
Hacia la segunda mitad del siglo XVIII, los grupos indígenas de la región pampeano-patagónica (ver Mapa 2) contaban con una amplia experiencia en materia de contactos, enfrentamientos y negociaciones con los españoles, suscitada a partir de distintas instancias de encuentro, como, por ejemplo, el funcionamiento de las misiones jesuíticas del sur (1740-1753), según vimos en el capítulo anterior. Muchos de los contactos que tuvieron lugar a partir de la presencia hispana en territorio indígena quedaron registrados en ciertos documentos, lo cual ha permitido un análisis más detallado sobre los distintos modos de percepción de los indios acerca de los cristianos en el marco de un proceso de relacionamiento en el que se pusieron en juego estrategias de interacción, intereses y necesidades. A partir de la lectura crítica de diarios, informes y cartas de funcionarios españoles ha sido posible distinguir formas en que los indios se referían a los españoles y los identificaban, configuraban las características del espacio de relaciones entre ambos y delineaban estrategias de contacto. Al mismo tiempo, una serie de bienes materiales y simbólicos circulaban entre las tolderías y las poblaciones hispanocriollos y eran adoptados por los indígenas de una manera creativa y propia. Al análisis de estas cuestiones dedicaremos el presente capítulo. La comprensión de estos fenómenos se vio enriquecida con la comparación de procesos similares suscitados entre los pehuenches instalados a partir de 1780 en las cercanías del Fuerte de San Carlos en la frontera mendocina.

Como menciona Levaggi (2000: 109), distinto tipo de iniciativas a ambos lados de la frontera propiciaron los encuentros y los choques: los indios realizaban viajes a los puestos fronterizos y a Buenos Aires para comerciar, así como también

efectuaban malones y hacían circular inquietantes noticias y rumores; mientras que los españoles emprendieron campañas tanto punitivas como de pacificación, exploratorias y de búsqueda de recursos, emplazaron nuevos fuertes, organizaron las compañías de Blandengues (1751) y, desde ambos lados, continuaron las negociaciones para lograr el intercambio de cautivos y prisioneros. Entre las políticas llevadas a cabo por los españoles que fueron motivo de conflicto, Crivelli (2004) se refiere al propósito de mantener despoblados los terrenos desde Buenos Aires hasta las sierras del Tandil, procurando alejar a más de 150 km de la frontera a los indios que potreaban (cazaban ganado cimarrón) en las llanuras y prohibiendo a los españoles cualquier tipo de trato con los indios e impidiendo el ingreso a Buenos Aires de indios –aún de aquellos que estaban de paz- que se acercaban para vender ponchos. Solo los indios que eran bien conocidos por los españoles tendrían el permiso para entrar a la capital a comerciar siguiendo estrictamente el camino de la guardia del Zanjón. El autor (Crivelli 2004) estima que los impedimentos para realizar el comercio con los ponchos y la situación de tener que malvenderlos en las fronteras por no poder ingresar a Buenos Aires habría sido causa de enfrentamientos con los españoles.

Hacia la década de 1770 las autoridades coloniales renovaron su política ofensiva con la creación de fortines en las cercanías del río Salado y exploraciones de la costa patagónica. Como plantea Nacuzzi (2009), hacia fines del siglo XVIII, la línea del Salado estaba poblada por un conjunto de fortines, si bien no podían brindar protección certera a lo largo de la extensa frontera que estaba “completamente expuesta hacia las zonas no controladas por el estado colonial”. Estas condiciones permitieron a los grupos indígenas mantener su soberanía hasta bien entrado el siglo XIX. De esta manera, en 1752 se creó la guardia del Zanjón en el pago de la Magdalena –actual partido de Brandsen- y luego, en 1779 se trasladó esta fortificación dando origen al fuerte “San Juan Bautista de Chascomús”. Desde 1749 funcionaba un fuerte en la zona de Pergamino, ruta de los viajeros hacia el interior de las provincias y en 1752 se agregó el fuerte de San José de Luján y la guardia del

Salto, sobre el río Arrecifes, en 1760 se instaló la guardia del Samborombón que perduró hasta 1779; en 1771 se establecieron la guardia del juncal en la zona de Cañuelas y el fortín San Claudio de Areco, en 1774 estaba instalada la guardia del Monte; para 1777 funcionaban los fortines San Lorenzo de Navarro y San Pedro de Lobos y la guardia San Francisco de Rojas; en 1779 se fundó el fuerte Nuestra Señora del Carmen de Patagones cerca de la desembocadura del río Negro (primer fuerte más allá del río Salado) y en 1781 se crearon los fuertes Nuestra Señora del Pilar de los Ranchos y Nuestra Señora de las Mercedes (actual provincia de Santa Fe) (Conquista del Desierto 1987).



Mapa 2.. Parajes y localidades mencionados en el capítulo IV

En los documentos -muchos de los cuales fueron producidos desde los fuertes- que dan cuenta de las negociaciones y los enfrentamientos volvemos a encontrar pautas de interacción señaladas para décadas previas en el capítulo anterior. Los caciques aparecen como “personajes claves” que centralizaban la relación de los grupos indígenas con los blancos representando alianzas, amistades, guerras y enemistades, actuando como negociadores, mediadores o intermediarios y demostrando capacidad de reacción y talento frente a situaciones novedosas (Nacuzzi 1998). También notamos que lo pactado en la celebración de tratados muchas veces no era cumplido, como ha observado Nacuzzi (2006). Las propias dinámicas

indígenas de aprovechamiento de los recursos y de acercamiento y enfrentamiento entre grupos también parecen haber influenciado a la hora de las negociaciones con los españoles que, en este sentido, constituirían una posible relación más que los indios procuraron utilizar a su favor –cuestión que, a su vez, también era observada y aprovechada por los blancos.

Así, por ejemplo, en 1744 Calelián –que, como vimos en el capítulo anterior, también estaba comprometido por el tratado de 1742- junto con otros caciques aucas y serranos habrían atacado Luján y Cañada de la Cruz para volver a pactar en 1745. Según el procurador general de Buenos Aires, los indios sólo pretendían la paz por miedo hacia el español, y porque necesitaban de los socorros que por su medio conseguían (Memorial del 16/10/1744. AGN, Cabildo de Buenos Aires. Archivo. 1739-1746, t. VII, fs. 318-326. IX 19-2-2, citado en Levaggi 2000: 110). Al celebrar la paz en 1745, se convino que este cacique junto con otros indios de las sierras y de las inmediaciones de Chile se instalarían en el Volcan, debiendo presentarse en las guardias de las fronteras para ingresar a la ciudad de Buenos Aires y dar aviso de las invasiones que intentaran otros indios enemigos.

Para esta época, Crivelli (2004: 320) distingue en el campo indígena de la región pampeana-norpatagónica dos “coaliciones principales”, por un lado, “la del cacique mayor Lepin Nahuel”, aparentemente conformada por pampas y aucas y, por otro, “la del jefe pampa serrano Flamenco, a veces unido a tehuelches que no se identifican”. Acerca de estas agrupaciones, el autor (Crivelli 2004) señala que, aún con los frecuentes intercambios de distinto tipo, se conservaría cierta distinción entre “pampas y aucas”. Los aucas se habrían asentado al sudoeste de las sierras del sistema de Tandilia, contaban con unos 2000-3000 hombres de armas, poseían grandes caballadas y vacunos en menor número. Su cacique principal era Lepin Nahuel desde por lo menos 1760 y Currel y Guaiquitripay eran sus pares y también antagonistas. Aparentemente tenían vinculaciones con araucanos de la zona de Concepción (Chile). Los serranos habitaban la cabeceras del sistema del río Negro (incluyendo a la parcialidad de Cangapol) y de manera general se los identificaba

como tehuelches. Los llamados serranos también estaban ubicados en la zona de las pampas del sudoeste al sur bonaerense, entre cuyos caciques encontramos a Flamenco, Milla Nahuel, Quidihuanchu, Alequete y los Yahati. Estos grupos serían menos numerosos que los aucas. Entre los grupos de Lepin y los grupos unidos a Flamenco que el autor identifica como “autóctonos”, Crivelli (2004: 320) plantea la posibilidad de que existiera cierta “polarización” y nota que estas tensiones habrían sido explotadas por los españoles. No obstante, debe aclararse que ambas agrupaciones también se aliaban tanto para atacar la frontera como para pactar con los españoles. Siguiendo con la descripción de los grupos indígenas que actuaban en la región, los documentos del siglo XVIII hacen mención a los “pehuelchus”, que eran los tehuelches cuyo mayor número de campamentos estaba en la Patagonia, y a los ranqueles cuyos asentamientos se extendían al oeste de la pampa bonaerense y, al parecer, “no querían acuerdo alguno con los cristianos y estaban en guerra con aucas, serranos y tehuelches”. También encontramos a los pehuenches, grupos araucanizados a ambos lados de los Andes, desde el sur de Mendoza hasta el sur de Neuquén y a los araucanos o mapuches que provenían del centro-sur de Chile (Crivelli 2004).

En las negociaciones llevadas a cabo por el cacique Lepin podemos ver reflejadas las dinámicas indígenas de relaciones interétnicas y de movimientos en el territorio. En 1766 el cacique se acercó al Cabildo de Buenos Aires para ratificar “su pretensión de convocar a todos sus parientes, amigos y aliados, que estimó en setecientos, para hacer la guerra a los tehuelches” y, para esto, solicitaba “dejar sus familias en la laguna Salada, situada en la otra banda del río Salado, y un poco de yerba, tabaco y aguardiente” (13/10/1766. AGN, Acuerdos del extinguido Cabildo de Buenos Aires, III: III: 429). Los capitulares aceptaron la propuesta que los beneficiaría con la “guerra” a los tehuelches que atacaban las estancias, si bien permanecerían atentos ante un posible engaño del cacique. Este registro del Cabildo muestra a Lepin esgrimiendo argumentos que resultarían atractivos para los españoles y, de esta manera, le permitirían acceder a establecer sus toldos a unos

140km al suroeste del río Salado, cerca de la costa con el Atlántico. En relación a las acciones de Lepin, Néspolo *et al.* (2009) observan cómo este cacique también oficiaba de interlocutor o mediador entre los indios y el gobierno de Buenos Aires: parlamentaba la paz; solicitaba permiso para la entrada de otros caciques para comerciar; hacía de intermediario con otros grupos indígenas que se asentaban en la región; informaba sobre posibles ataques de indios enemigos. Estas intervenciones constituirían “estrategias de supervivencia” –tanto frente a los españoles como a otros grupos indígenas- y no lo privaban de aliarse circunstancialmente a otros indios para atacar las fronteras –acción a la que sucederían nuevas negociaciones de paz. Los autores destacan cómo Lepin se constituyó en un “interlocutor político” que buscaba garantizar el acceso al ganado y el comercio con la sociedad hispanocriolla, presentándose como una figura útil y necesaria para el gobierno colonial (Néspolo *et al.* 2009).

Dos años más tarde del acuerdo con el Cabildo de Buenos Aires, José Vague, comandante de la frontera de Luján, celebró un tratado con los caciques Lepin y Flamenco acordando el intercambio de cautivos. En este caso apreciamos los intereses de los blancos: la finalidad de Vague era “ganar tiempo” para poder licenciar a las milicias en la época de la cosecha y “apartar si puedo el Flamenco de los aucases, pues conseguido esto serán tres parcialidades [aucas, serranos y “pehuelchus”], 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). Meses más tarde, Flamenco, hostigado por los aucas, solicitó ubicarse en las cercanías del Zanjón prometiendo alertar contra las irrupciones de los enemigos (de Mier [18/6/1769] comandante, capitán Juan, de la guardia a Bucarelli: el Zanjón. AGN, Comandancia de fronteras. IX 1-5-3). También Lepin solicitó un paraje donde instalarse “en el concepto de paz” con la promesa de guardar las reglas que se le señalaran, aunque los españoles no creían en la buena fe del cacique (Bucarelli a Vague Buenos Aires, 27/2/1770. AGN, Comandancia de frontera de Luján. IX 1-6-1). El pedido de los caciques de instalarse en un paraje también era bien visto por los

españoles que procuraban asentarlos en lugares fijos. Nos preguntamos si los caciques habrían realizado esa solicitud o si sería un argumento de los españoles que debía figurar en las tratativas de las paces. En caso de haber realizado los indios efectivamente este pedido, parecería tratarse de una estrategia para favorecer el acercamiento a los poblados hispanos y obtener beneficios como protección frente a grupos hostiles y posibilidad de comerciar.

Siguiendo con la política de dividir al enemigo, Vague logró que se le entregase a Lepin un bastón de mando para provocar el encono del resto de los caciques. Tres meses más tarde, luego de una entrada general realizada por el sargento mayor Manuel Pinazo, en mayo de 1770, se celebró un tratado entre el gobierno y los aucas de Lepin –tratado que habría despertado la discordia entre los jefes por haber sido convocados solo algunos de ellos y por designar al mencionado cacique como el más importante (Crivelli 2004). Lepin y otros once caciques¹² pactaron las paces con el gobierno de Buenos Aires en lo que se conoce como “Tratado de la laguna de los Huesos” (Tratado [1770]). En el Archivo General de la Nación se conservan los “Capítulos que debe proponer el sargento mayor Don Manuel Pinazo a los indios Aucas para convenir en el ajuste de la paz que solicitan” y el acta de la reunión en que se celebró el Tratado [1770]. Una vez más nos encontramos ante la necesidad de preguntarnos si efectivamente los caciques habrían solicitado la paz, según manifiesta el documento, o si se trataría de una fórmula utilizada por los españoles que colocaría a los indios en la posición de vencidos realzando la labor de los funcionarios de la corona. En principio, los acuerdos parecen haber sido parte de los intereses tanto de indios como de cristianos, sin que pueda identificarse a alguna de ellas como en una posición más ventajosa. Según las instrucciones que el gobernador Bucareli dio a Pinazo, los indios debían aceptar la delimitación de un terreno para habitar y de un camino permitido hacia la frontera de Luján para comerciar bajo ciertas condiciones; asumían la responsabilidad ante cualquier daño en la

¹² Los caciques consignados son: el cacique principal Lepin Anguel, Tambú Naguel, Cadi Pagni, Lica Naguel, Tanamangue, Alcaluan, Columilla, Cavllamantu, Quintellanca, Nabaltipay, Cuhumillanca, Epullanca.

jurisdicción y la obligación de castigar a los indios culpables; se comprometían a impedir el robo de ganado, a dejar un hijo o pariente de rehén, a entregar a los cautivos y a los cristianos que voluntariamente vivieran entre ellos y entre otras naciones y a atraer al cacique Rafael Yahati a los tratados de paz o, en caso de no aceptar, ajusticiarlo (Tratado [1770]).

Como observa Nacuzzi (2006), se otorgaban ciertas facultades a los caciques, aún por sobre indios de otros grupos. Estas facultades dispuestas por los españoles pueden haber operado alentando conflictos entre grupos indígenas e incrementando el prestigio de aquellos portadores de ellas, al obtener el apoyo de las autoridades hispanas para quitar animales o matar a otros indios. Los españoles buscaban usar la influencia de Lepin para controlar el territorio y los movimientos de los indios, evitar los ataques y robos de ganado y recuperar cautivos, pero en la práctica estas condiciones difícilmente se podrían cumplir. Los indios contaban, para esto, con un avezado conocimiento de los caminos y terrenos ignorados por los españoles que les permitían trasladarse rápidamente fuera del alcance de los soldados. Por otro lado, la figura del rehén puede haber posibilitado vías de aculturación y conocimiento en relación al *otro*, tanto para españoles como para los indios (Nacuzzi 2006). Los indios habrían visto como algo favorable aprender la lengua española, pues este conocimiento facilitaba la realización de los intercambios, según vimos en el capítulo anterior, y, al mismo tiempo, brindaba nuevas armas para encarar las negociaciones en relación a la utilización estratégica de términos españoles como “Rey” y “Dios”. El conocimiento de la lengua y de costumbres de la sociedad hispanocriolla adquirido luego de haber vivido en poblados cristianos parece ser un factor que adquirirá preponderancia en los cacicazgos del siglo XIX, como veremos en el capítulo VI. Según observa Crivelli (2004), otro aspecto relacionado con los efectos que resultarían de la firma de este tratado podrían ser las posibilidades que trajo la paz para extender los establecimientos españoles más allá de la frontera que marcaba el río Salado—como ocurriría a partir de 1774. Al respecto, el autor identifica que luego de las paces, los establecimientos españoles se expandían más allá de la frontera y se

promovían los contactos e intercambios; esto solía generar situaciones de conflicto y actos de violencia que derivaban en negociaciones para entablar un nuevo acuerdo. El autor (Crivelli 2004) observa que estas etapas se repetirían circularmente entre 1750 y 1820 aproximadamente.

El análisis de las actuaciones de los caciques los muestra en sus roles de representantes del grupo y negociadores. Con respecto a la celebración de tratados, como señalamos en el capítulo anterior, aquí también resultaría una manera “transitoria” de resolver los conflictos y habrían estado motivados por intereses económicos y políticos de distinto tipo. Poco después de firmado el tratado, un grupo de españoles atacó a indios que potreaban desarmados matando a algunos de ellos; esta acción habría suscitado la realización de nuevos malones. Según le informó Vague al gobernador, emisarios de Lepin habrían puesto de manifiesto las faltas de los españoles al acuerdo pactado y a sus propias figuras de autoridad, reclamándole que “[los españoles] no haríamos mucho caso, de Dios ni del Rey, cuando la palabra que les habíamos dado en nombre de ambos, la habíamos quebrantado sin dar ellos motivo alguno” (Vague [29/6/1770] AGN. Comandancia de frontera IX 1-5-2).

En este elocuente ejemplo se manifiesta la capacidad para argumentar y negociar puesta en juego por los caciques en las distintas instancias de negociación, si bien también consideramos la posibilidad de que estas palabras hubieran sido escritas por Vague para resaltar las dificultades de la vida en la frontera y los propios méritos o tal vez para realizar una crítica de manera encubierta a las acciones de otros comandantes de frontera¹³. Considerando que estas expresiones pudieron ser pronunciadas por los indios, notamos que este reclamo manifiesta un sagaz uso de los términos de los propios españoles para reclamarles a ellos mismos acerca de sus acciones. Lo que los españoles presentaban como un valor -“Dios”, “el Rey”- para atraer la voluntad de los indios, en tanto garantizarían el buen trato, se vuelven argumentos manejados astutamente por los indios ante la falta a lo pactado. Los

¹³ Los indios acusaban al comandante del fuerte del Salto del Arrecife, José de Linares, de haber atacado y matado a algunos de ellos, entre los que se encontraba el cacique Cuñamill (Levaggi 2000: 116).

españoles son definidos aquí como aquellos que no respetaban la palabra dada. Entre los caciques que habían firmado el tratado y fueron atacados estaba Alcaluan –a quien volveremos a encontrar más adelante, precisamente aportando sus apreciaciones acerca de la relación con los cristianos en las discusiones acerca del tratado de paces en las tolderías de Calpiski.

Otro episodio en que los indios reclamaron ante los españoles por no cumplir con lo pactado apelando a la figura del rey, lo encontramos entre los pehuenches instalados en las cercanías del Fuerte de San Carlos en la frontera mendocina. Según Amigorena, cuando los agasajos y suministros que el rey mandaba que se les otorguen escaseaban, les reprochaban a los españoles del fuerte que “si acaso gastamos algo que sea nuestro” (Amigorena [6/5/1794], citado en Roulet 1999-2001: 223). Como observa Roulet (1999-2001: 224), los indios sacan sus propias conclusiones de los discursos que suelen escuchar de los españoles: si los obsequios son otorgados en nombre del rey, esa “lejana abstracción”, los españoles solo son emisarios que entregan algo que no les pertenece y que nada les ha costado. Al mismo tiempo, los indios ponen en evidencia que los funcionarios con quienes ellos tratan no tienen autoridad para modificar estas órdenes. Esta argumentación hace suponer a la autora que los pehuenches comprenderían “los principios jerárquicos que ordenaban la estructura de poder estatal de su aliados” (Roulet 1999-2001: 224) – conocimiento que los indios utilizarían estratégicamente en las negociaciones.

Volviendo a los acercamientos y ataques que se sucedieron en los espacios fronterizos en torno del río Salado podemos vislumbrar movibles alianzas, negociaciones y argumentaciones estratégicas. Así, Flamenco, que no había sido convocado al tratado, atacó las tolderías de Lepin. El capitán Juan de Mier informó al gobernador acerca de este ataque de Flamenco. Resulta interesante encontrar en el informe palabras que serían de Flamenco para explicar el motivo de su ataque a Lepin. Según de Mier, Flamenco acusaba a los aucas de haber dicho a los españoles “que [él, Flamenco] venía a estas partes a hacer daño”. Pedía que lo dejaran hacer su guerra, “mostrándose V. Señoría imparcial a las dos naciones, y que después podrá

castigar a los que hicieren daño, que él promete no hacerle, verificándose lo contrario en los expresados aucas” (Vértiz [5/12/1770] AGN, Comandancia de fronteras. IX 1-5-3). Notamos el acercamiento interesado de los indios a la frontera en búsqueda del apoyo que podían obtener en sus enfrentamientos con otros grupos aliándose a los españoles; por su parte, los españoles encontraban beneficiosas estas rivalidades en su necesidad de controlar las invasiones de los indios

El capitán de Mier era partidario de mantenerse neutral y, además, consideraba que podían resultar útiles los servicios de Flamenco como baqueano, pero el sargento mayor Manuel Pinazo ya había iniciado la campaña contra los tehuelches (Levaggi 2000: 116-117). El acercamiento a los españoles sería buscado por los indios por los beneficios que podía traer, como protección frente a enemigos y acceso a bienes estimados, pero también entrañaba un riesgo. A estos factores debe sumarse la propia dinámica de los grupos indígenas de enfrentamientos y posibilidad de aliarse. Notamos que los distintos intereses en juego y las permanentes y dinámicas negociaciones entre los actores podían terminar en un resultado adverso al esperado.

La intromisión de los españoles en los conflictos interétnicos parece más marcada en el caso de la frontera mendocina donde la instalación del enclave pehuenche también obedecía a la necesidad de defensa de los españoles. Para los indios este acuerdo incluyó la obligación de hacer la guerra a los pampas de tierra adentro. Si bien el enfrentamiento entre pehuenches y pampas existía previamente, Roulet (1999-2001: 218) observa que adquiere un nuevo cariz al orientarse al “exterminio” de los enemigos y no a su “desplazamiento”. De manera similar, los pehuenches también participarían en las guerras contra ranqueles y huilliches, convirtiéndose los intermitentes enfrentamientos interétnicos que podían alternar con alianzas coyunturales para atacar los establecimientos coloniales, en “una guerra endémica” que perjudicó a los pehuenches (Roulet (1999-2001: 236).

Poco después de firmado el tratado de 1770, Lepin murió de viruela sin dejar un jefe que lo heredara, lo que dio por tierra con las intenciones del gobierno colonial de concentrar el poder político indígena en un cacique –si bien también es

dudoso que Lepin hubiese podido actuar como jefe principal de las diversas agrupaciones debido a las disensiones entre los caciques. Como describe Crivelli (2004), los españoles, interesados en extender la frontera hasta Salinas Grandes (al este de la actual provincia de La Pampa)¹⁴, continuaron con su política de aliarse con algunas parcialidades para enfrentarlas con otras y de ataques directos a los indios. Por el lado de los indígenas, luego de la muerte de Guaiquitripay en una de las campañas de Pinazo –a pesar de haber estado incluido en el tratado de 1770- le habría sucedido Inacayal y luego su hermano, Lorenzo Calpisqui o Callfilqui. Los tehuelches, unidos a los ranqueles, atacaron en la frontera de La Matanza a los indios de Yahati y de Callfinguer aliados a los cristianos, poniendo en jaque la línea defensiva española. Para esta época el cacique Katruen o Catruén, proveniente de “tierra adentro”, se instaló en las pampas en donde tenía parientes. Hacia 1778 este cacique y Calpisqui –cuñados entre sí- encabezaban sendas coaliciones de grupos indígenas. Es decir, en el espacio que por un momento pareció deshabitado –o al menos así fue pensado por los españoles- volvían a aparecer agrupaciones indígenas fortalecidas y líderes con capacidad de convocatoria. La conquista española sobre estos territorios y sus habitantes se vio dificultada por diversos factores como las características de los grupos indígenas de la región, aspectos de la geografía (campos abiertos sin referencias que faciliten la ubicación ni accidentes que amparen las fortificaciones, ausencia de cursos de agua navegables y falta de lluvias), el desconocimiento del terreno, un cuerpo militar no profesional desprovisto de recursos y un espacio fronterizo que apenas contaba con fuertes desguarecidos (Crivelli 2004).

Los indios y el Fuerte de Patagones

Con la creación del Virreinato del Río de la Plata en 1776 se inició un período, en el que la Corona retomó los esfuerzos por afianzar su presencia en los territorios

¹⁴ En este lugar los españoles se proveían de sal para las industrias del cuero y de la carne.

conquistados a través del asentamiento de fuertes en la costa –como San Julián, San José, Carmen de Patagones- y la realización de expediciones de reconocimiento al interior del territorio. Estos establecimientos y los viajes exploratorios brindaron nuevas posibilidades de acercamiento entre indios y cristianos, intercambios, negociaciones y conocimientos acerca del *otro*. En 1779 se fundó el fuerte de Nuestra Señora del Carmen de Patagones cerca de la desembocadura del Río Negro por una expedición que enviaron las autoridades coloniales españolas frente al temor de que potencias extranjeras se establecieran en la costa atlántica patagónica. Con la instalación del fuerte del Carmen se inauguró un centro al que acudieron los indios atraídos por la posibilidad de comerciar, acceder a bienes requeridos, ofrecer servicios, obtener información o negociar con las autoridades hispanas, entre otros. Desde ese punto se emprendió la exploración de la costa y de diversas regiones del poco conocido interior patagónico. La Corona, en manos de los Borbones, procuraba así extender su control directo sobre los territorios sometidos a su jurisdicción pero aún no colonizados, desarrollando una estrategia de defensa y de ocupación de la frontera para definir y asegurar los límites territoriales tanto interiores como exteriores (Nacuzzi 2002). También se fundaron fuertes en el Golfo San José y la Bahía de San Julián. Siguiendo a Luiz y Schillat (1997), la corona apuntó su interés y sus esfuerzos hacia la región austral “recién en el marco del programa borbónico y de una estrategia imperial orientada a asegurar la estabilidad de las zonas ocupadas por indígenas no sometidos y a neutralizar los intentos de expansión de otros Estados coloniales”. Sin embargo, una expansión territorial inmediata no fue el objetivo buscado, siendo las “efímeras ocupaciones” suficientes para atestiguar el dominio territorial y controlar los movimientos de extranjeros y de indígenas.

En cuanto al Fuerte del Carmen, Luiz (2005) menciona su ubicación favorable en el espacio indígena: “próximo a una de las rutas más importantes del circuito ganadero que se extendía desde la Pampa hasta el centro-sur de Chile”. Como observa Nacuzzi (1998, 2000), el fuerte pronto se convirtió en centro de encuentro con los indios. Desde ese lugar se entablaron relaciones con las poblaciones nativas,

que pronto se transformarían en un vínculo de mutua necesidad. Los primeros pobladores, necesitados de ganado para el consumo, lo compraban sin preocuparse por su origen (mayormente robado), intercambiándolo por productos como harina, tabaco, aguardiente, que se les habían tornado imprescindibles. Los indios tenían amplia experiencia en materia de comercio, obtenida en otros mercados en los que actuaban -por ejemplo, en Valdivia (Chile)- donde vendían ponchos y adquirían frenos, cuchillos, lanzas y bujerías, artículos diferentes de los que predominaban en el fuerte (aguardiente, tabaco, yerba y harina) (Nacuzzi 2000).

Los principales inconvenientes para los españoles eran los ataques a las poblaciones fronterizas con apropiación de ganado y de cautivos. A pesar de esto, los enclaves coloniales de la costa patagónica pudieron subsistir en gran medida gracias a la interacción con los grupos indígenas que habitaban la región. Estos aportaron el conocimiento del interior del territorio, del clima, de las aguadas y de las rutas terrestres factibles, mientras que la comunicación con Buenos Aires y el aprovisionamiento de alimentos por vía marítima resultaban deficientes y lentos. Este hecho se constituyó en el principal factor de poder para los indios, a quienes les interesaba la presencia del fuerte en el lugar. En cuanto a las reacciones de los indios motivadas por la presencia del Fuerte, Nacuzzi (1998: 122) menciona “un acentuado desplazamiento de caciques/grupos hacia el lugar” suscitando intercambios, negociaciones, circulación de la información y, por otro lado, una “reacción defensiva” ante el avance de los “cristianos”. Esta parece ser una postura frecuente en las diversas situaciones de encuentro: interés y acercamiento a los cristianos y, al mismo tiempo, recelo y denuncia acerca de sus acciones.

Como señala Luiz (2005), la política colonial procuró ampliar el conocimiento y el control de los movimientos de los grupos pampeano-patagónicos. La diplomacia y el comercio resultaron las acciones más eficaces para abordar las interacciones y asegurar la permanencia de los establecimientos favoreciendo el conocimiento mutuo y la comunicación. La autora detalla que los intercambios también se llevaban a cabo en territorio indígena a partir de invitaciones de caciques a comprar ganado.

El robo de ganado -que los españoles volverían a comprar- actuaba también como “estrategia de presión” asegurando el flujo de los intercambios y las continuas negociaciones en un clima de conflicto. Además, si no se revelaba responsabilidad en el robo, podía obtenerse una compensación por la restitución del ganado.

La instalación del Fuerte en territorio indígena proporcionó un nuevo lugar al que los indios se acercaron para negociar y realizar intercambios. Se entablaron relaciones de diverso tipo, que incluían tanto transacciones comerciales como ataques mutuos y esto contribuyó a que se fuera configurando una manera de percibir y comprender al *otro* y sus modos de actuar. A lo largo de este proceso surgirían palabras para referirse al *otro* y se identificarían ciertos aspectos que lo caracterizaban. He rastreado estos aspectos, buscando reconstruir la visión respecto de la alteridad. Para este abordaje ha resultado de gran utilidad la noción de “mirada étnica” desarrollada por José Luis Martínez C. (1995), al estudiar la cuestión de cómo los incas denominaban y reconocían a las poblaciones de la Puna salada. Sobre la cuestión del conocimiento acerca del *otro* y la definición de identidades en el marco de procesos de relacionamiento, el autor plantea que

la construcción de una identidad y, por consiguiente, de una o de varias alteridades, de varios “otros” diferentes a uno mismo, parece conllevar siempre el surgimiento de una forma social de referirse al otro, de describirlo siguiendo pautas y usando categorías descriptivas que clasifican, ordenan y jerarquizan lo que se supone deben ser las relaciones entre unos y otros grupos (Martínez 1995: 34-35).

Al nominar y otorgar nombres diferentes se separa, identifica, segmenta o une para un determinado conocimiento de una sociedad específica, representando de esta manera el campo de las relaciones sociales entre los grupos. Por lo tanto, al otorgar un nombre e incorporar al relato del mundo organizado de los indios, lo que se hace es reordenar, clasificar de acuerdo a una determinada lógica social y cultural, otorgar un sentido, definir el lugar que se otorga en la sociedad. Se asigna a una entidad

características particulares y esto implica una determinada forma de relacionarse con ésta (Martínez 1995: 37-40). En relación con nuestra región de estudio, Nacuzzi (1998) ha estudiado la cuestión de las designaciones a grupos indígenas con los clásicos nombres “tehuelche”, “pampas”, “aucas”. Los españoles utilizaron estos “rótulos” para referirse a los distintos grupos que difícilmente fueran los nombres reconocidos como propios por los indios, sino que reflejaban una necesidad de los conquistadores de ordenar una realidad que se presentaba como caótica y que se pretendía controlar. La autora (Nacuzzi 1998) señala la fuerza de estas *identidades impuestas*, en tanto los españoles no procuraron dirimir el nombre que estos grupos se daban a sí mismos ni los etnógrafos investigaron cómo esos nombres pasaron a formar parte de la nomenclatura habitual transformándose en grupos étnicos considerados como entidades reales con sus rasgos culturales, costumbres y relaciones con otras entidades (Nacuzzi 1998). De esta manera, como plantea Martínez (1995), los nombres, apelativos, categorías socio-culturales y descripciones aplicados al otro expresan la “mirada étnica”, cierta forma de ver y representar al otro. Esta debe ser buscada, por lo tanto, en las maneras de “decir”, de hablar o referir, socialmente aceptadas y difundidas, en los enunciados que evidencian lo que se dice o se puede decir sobre los otros. La palabra, como actividad denominadora, permite que el nombrar sea un acto de poder que sustenta la imposición de un orden y categorización a las realidades significadas, incluyéndolas así en un esquema clasificatorio.

Acerca de los nombres asignados a las poblaciones indígenas, ha sido estudiado cómo la administración colonial y los posteriores estudios etnológicos crearon sistemas de clasificación “inventando” grupos étnicos estáticos¹⁵ y de rígidos límites, mientras que, por el contrario, las identidades parecen manifestar permanentes y dinámicos procesos de afirmación a partir del diálogo entre las distintas entidades. Como plantea Amselle ([1990] 1998), la definición de una cultura es en realidad “el resultado

¹⁵ Para la región patagónica, esta tendencia representan los estudios de la etnografía clásica como los de Harrington, Vignati y Casamiquela entre los años 1930 y 1980, basados en el presupuesto del presente etnográfico y con una preocupación por identificar rasgos y por cuestiones lingüísticas (ver Nacuzzi 1998).

de una relación de fuerzas intercultural” donde la cultura que domina asigna un lugar, un nombre y un campo de expresión a la subordinada en el marco de una compleja y fluctuante relación o la cultura dominante asigna a otras culturas sus lugares en el sistema convirtiéndolas en subordinadas. Así, en la *objetivación* y *generalización* de identidades grupales y de culturas las relaciones de poder resultan un factor fundamental. Mientras ciertas culturas tienen el poder de nombrar a otras y circunscribir sus ámbitos de expresión, otras solo son capaces de ser nombradas revelando una compleja y fluctuante relación de fuerzas (Amselle ([1990] 1998). Como veremos, esta distinción entre culturas que pueden otorgar nombres, y con esto imponer un orden, y culturas que solo pueden ser nombradas se desvanece en el marco de las dinámicas relaciones entre grupos indígenas de Pampa y Patagonia y la sociedad colonial. En este contexto, los encuentros y negociaciones entre ambas partes mostraron contendientes en pie de igualdad y las estrategias de relacionamiento desarrolladas por los indios revelan una certera y eficaz acción nominadora frente a los españoles. Como señala Briones (1998), los términos en disputa son definidos por las “relaciones diferenciales de poder” y la capacidad de producir “efectos de sentido”. Estas definiciones de grupos sociales e identidades culturales se han ido configurando en la “práctica de interacciones cotidianas” combinado aspectos económicos y políticos y dando forma a imágenes conflictivas (Briones 1998: 187).

Los nombres “impuestos” por la actividad nominadora de los españoles han trascendido la historia colonial reflejando una posición subordinada de los grupos indígenas. Sin embargo, el estudio de las fuentes de la época revela que podrán ser solo “capaces de ser nombrados” (en el sentido de Amselle) desde el punto de vista de los conquistadores, ya que el análisis de las acciones y determinaciones de los indios muestra una intensa actividad creadora de nombres para identificar y caracterizar a los distintos agentes de conquista y colonización reflejando las distintas experiencias de encuentro y posibilitando las futuras acciones. Los indios también otorgaron nombres y adjudicaron características que identificaban al otro a partir de una atenta mirada, de la evaluación de las experiencias y sopesando estrategias de relación. Lejos de ser solo

“capaces de ser nombrados”, los nombres y definiciones indígenas mostrarían precisiones y variaciones que dan cuenta de los diferentes matices de la relación con los blancos y constituyen elementos clave a la hora de conceptualizar al *otro* y de actuar en el mundo fronterizo. Debo señalar que, en este caso, se trata de grupos indígenas en un espacio que los blancos no controlaban, en donde los indios tenían posibilidades de movimiento y de toma de determinaciones propias que cada grupo manejó entre diversas y particulares opciones, según las distintas situaciones de contacto.

Los nombres y definiciones indígenas muestran variaciones y precisiones que dan cuenta de los diferentes matices de la relación con los blancos y constituyen elementos clave en las actuaciones en el mundo fronterizo. El nombre que con más frecuencia aparece en las fuentes para referirse a los españoles es “cristiano”. Así consta, por ejemplo, en el diario de Francisco de Viedma, a cargo del Fuerte del Carmen, quien procurando obtener información sobre las regiones aledañas al curso del río Negro interrogó a “una china ladina llamada Juana María Lopez” que había ido al Fuerte con otros indios a vender caballos y le informó que

en las tierras del Chulilaquini donde se crían las manzanas silvestres en tiempo de su suegro habían hecho unos *cristianos* dos casas, las que después se arruinaron, y aún permanecen los vestigios: que el hijo de Guiliner le había dicho están poblando los *cristianos* en un sitio que llaman Jaunaugin, el que está distante tres días de camino de la tierra de las manzanas (Viedma [1780b: 2], el destacado es mío)

En este caso, la primera mención a los “cristianos” podría referirse a los religiosos que, siguiendo el impulso de la Compañía de Jesús y del proyecto franciscano en la Araucanía chilena, se instalaron en la zona del lago Nahuel Huapi a partir de fines del siglo XVII y fundaron la misión jesuita “Nuestra Señora del Nahuel Huapi” (1669-1717) y, un poco más al norte, la misión de los franciscanos “Santa María del Pilar de Rain Leuvú” (1758-59). La segunda mención parece referirse a los intentos de avance de ese momento.

Como observa Juliano (1992: 56), “cristianos” responde al modelo de identificación positivo de la época colonial que perdurará en el siglo siguiente en el discurso de frontera, siendo su opuesto discursivo “infieles” y no “indio. Podríamos pensar que la utilización del término “cristiano” era tan frecuente que no se reflexionaba sobre su origen vinculado a la religión—aunque no se puede restar importancia a los aspectos religiosos puestos en juego durante la Conquista—, sino que simplemente se usaba. Así es como el nombre “cristiano” aparece en los más variados contextos, sin estar necesariamente ligado a connotaciones religiosas, apreciándose en las fuentes un uso generalizado del término para referirse a personas y objetos provenientes del mundo de los europeos. Como vimos en el capítulo anterior, en el contexto de las relaciones entre indios y sacerdotes jesuitas a partir de la instalación de las misiones, el término aparece asociado a la esclavitud. Esta connotación estaría ligada a la intención de los religiosos de “transformar” la vida de los indios exigiendo condiciones que les privaban de llevar a cabo actividades habitualmente realizadas según sus propias determinaciones, como habitar determinados parajes o moverse. En cambio, en el ámbito de las relaciones con los funcionarios y pobladores españoles en la frontera, “cristiano” se presenta como un nombre para designar al *otro*, identificarlo asociado a determinadas características, que remitían tanto a la obtención de bienes estimados como a agravios y avances sobre el territorio indígena, y para posibilitar los encuentros e intercambios entre ambas partes, como veremos.

Otro nombre que consignan los documentos es “español”. Así, por ejemplo, ante la llegada de la comitiva del piloto de la Real Armada Pablo Zizur [1781] y la posibilidad del arribo de una nueva partida, el cacique Calpisqui manifestó “que así era muy gustoso de que viniesen los españoles a su toldería” (Zizur [1781: 19]). Zizur había sido enviado en comisión desde Buenos Aires al Fuerte del Carmen para reconocer el camino por tierra. También debía realizar tratativas de paz con el cacique Calpisqui en la zona de la sierra de la Ventana, para lo que llevaba indios cautivos de vuelta a las tolderías, entre ellos, al cacique Cayupilqui, hermano de Calpisquis. Como veremos en el capítulo siguiente, el nombre “español” persistirá durante el siglo XIX para identificar poblaciones hispanocriollas remitiendo a una jerarquización en la cual los “españoles” ejercen la superioridad social por sobre los “indios”.

Además de llamarlo con un nombre, el *otro* era reconocido como diferente, se identificaban características que lo distinguían como la vestimenta, ciertos objetos como adornos o armas y la lengua. Así, recién comenzada la construcción del Fuerte del río Negro, Francisco de Viedma procuraba obtener información acerca de otras poblaciones españolas o de extranjeros sobre las cuales tuvieran conocimiento los indios. Dos de ellos le informaron

que río arriba, y en distancia bastante larga, hay una población, cuya gente tiene *el mismo traje, que nosotros, que gastan armas de fuego de artillería, y fusilería; que es bastante populosa, y rica; y que muchas de las bujerías, cuentas, pellones, y espuelas que tienen, las han traído de aquel paraje.*

Que les ha preguntado si hay religiosos, y soldados, poniéndoselos delante para que viniesen en conocimiento, y aseguraron que sí [...] que una india llamada Teresa, que sirve de intérprete, les ha manifestado, que aunque no ha llegado a la población, ha estado en paraje inmediato, en donde ha visto algunas personas con *cargas de aguardiente, y bujerías para cambiar con los indios por pieles, y otros efectos, y que el idioma de estas gentes no era como el nuestro, pero si el traje* (Viedma [1779b: 9-9v], el destacado es mío).

Según esta cita, los indios identificaron una vestimenta particular, notaron la presencia de armas de fuego y la “riqueza” de una población en donde era posible

obtener bienes estimados como baratijas, aguardiente, espuelas y otros a través del intercambio. La afirmación acerca de que el idioma era diferente me lleva a pensar en la cuestión de cómo se comunicarían entre indios y españoles. La misma cita menciona a una india que “sirve de intérprete”. Sabemos de la existencia de *lenguaraces*, así como también que sus servicios eran utilizados aún conociendo el otro idioma. Además de los encuentros entre caciques y autoridades españolas, podemos pensar en pequeños grupos interesados en el intercambio de bienes interactuando con otros grupos de españoles en establecimientos hispanos, en las afueras de ellos y también tierra adentro. En estos múltiples encuentros podemos imaginar una variedad de maneras para entenderse mutuamente y llegar a un acuerdo. Aquí también variarían las aptitudes y la predisposición de los sujetos para tratar con el *otro*, resultando así distintas maneras de expresarse que podrían haberse interpretado como un idioma diferente al manejado en el fuerte. Por otro lado, podemos preguntarnos cómo habría indagado Viedma acerca de cuál sería la lengua de otras poblaciones y podemos considerar que no sería especial interés de los indios responder con exactitud a estas preguntas.

Entre los elementos que los indios identificarían respecto de los “cristianos”, se distingue la figura de la autoridad representada por el Virrey, factor fundamental en relación con la conclusión de acuerdos. Así, un claro conocimiento por parte de Calpisqui respecto de la figura del Virrey y sus posibles movimientos se manifiesta en el argumento esgrimido para negarse a ir a Buenos Aires en respuesta a la propuesta hecha por Zizur de tratar la paz y el intercambio de cautivos en esa ciudad. Según el piloto español, el cacique “respondió, que a qué tenía que ir a Buenos Aires, si su Excelencia [el Virrey] no estaba en él, que cuando supiese que había venido de Montevideo, iría” (Zizur [1781: 28v]). Aunque podemos pensar que el argumento se trata de una excusa, deja en claro por parte de los indios el conocimiento respecto de los posibles movimientos de las autoridades en Buenos Aires y, al mismo tiempo, revela un uso estratégico de ese conocimiento y la identificación de las figuras y las cuestiones clave para negociar. De manera similar,

vimos cómo emisarios de Lepin en la frontera bonaerense y pehuenches en Mendoza invocaban los nombres de Dios y del Rey para contraargumentar a los españoles y denunciar sus acciones contrarias a lo pactado. Así, las nociones que legitimaban las acciones de los españoles también eran utilizadas por los indios para discutir durante las negociaciones.

A medida que los contactos se intensificaban las denominaciones se diversificaban. Este proceso se configuraba constantemente alimentándose de diversas experiencias: intercambios, ataques, discusiones, engaños, tratos. Como plantea Martínez C. (1995), los nombres dados a los sujetos surgen de una determinada percepción por otros sujetos, del espacio o de los acontecimientos. Las variaciones en el acto de nombrar y en el empleo de denominaciones de distinto origen sugieren un proceso complejo, con fuerzas fluctuantes en un espacio en movimiento donde se configuran relaciones sociales (Martínez C. 1995). Así, en tanto las relaciones con el fuerte del Carmen se hacían más frecuentes y cobraban importancia en la vida de los indios, estos comenzaron a reconocer a sus habitantes entre los cuales se destacaban y eran identificados ciertos personajes y esto implicaba un determinado tipo de trato hacia ellos. En los diarios de Viedma, Villarino y Zizur encontramos menciones al “capitán grande” (Viedma) y a la “gente del capitán grande” (españoles del Fuerte), al “capitán chiquito” (Piera), a Basilio Chulilaquin / Villarino y distintas apreciaciones acerca de los cristianos según de qué grupos provinieran, como veremos a continuación.

Los españoles del fuerte y su capitán eran reconocidos y esto determinaba un trato en particular hacia ellos, como podemos ver en el trato que habrían recibido, según relata Francisco de Viedma, dos peones enviados a las tolderías de Calpisqui para comprar vacas y buscar información que fueron atacados camino a los toldos, “pero quiso Dios que uno de los indios los conociera, y empezó a gritar a los demás diciéndoles, *gente del Capitán Grande (así me llaman)* y al instante suspendieron el ánimo de quitarles la vida y robarlos” (Viedma [1781] 1938: 546), el destacado es

mío). Para esa misma época, Viedma transcribió las noticias que le trajo un indio respecto de una partida bajo las órdenes de Francisco Xavier Piera enviada en auxilio de la comisión de Zizur. El indio le informó “que los peones Antonio Godoy, y Manuel Fernandez venían detrás con cartas del *capitán Chiquito (así llaman a D. Francisco Xavier Piera)*” (Viedma [1781] 1938: 551], el destacado es mío). Aquí debemos ser cautelosos en el análisis de la información ya que quien escribe es precisamente Viedma, designado como Comisario Superintendente de los Establecimientos del Río Negro, “al mando de las obras de construcción del Fuerte y ordenando diversas expediciones de reconocimiento de las zonas aledañas a él”, luego de haber tenido una serie de disputas con quien era el primer jefe de la expedición (Nacuzzi 1998: 112). Así, no parece desatinado evaluar el interés de Viedma por dejar en claro su posición y la importancia de sus actuaciones frente a otros españoles y frente al Virrey. Estas denominaciones, “Capitán Grande” y “Capitán Chiquito”, reflejarían la jerarquía en el mando entre los “cristianos”, pues Viedma era la máxima autoridad en esa área mientras Piera estaba al mando de una partida.

Los indios apreciaron distintas cualidades que caracterizaban a los cristianos y, entre ellos, a sujetos en particular a partir de sus conocimientos previos y de las distintas experiencias de encuentro. Sin duda, distinguir jerarquías era una cuestión fundamental a la hora de negociar –práctica que era recurrente, como hemos visto. También el piloto Basilio Villarino era identificado con un apelativo peculiar. Durante la expedición de reconocimiento del río Negro se acercaron a las embarcaciones un grupo de indios, que, según el funcionario español, “gritaron por Basilio, diciendo *Basilio Chulilaquin*. Mandé el bote para que trajese hasta cuatro que fueron los que se embarcaron; dos de estos son hijos de este cacique” (Villarino [1782-1783] 1972: 1081). Si bien no queda claro exactamente si este apelativo hace mención a Villarino como parte de los hombres de Chulilaquin o, inversamente, a la integración de este cacique en los asuntos del piloto, podríamos pensar que hace referencia a estrechos vínculos entre el cacique y el español. El pedido de ayuda

urgente que le haría luego el cacique al piloto revelaría un interesado acercamiento y una estratégica utilización de esa relación.

Ciertamente, Chulilaquin se las ingenió para lograr el favor de los españoles en una situación de enfrentamiento con otros indios. Una embajada del cacique se acercó a las embarcaciones de Villarino para solicitar su ayuda ante un posible ataque de los aucaces, pues, según consigna el piloto en su diario, habían muerto en el toldo de Chulilaquin al cacique Guchumpilqui, “porque éste con otro indio, que también mataron, habían venido a solicitar de Chulilaquin el que con su gente se juntasen para avanzarnos y destruirnos [a los españoles]: y que por esto Chulilaquin le había muerto” (Villarino [1782-1783] 1972: 1096). Ante la negativa de Villarino de enviar soldados, Chulilaquin fue a visitarlo al día siguiente cumpliendo cuidadosamente con el protocolo que indicaba su jerarquía. Primeramente se presentó un pequeño grupo de indios con regalos, luego llegaron más indios y finalmente, el cacique con su vestido de galones y bastón – un atuendo que le había regalado anteriormente Viedma ([1780a: 383]). Chulilaquin se dirigió al piloto refiriéndose a la buena relación que los unía, a las malas actitudes de los aucaces hacia los cristianos, a cómo ante la solicitud del cacique Guchumpilqui para matar a los españoles diciendo que venían a matar indios, Chulilaquin lo mató en desagravio y los aucaces ahora se vengarían, por lo que buscaba refugio y ayuda entre la gente de Villarino. Vale la pena citar extensamente las argumentaciones del cacique según el relato de Villarino:

Primeramente ponderó su voluntad hacia nosotros: después ponderó la siniestra intención y alevosos hechos de los aucaces con los cristianos, cómo andaban solícitos, buscando ayuda para matarnos, a cuyo fin había venido el cacique Guchumpilqui, solicitando su ayuda y la de su gente; y que para empeñarlo en el asunto, le decía que yo venía de mala fe a matar los indios con capa de amistad. Pero que no pudiendo sufrir esto, lo mató inmediatamente en desagravio nuestro; y que por este motivo se habían juntado todos los aucaces contra él, y sin duda alguna venían a darle esta noche el avance. Y así, que habían salido huyendo a refugiarse a la sombra de sus leales amigos porque sabía que perderían la vida sus amigos los cristianos, antes que permitir su ruina; y así, que aquí tenían un fugitivo que buscaba mi amparo y patrocinio, y

que fiaba de mi amistad saldría con mis soldados en defensa suya cuando llegase el lance (Villarino [1782-1783] 1972: 1098-1099).

Enterado de que la muerte de Guchumpilqui había ocurrido durante unas negociaciones entre ambos caciques –probablemente por un casamiento- y ante el peligro, aparentemente real, de un ataque de los aucaces, Villarino mandó a Chulilaquin ubicar sus toldos dentro de una especie de trinchera al lado de sus barcos desplegando una ostentosa escena en la cual se esmeró en exhibir el magnánimo poderío de los españoles y su “Gran Señor”¹⁶. Expresando agradecimiento, pero también mostrando la importancia de sus contactos, el cacique Chulilaquin hizo

un razonamiento a sus indios, en que les ponderaba lo mucho que le debían, pues *por la amistad que él tenía con los cristianos se veían libres de la muerte, y de perder sus haciendas, mujeres e hijos*; y que diesen gracias a Dios de haber hallado en esta ocasión un *tan buen amigo*, que debían todos mirarme y respetarme *como a un padre*, pues tomaba a su cuenta su defensa (Villarino [1782-1783] 1972: 1107, el destacado es mío).

Chulilaquin [...] me dio las gracias, abrazándome muchas veces, que Pepechel le había traído su mejor hermano (Villarino [1782-1783] 1972: 1108).

Evidentemente estas ponderaciones respondían a la apremiante situación que estaban viviendo los indios y a la posibilidad de hallar auxilio en los españoles, aunque tampoco deberíamos dejar de considerar que Villarino puede haber exagerado los elogios para realzar la importancia de su desempeño. Volvemos a encontrar a uno de los caciques tratando con españoles, argumentando astutamente para obtener apoyo en sus contiendas con otros grupos a la vez que exaltando el valor de su posición entre indios. Podemos distinguir distintos niveles en los que el discurso de Chulilaquin sería efectivo. Por un lado, las alabanzas estarían orientadas a obtener el favor de Villarino, por otro lado, también podemos pensar que el cacique estaría elogiando su propia labor frente a sus indios. Como ha señalado

¹⁶ Para un análisis de este episodio desde el punto de vista de los españoles ver Nacuzzi 1998:180 y ss

Nacuzzi, con estas arengas debe “quedar claro que él es el *intermediario* que consigue estos favores” (1998: 184, destacado en el original).

Si bien estos datos no me permiten avanzar en esta cuestión, me pregunto si la caracterización de Villarino como *amigo – hermano – padre* que realiza Chulilaquin podría reflejar una relación diferenciada entre el español y el cacique, por un lado, y el español y los indios, por el otro, y, por lo tanto, una posición privilegiada del cacique al interior de su grupo, puesto que Villarino aparece como amigo y hermano del cacique (relación de pares), mientras que los indios “debían todos mirarme y respetarme como a un padre” (relación asimétrica).

Teniendo en cuenta estas reflexiones, notamos cómo las nociones y la realidad de la presencia hispana se *colarían* en las configuraciones sociales indígenas. A esta cuestión se refiere Bechis ([1999] 2006) en relación a la figura del cacique Sayhueque, jefe principal de la agrupación de Las Manzanas, casi un siglo más tarde. La autora analiza una carta del cacique al gobierno nacional de 1874 donde Sayhueque afirma que

Aunque soy joven, cada día que amanece aumenta mi sabiduría por la gracia de vuestro Rey de los Cielos [...] Les dije [a mis caciques] que comprendieran que vuestro Rey [de los Cielos], al ponerme a la cabeza de una tribu lo ha hecho porque sabía, cuando nací, que sería capaz de ser jefe de los valientes que mando y me dio inteligencia para que mirando por todos, hiciera mi felicidad y bienestar [de los demás] (Hux 1991: 182-183, citado en Bechis [1999] 2006: 13).

Si bien la realidad indígena de 1874 era sustancialmente diferente a la de un siglo antes, las reflexiones de la autora acerca del tema de la “expresión de la autoridad” del cacique resultan un valioso aporte para comprender fenómenos del siglo XVIII. Así, Bechis ([1999] 2006) llama la atención acerca de que Sayhueque tomaba sabiduría del dios de los criollos que lo había elegido para liderar a su tribu y no de sus antepasados ni de otro tipo de fuente sagrada de su cultura. Como observa la autora, no podemos saber si los miembros de su parcialidad creían en estas palabras ni tampoco si Sayhueque habría hablado de esa manera frente a ellos.

Parecería más bien un discurso para los blancos, “no para que lo creyeran los criollos, sino como una *expresión de su autoridad*”; y precisamente como expresión resulta significativa, en tanto “el dios de los blancos, que protegía a los blancos también protegía a su pueblo por intermedio de su cacique” (Bechis [1999] 2006: 13, el destacado es mío). De manera similar al caso de Chulilaquin, ambos caciques al invocar el poder de los blancos buscaban un acercamiento orientado a lograr cierto fin –Sayhueque aspiraba a lograr una integración al estado nacional como pueblo indígena autónomo y a mantener las relaciones armoniosas ante las amenazas de avance sobre territorio indígena- y realizaban a su vez la importancia de sus personas como aquellas capaces de *mediar* entre los indios y los blancos, de *representar* a los primeros y de encauzar el poder proveniente de estos últimos a su favor. Ambos discursos plantean la posibilidad de diálogo y encuentro con el *otro* a través de la figura del cacique.

Volviendo a la “trinchera” de Villarino junto a Chulilaquin, del otro lado del frente, entre los aucaces de Guchumpilqui, la opinión respecto de los cristianos parecía ser diferente. Así, un indio huido de los aucaces informó que éstos decían “que los cristianos eran buenos esclavos” (Villarino [1782-1783]1972: 1108). Si bien, esta opinión transmitida por Chulilaquin podría tratarse de un ardid del mismo para indisponer a Villarino con sus enemigos, tanto en caso de ser una opinión de los aucaces, como una farsa de Chulilaquin, parece haber una correlación entre las definiciones respecto de los cristianos y la posición estratégica de quienes las emiten. Los cristianos son considerados “buenos amigos” cuando se espera obtener beneficios de ellos y “buenos esclavos” cuando se busca una confrontación.

Los cristianos eran incorporados “al relato del mundo organizado” (Martínez 1995) notando determinadas características y asignándoles ciertos roles. Esto iría definiendo las relaciones que se establecían entre cristianos e indígenas: qué se podía esperar de los cristianos, qué se podía exigir, sobre qué era necesario estar prevenido, a quiénes era menester dirigirse, cómo había que hacerlo. Este conocimiento

conformaba un caudal de *saber* que al mismo tiempo que configuraba las posibilidades e iniciativas de acción de los indios, se alimentaba de los resultados de esas experiencias. Podemos identificar también otras fuentes de donde se obtenían datos sobre los cristianos, sus intenciones y capacidades. Los indios observaban, espiaban, preguntaban, formulaban hipótesis, hacían correr rumores, emitían juicios, analizaban la información y evaluaban sus experiencias. El interés por saber acerca de los españoles, la inquietud y los rumores que despertaban su presencia se manifestaron, por ejemplo, en un encuentro con indios durante una expedición de Viedma desde el Fuerte del río Negro al río Colorado, cuando al ir a buscar unas vacas el marinero Nicolás Padilla fue cercado, atacado por siete indios y

el que había cabeza de ellos le dijo no le harían daño que se fuera con ellos a los toldos para hablar con una mulata que allí hay ladina (lo que pudo entender porque el indio sabía hablar alguna cosa castellano) pues que *querían saber a lo que yo [Viedma] había venido*, y habiendo llegado a los toldos llamaron a la mulata, y por medio de ella le preguntaron que buscaba cuando lo seguían a que satisfizo que unas vacas que se le habían perdido la noche antecedente: Que le dijeron que *a que fin había yo venido* [al río Colorado], respondió que a pasearme unos tres o cuatro días: Que lo replicó que *les habían dicho iba a matar a todos ellos, y que las carretas eran para llevarse las chinas*, a lo que satisfizo ser mentira, pues yo no pensaba en hacerles daño antes si regalarles como lo habían experimentado (Viedma [1781] 1938: 527), el destacado es mío)

Las citas relativas a dichos de los indios refieren especialmente a la desconfianza que suscitaba la presencia de los españoles y al temor por el avance sobre sus tierras. Así, alarmados por el reconocimiento del río Negro practicado por los cristianos al mando de Villarino, los indios le preguntaron a las tripulaciones a qué habían ido, a lo que les respondieron que solo a buscar manzanas, sin embargo, después Villarino se enteró de que en sus conferencias “decían que no era posible, porque en la tierra de los cristianos había de esta fruta, y que la podíamos conducir al río Negro en las embarcaciones mayores, sin pasar los trabajos que pasamos por este río arriba” (Villarino [1782-1783] 1972: 1089-90). Notamos que la información provista por los cristianos, luego era analizada por los indios.

La cuestión del reconocimiento del terreno era la preocupación del cacique Francisco, según le confió la lenguaza Teresa a Villarino durante la expedición, “que había sublevado a todos los aucaces contra nosotros: y que no tenía que advertirme, respecto a que ya conocía bien a Francisco, que el mayor sentimiento suyo y de los aucaces era el que se poblase el Choelechel, y hubiese cristiano en ese río [el río Negro]” (Villarino [1782-1783] 1972: 1100). Choele Choel era un punto vital para los indios en la ruta que vinculaba la región cordillerana con las costas y las pampas por ofrecer protección y alimento para guardar los ganados. Entre las acciones destinadas a enfrentar el avance de los españoles, la lenguaza reveló el plan de los aucaces de proporcionar vacas a la tripulación para que saliesen a carnearlas y poder matarlos y apoderarse de la carga de las chalupas, pues haciendo esto “no poblarían el Choelechel, ni les estorbarían el paso a los campos de Buenos Aires, que es donde se surten de ganado” (Villarino [1782-1783] 1972: 1102).

La información y los rumores podían tener origen en españoles que habitaban entre los indios. Esta beneficiosa función que podían desempeñar los refugiados ha sido señalada por Villar y Jiménez (2005) y mencionada por mí (Irurtia 2002). Así, según Villarino, un desertor, Miguel Benites (en poder del cacique Francisco, “apasionado” de su hija y pretendiendo convertirse en héroe –si bien la información que proporcionó no necesariamente era falsa), intentó sublevar a los indios:

a los guilliches como a los tehuelches y aucaces les dijo que nosotros teníamos intentado poner guardias y poblar el Choelechel, a fin de que estas naciones no pudiesen tener comunicación con los campos de Buenos Aires, que es de donde se proveen de todos los ganados, y esto es lo que más sienten los indios y verdaderamente si esta comunicación les falta no tienen como vivir, y se verán precisados a domesticarse y reducirse, por esto dicen que están (los aucaces particularmente) muy mal con nuestro reconocimiento, y por cuantos caminos halla su imaginación, procuran saber a que fin es nuestra venida, y dicen que de ningún modo les puede ser a ellos útil (Villarino [1782-1783] 1972: 1089).

Esta cita revela la dimensión de la inquietud y el recelo de los indios: estaba en juego su subsistencia. Los avances de los españoles representaban una amenaza al

modo de vida de los indios que temían verse forzados a “domesticarse y reducirse” al perder el acceso a los campos ricos en ganado y pusieron en práctica diversos tipos de acciones para prevenirlo. Los indios observaban y preguntaban y luego analizaban la información obtenida y sacaban sus propias conclusiones. Estos resultados ayudaban a delinear las próximas acciones que abarcaban desde el acercamiento para “bombear”, comerciar y ofrecer o pedir ayuda hasta robos y ataques. Mientras tanto, al interior de la sociedad indígena tenían lugar debates internos acerca de qué determinaciones tomar en relación a los blancos.

La información sobre estas cuestiones también circulaba a través de la fundamental tarea de los *espías*. Así, para la misma época en que tenían lugar las tratativas de paz con Zizur, dos cautivas cristianas en los toldos de Calpiski les habrían contado a dos emisarios de Viedma

que los caciques Calpiskis, Guchulap, Toro, Guachan, Chanel y otros cuyos nombres ignoraban se habían juntado a tratar sobre destruir este establecimiento [Fuerte del Carmen], echarnos de él, o matarnos porque habían conocido que los cristianos los *iban cercando por todas partes y quitándoles todas sus tierras*, y aunque se resolvieron a ello, y empezaron todos lo indios a hacer porción de bolas, y aprontar sus armas siempre lo resistió el indio ladino llamado Mathias, hermano del difunto cacique Tomás, quien les informaba, de balde querían venir a morir todos, porque estábamos muy fortificados todos, y aunque pronto se contuvieron, determinaron para mayor certeza enviar un indio ladino llamado Lorenzo, que hace dos meses estuvo aquí, reconociese el fuerte, y habiendo vuelto les informó lo mismo que Matías, y suspendieron las maniobras empezadas y mudaron de intención (Viedma [1781] 1938: 521, el destacado es mío).

Las expresiones respecto a la presencia del fuerte en territorio indígena encierran una ambivalencia: por un lado resulta beneficiosa y por otro representa un peligro por el avance de los españoles. El testimonio de las cautivas también permite que nos acerquemos a la perspectiva de los indios respecto de esta cuestión. El tema resultaba tan crucial que varios caciques se habrían “juntado” para evaluar qué acciones seguir frente a los cristianos que “los iban cercando por todas partes y quitándoles todas sus tierras”. Acerca de la cuestión de los avances de la población

hispano-criolla y la sensación de *cercamiento* por parte de los indios, Bechis ([1999] 2006) plantea que en la zona pampeano-norpatagónica esta “situación de circunscripción –para tomar un término de Carneiro [aunque no su marco teórico] - o ahogamiento por los resueltos e inevitables avances del enemigo” habría aparecido recién en la época de la *Organización Nacional* –período de consolidación del estado-nación comprendido entre los años 1852 y 1880-89. Hasta ese momento sí habían tenido lugar “reacciones devastadoras” por parte de los indios ante el tratamiento considerado “cruel” de los españoles, protestas y posteriores mudanzas a zonas alejadas de la influencia blanca, lo que era posible dada la “vastedad” de las pampas que permitía a los indios “habitar en otro lugar” (Bechis [1999] 2006).

Ahora bien, aún tratándose de una sola mención que podría adecuarse a la idea de *ahogamiento*, esta cita junto con las anteriores que refieren al temor por el avance sobre el río Negro y el Choelechel, el control de los caminos y del acceso al ganado por parte de los cristianos y la consiguiente pérdida de los medios de subsistencia y de su autonomía por parte de los indios, podrían indicar que cierta sensación de *encierro* en el sentido de una *limitación* ya podría haber sido percibida por los indios de las últimas décadas del siglo XVIII. Considerando el modo de vida nómada y la utilización de recursos distantes centenas de kilómetros por un mismo grupo, podríamos pensar que la presencia de españoles en puntos geográficos clave habría podido ser vista como una *limitación* o un *obstáculo* a las acciones de los indios. Ciertamente, la conexión entre la región norcordillerana y las pampas ricas en ganado ya ha sido notada por Nacuzzi (1998). De manera similar, este temor a perder el control del acceso a los recursos había sido manifestado por el cacique Bravo a mediados del siglo XVIII, como vimos en el capítulo anterior.

Estas expresiones separadas por casi cien años fueron producidas en contextos diferentes. Por cierto, no se trataba de la misma situación de *encierro* la que se daría en un siglo y en el otro. Los recursos disponibles y posibilidades de los indios se verían sustancialmente mermados y el *ahogamiento* resultaría cada vez más acuciante con el corrimiento de la frontera y la dependencia respecto de recursos

con la entrega de raciones. Desde nuestro análisis como investigadores podemos evaluar que en el siglo XVIII los grupos indígenas aún no estaban *tan cercados*. Los españoles ni siquiera conocían los territorios que pretendían controlar, los indígenas se movilizaban libremente y participaban de lucrativas actividades económicas. Sin embargo, probablemente por lo crucial que resultaban el control de los caminos y el acceso a los recursos, los avances territoriales representaban una amenaza y podemos pensar que podrían haber sido apreciados como un *cercamiento* o una *limitación* a ese manejo del espacio físico que posibilitaba los intercambios y el acceso a los recursos.

Ahora bien, más allá de los recursos y del territorio en juego, Bechis ([1999] 2006) se refiere para el siglo XIX a un “ahogamiento político”. El espacio político-social que estaban construyendo los estados criollos no tenía un lugar para los indígenas. Junto con la ocupación del espacio físico, el estado criollo expandía su espacio *civilizador* a todo el territorio. Al respecto, ¿cuál fue la sensación de los indios a fines del siglo XVIII? Resulta muy difícil saberlo, pero la imposibilidad de los españoles de someter a las poblaciones indígenas y la necesidad de llegar a acuerdos que evitaran los enfrentamientos hacía que la figura política de los caciques y de grupos capaces de negociar resultara necesaria. De esta manera, podemos pensar que en el espacio político-social colonial, los grupos indígenas pudieron tener un lugar y una presencia.

La cuestión de la preocupación manifestada por los indios ante el avance de los españoles también podría ser contemplada desde otra perspectiva que no viene en desmedro de lo detallado en los párrafos anteriores. Propongo evaluar estas expresiones también como argumentos enunciados estratégicamente con el fin de justificar malones y ataques, asustar a los españoles con rumores amenazadores o azuzar a los propios hombres del grupo. Las denuncias contra las acciones de los cristianos operarían también como un elemento a favor de los indios en las negociaciones, sin por esto restar veracidad a lo enunciado. Y aquí es necesario

sopesar un elemento más: los beneficios que podía traer para los indios la presencia de un establecimiento español “tierra adentro”. Así, a pesar de que los caciques realizaron juntas, convocaron alianzas y profirieron amenazas, la decisión de atacar el Fuerte del Carmen nunca llegó. El argumento esgrimido en la cita anterior apuntaba a la superior fuerza de los cristianos, sin embargo es necesario buscar otras causas, pues, por su escasa capacidad de defensa, su aislamiento en relación con Buenos Aires y la dificultad para obtener víveres, el Fuerte no habría sobrevivido a un ataque como los que asolaban los establecimientos de la frontera con Buenos Aires, como observa Nacuzzi (1998: 223).

Podríamos, entonces, pensar en la circulación de rumores amenazadores como una manera de tener en vilo a los españoles que, no sin dificultades, iban avanzando en el plan de conquista. También podríamos pensar la formulación de amenazas como el planteo de una posibilidad siempre vigente para los indios dentro de un abanico que contemplaba también otras opciones como los acercamientos pacíficos y el comercio. Como ha señalado Nacuzzi (1998), a los indios les interesaba la presencia del fuerte, pues este era punto importante de intercambio, abastecimiento y de negociaciones con los blancos; solo con el consentimiento de los indios y porque a ellos les convenía era posible que tales enclaves prosperaran. Por ejemplo, podía ofrecer una garantía en las negociaciones. Así lo habrían expresado Calpisqui y otros indios reunidos en los toldos de dicho cacique, quienes pretendían tratar con dos peones enviados por Viedma el rescate de una cristiana y

estaban dudando si venderla en este Establecimiento o Buenos Aires. Y últimamente salió de la junta se vendiera aquí [en el fuerte del Carmen], y se pidiera por ella dos barriles de aguardiente, 2 mantas de bayeta, 2 pares de espuelas, 4 cuchillos, 2 frenos, 2 sombreros, 1 pellón azul, 1 sable, y yerba, y por otra que hay mendocina llamada Petrona, 2 mantas, 2 barriles de aguardiente, 2 cuchillos y yerba: Que les dijo Calpisquis que no se podía venir con ellos por juntar allí todos los esclavos cristianos que tienen los indios, para que los fuesen rescatando por que ya no querían guerras, [...] y le dijo que escribiera yo a S. E. Que en canje de algunos indios que hay presos en Buenos Aires daría cristianos (Viedma [1781] 1938: 519), el destacado es mío)

En otra de las negociaciones un peón permaneció en los toldos de Calpisqui hasta que regresaran de Buenos Aires unos indios que habían ido a canjear cautivos, pues “se temía no volviesen los expresados indios por cuanto en otras ocasiones le había sucedido enviar otros indios con la misma pretensión y los habían detenido, y apresado no obstante ir de paz” (Viedma [1781] 1938: 535)]. Aquí también vemos cómo las experiencias previas proporcionaban información que era tenida en cuenta a la hora de encarar las negociaciones con los cristianos y advertía que los españoles podían no cumplir con los tratados, habiendo apresado a indios “de paz”.

Los indios se acercaron a los españoles con precisos y claros propósitos teniendo en claro qué podían esperar de ellos y las amenazas que representaban. La información era obtenida espionando, interrogando y evaluando las propias experiencias, asumiendo una decidida y activa posición en la relación con los cristianos. De manera similar a lo planteado con respecto a la instalación de las misiones jesuíticas unas décadas antes, la presencia del Fuerte interesaba como punto de intercambio, como lugar de mediación y también como resguardo para las tratativas con Buenos Aires.

Las negociaciones de paz, el intercambio y la integración social

La relación con los españoles constituía una preocupación por parte de los indios que permanentemente aparece mencionada en las fuentes. En 1782, al año siguiente del viaje de Zizur, se firmó en Buenos Aires un acuerdo preliminar con Pascual Cayupilqui que debía ser ratificado por su hermano, el cacique Lorenzo Calpisqui. Como señala Levaggi (2000: 125), Calpisqui venía gestionando las paces ya desde hacía tiempo. En 1778 su capitán Sincopan se había acercado a la frontera de Luján con otros indios para vender sus productos en Buenos Aires y, según tratar con el virrey “la firmeza de las paces que desean tener con los cristianos, y salir del cuidado, y sobresalto con que están, de que se les haga algún daño” (Diego de Salas

al virrey Cevallos: Frontera de Luján, 29/3/1778. AGN, Teniente de Rey. IX 30-1-1, citado en Levaggi 2000: 125, nota al pie 49).

En cuanto a las negociaciones y discusiones que precedieron a la firma de este tratado, podemos acceder a los movimientos, reflexiones y determinaciones que las tratativas previas a la firma del acuerdo suscitaban en las tolderías de sierra de la Ventana gracias a documentos de la época. Ciertamente, con la intranquilizadora presencia de los cristianos se inició un debate acerca de qué actitud tomar hacia ellos; se sucedían reuniones y conversaciones en las cuales los indios opinaban sobre los blancos y emitían juicios, mientras seguían preguntándose qué querían y con qué fuerzas contaban. En especial, el diario de Zizur [1781] aporta valiosa información al respecto. En su relato sobre los acontecimientos de cada día podemos encontrar tanto manifestaciones de alegría e interés por parte de los indios como de desconfianza y rechazo hacia este acercamiento con los españoles. Así es como, poco antes de llegar a los toldos, salieron al encuentro de la comitiva cuatro caciques confederados de Calpisqui. También caciques de otras regiones cercanas habían sido convocados ante un posible acuerdo de paz. Zizur, por intermedio del lenguaraz, les manifestó su propósito de tratar la paz con Calpisqui y sus aliados, por lo cual los caciques expresaron su alegría y dirigieron palabras a su gente refiriéndose “a la buena armonía con los cristianos, y que de ningún modo nos hicieran daño, pues veníamos a tratar las paces” (Zizur [1781: 6v]). Luego de un día de conferencias con relación a las paces,

a cuyo razonamiento manifestaron todos grande alegría, y en consecuencia de todo lo relacionado por nosotros, [Calpisqui] hizo una gran arenga a toda la indiada aconsejándoles procedieran de buena fe con los españoles, diciéndoles que nunca se había visto tratar las paces con la formalidad que ahora, y que así creyesen; como él creía que eran unas paces formales; igual arenga hicieron los otros caciques a toda la indiada, que a instantes iba aumentando (Zizur [1781: 7]).

Las recomendaciones de los caciques a sus indios referidas al buen trato hacia los españoles estarían reflejando la posibilidad siempre latente de que ocurrieran

ataques físicos a los españoles -acción que podía estar suscitada por las experiencias vividas hasta el momento. Al respecto, también recordamos el tipo de organización segmental de los grupos indígenas (Bechis [1989] 2008) y las limitaciones a las facultades de los jefes (Nacuzzi 1998: 173-174), lo que obligaba a los caciques a comunicar y a “convencer” a sus indios de las decisiones sin poder “obligarlos” a obedecer órdenes. Al mismo tiempo, estas arengas también podrían funcionar como amenaza o advertencia hacia los españoles para presionarlos y hacerles sentir que debían cumplir con su palabra ya que los indios también tenían medios para responder a los agravios. Así, al mismo tiempo que expresaban deseos de mantener relaciones armoniosas, los indios recelaban de los españoles teniendo presentes acciones del pasado. Podemos pensar que este recelo habría motivado las situaciones de “prueba” a que sometían permanentemente a los cristianos. Así, aún antes de llegar a las tolderías habían abordado provocativamente a la comitiva de Zizur

unos 30 a 35 indios todos armados con las armas que acostumbran, pitados, y encoletados haciendo mil morisquetas con las lanzas, y al estar próximos a nosotros se hicieron a derecha, e izquierda jugando las lanzas, y siguiendo a toda carrera, en cuyo acto lastimaron a mi negro con una lanza, y a no haberse ladeado con el cuerpo, lo bandean de parte a parte (Zizur [1781: 5-5v])

En esa situación, los españoles detuvieron la marcha, los indios “empezaron a hacer mil morisquetas, y amenazarnos con las armas” y los llevaron a los toldos. Allí, por intermedio del lenguaraz Medina, Zizur les dijo que “no era regular lo que hacían con quien les venía a dar las paces; a petición del cacique Lorenzo”. A esto respondieron, según el lenguaraz, que “los cristianos les habían muerto muchos parientes, y que así era menester matarnos a todos”. Según Zizur, gracias a las reconvenções de algunos de los indios y a los agasajos hechos al “caciquillo, y capitán de ellos” se “apaciguó todo” por el momento. Durante la noche se emborracharon los indios con el aguardiente que vendieron las chinas que llevaba Zizur causando intranquilidad en el campamento español (Zizur [1781: 5v-6]).

Con la llegada de Zizur a los toldos de Calpisqui para pactar las paces comenzaron a sucederse las discusiones y los intercambios de opiniones donde los indios manifestaban sus consideraciones y analizaban sus experiencias. Así, reunidos en el toldo de Calpisqui, este cacique, su hermano Cayupilqui, Alcaluan, Chanchuelo, otros caciques, gran número de indiada y el lenguaraz Tío Luis empezaron sus conversaciones sobre la ida de Calpisqui a Buenos Aires. La discusión parecía acalorada, pues

todo era pareceres diferentes, y la mayor parte a que no fuese, diciendo varios de ellos que no se fiasen de los cristianos, y en particular Cayupilqui, quien les estuvo relacionando los trabajos, que había pasado en la cárcel, durante su prisión, manifestándoles las llagas que le habían hecho los grillos, y hasta descortés que los cristianos solían quemar con unos hierros ardiendo (Zizur [1781: 28]).

Unos días más tarde, rumores de ataque de “los Peguelchus, indios del río Colorado,” comenzaron a circular en los toldos de Calpisqui. Los indios le decían a Zizur que no tuviera miedo, que no sería nada, a lo que el piloto respondió con demostraciones de valentía. A los dos días este se enteró por medio de cautivos que los rumores y amenazas habían sido “estratagema de ellos, el porque, que no sabían, pero hecho cargo del modo de tratar de estas gentes, que sería [roto] ver lo q[u]e nosotros hacíamos, o por ver si atropellábamos para marchar, y robarnos todo” (Zizur [1781: 11v]). Una situación similar de tensión constante, falta de certezas y amenazas parece repetirse en la frontera mendocina, donde circulaban “avisos alarmistas, desmentidos y rumores descabellados tendientes a sembrar la duda sobre la identidad o las intenciones de algunos personajes” (Roulet 1999-2001: 219). ,

El clima de tensión perduró durante los casi dos meses que permaneció Zizur en las tolderías sucediéndose reuniones y conversaciones secretas entre los caciques. En una de ellas el cacique Toro manifestó la “desconfianza que tenía de nuestra venida, y aconsejándole a Lorenzo [Calpisqui] que no fuese a Buenos Ayres” (Zizur [1781: 12v]). Por su parte, a Cayupilqui “en todas sus convenciones no se le oye, sino

quererse vengar de los cristianos, porque lo apresaron de paz” (Zizur [1781: 13v y 14]). El recelo de los indios tendría como motivos el conocimiento acerca de las intenciones de avanzar sobre sus tierras y las experiencias de incumplimiento de la palabra empeñada en ocasiones anteriores. Según observa Zizur, el beneplácito por la firma del tratado “está envuelta en una gran desconfianza” debido a que los indios, en cuanto a la cuestión “territorial”,

no dejan de saber nuestro designio, por lo que toca a la inspección del río Negro, y según algunas palabras, que puedo llegar a entender, y por los antecedentes que tengo, temen de que no les querramos jugar alguna mano por la parte de Buenos Aires y la del río Negro (Zizur [1781: 10v])

A pesar de las denuncias contra los españoles, los indios habrían manifestado un interés por ese acercamiento relacionado con la posibilidad de terminar con los enfrentamientos, como mencionamos, y también de acceder a bienes estimados. Así es como, un indio pidió a Zizur un “exorbitante” rescate por un cautivo, pues “el Chanchuelo le había dicho que pidiese mucho, que los cristianos éramos ricos, y que todo lo que pidiese [...] daríamos” (Zizur [1781: 14v]). Otro aspecto también era resaltado en cuanto a los acuerdos con los españoles. Así, durante las discusiones acerca del tratado de paz, el cacique Alcaluan de las Salinas aconsejó “que fuesen leales a los cristianos, y estableciesen una paz, estable, que así tendrían cuanto quisiesen, y vivirían en quietud” (Zizur [1781: 25]). Sabemos que este cacique contaba con experiencia en ataques de españoles y, a su vez, en acometer los poblados de la frontera. Un año antes habría atacado Luján justificándolo con “la muerte de algunos indios en los Cerrillos por la partida del alferéz José Peralta, la aprehensión de otros y varios motivos más” (Informe del virrey Vértiz. Buenos Aires, 9/12/1780, AGN, Comandancia general de fronteras de Buenos Aires. IX 1-7-4, citado en Levaggi 2000: 122) y, como vimos, en 1770 un cacique llamado Alcaluan había sido atacado por españoles luego de la firma del Tratado. Los cristianos eran definidos como “ricos” y aparecían asociados a la posibilidad de acceder a bienes estimados. Por ejemplo, entre los pehuenches de Mendoza parece haber estado

presente la asociación entre cristianos, riqueza y acceso a bienes. Así lo habría manifestado un indio que a punto de morir pidió el bautismo para sí, para sus dos hijos y para su mujer y finalmente dijo que “él antes era pobre, y que ahora ya era rico él, sus hijos y su mujer, pues una vez hechos cristianos no les faltaba nada, porque los huincas los habían de cuidar” (Amigorena [10/2/1787], citado en Roulet 1999-2001: 232).

También el cacique Katruen (cuñado de Calpisqui) –que mencionamos más arriba-, luego de intercambiar regalos y compartir un almuerzo y una cena con la comitiva de Zizur se pronunció a favor de la paz y de devolver todos los cautivos. El cacique aprovechó esta instancia de negociación para denunciar los agravios cometidos por los españoles y señalar que éstos habrían ocasionado los ataques de los indios a la frontera. De su discurso Zizur transcribió sólo los puntos más importantes, por no reiterar “asuntos que ya tengo dicho repetidas veces”, esto es,

que ya estaba informado de sus parientes de todo lo sucedido durante el tiempo, que ha, que llegamos a las tolderías, y nuestro modo de proceder: que prometía de su parte guardar la fe, que le asegurábamos de la nuestra, siempre, que no faltásemos a ella: que si él había hecho varios avances, habíamos dado nosotros motivos para ello, apresándole a su cuñado, padre, y otros varios parientes, en tiempo de paz, pero que todo esto, lo olvidaba y ya no hacía mención de ello en prueba de que deseaba nuestra amistad (Zizur [1781: 23- 23v]).

Finalizadas las tratativas en los toldos del cacique Calpisqui, Zizur partió hacia el río Negro. En un paraje de ese recorrido el piloto encontró al cacique Negro, con quien mantuvo varias conversaciones alusivas a las paces. Negro manifestó alegría por la noticia y deseos de mantener la amistad, para lo cual “seguía su marcha para el río Negro, a ver [a] su amigo el Capitán Grande” (Zizur [1781: 36]). Con la denominación “capitán grande” Negro se refería al superintendente Francisco de Viedma, a cargo del Fuerte de Nuestra Señora del Carmen de Patagones, como vimos más arriba.

Al año siguiente, luego de estas intensas discusiones, Cayupilqui fue quien viajó a Buenos Aires a firmar el Tratado de Paz. Según Levaggi (2000: 126-127), el cacique

propuso “puntos” para establecer la paz relativos a los terrenos donde podrían potrear sus indios y donde debía ser mantenido el buen trato por ambas partes. Los indios fuera de la jurisdicción señalada serían considerados enemigos, pues se trataba de indios de nación “rancachel”. Los caciques defenderían la frontera en caso de una invasión. Lorenzo también iría a Buenos Aires y se impulsaba a los indios a devolver los cautivos y a adquirir aquellos que llegasen a sus toldos con otros grupos para llevarlos con los españoles. Si bien estos “puntos” se presentan como propuestos por el cacique, resulta muy difícil de creer que Cayupilqui manifestara tanta preocupación por la devolución de cautivos. El tema de precisar una jurisdicción para potrear puede haber sido materia de discusión con los cristianos para evitar las agresiones y tal vez para ganar un aliado en posibles enfrentamientos con los ranqueles. Sin embargo, ante el reciente establecimiento de fuertes fronterizos podríamos pensar que esta delimitación y marcación del territorio obedecería más bien a un interés de los españoles por hacer una especie de presentación oficial ante los indios de estos nuevos enclaves de colonización. Si ellos aceptaban el tratado, aceptaban también su presencia en estos parajes.

De esta manera, el Tratado de paz ([1782] reproducido en Sánchez Zinny 1939) firmado un mes y medio más tarde especificaba que los indios podían potrear en las campañas que están “a los frentes de los Fuertes de Chascomús [1779], Ranchos [1781], Laguna del Monte [1774] y Luján [1752]” y esto en determinadas franjas de terreno: desde Chascomús hasta “el rincón del Tuyú y Corral del Vecino: desde el frente de los Ranchos hasta las Lagunas de los Camarones; del frente de la Laguna del Monte, hasta la Laguna Blanca; y desde el frente de la guardia de Luján, hasta el paraje llamado Palantelén”, especialmente este último paraje debía ser respetado por estar en el camino a las Salinas. Notamos que estas precisiones establecían limitaciones al espacio para potrear aparentemente definido por el cacique en las negociaciones previas, que abarcaba “todo el distrito desde el camino de Salinas hasta la Magdalena”. Más allá de que según este documento Cayupilqui había demostrado “estar entendido, haberlo aceptado y ofrecido su cumplimiento”, debemos dudar

acerca de la manera en que esta organización del territorio le fue explicada y explicitada al cacique a través del lenguaraz y en qué medida esto fue aceptado por él. Aún considerando el hecho sabido tanto por los indios como por los españoles de que los tratados en muchos de sus puntos podían no ser cumplidos, podríamos pensar en este acuerdo como en un paso más que avanzaba en el proyecto español de conquista de los territorios indígenas.

En la redacción del tratado, en la cual también debemos considerar la intención de las autoridades coloniales de reflejar el resultado exitoso de su ardua labor, las condiciones presentadas por el Cayupilqui aparecen mencionadas, “reduciéndose a que se le permitiera a los Indios De su nación Aucar el potrear en las campañas inmediatas sin que se les incomode ni haga perjuicios por las partidas exploradoras, y guardias de la frontera” (Tratado [1782], reproducido en Sánchez Zinny 1939). A esto se agregaron las estipulaciones puestas por los españoles: se canjearían dos indios cautivos por dos cautivas “cristianas”, se le entregarían al cacique regalos para él y su hermano, a quién Cayupilqui se comprometió a hacer ir a Buenos Aires para concluir enteramente las paces y canjear todos los cautivos. Los indios “aucas” y los españoles se comprometían a brindarse “auxilios unos a otros” y los indios también debían avisar acerca de los movimientos de los “rancacheles”, sus enemigos.

Las cláusulas del Tratado no reflejaba las preocupaciones manifestadas por los indios durante las discusiones del año anterior a que hemos hecho referencia más arriba relativas a la falta de cumplimiento a lo acordado por parte de los españoles. Esto se debe a que el Tratado fue redactado por españoles, pues la evidente intranquilidad expresada por los indios respecto a las acciones de los cristianos fue ignorada. Los indios manifestaban deseos de mantener relaciones armoniosas con los cristianos y temor por sus acciones e intenciones, Cayupilqui firmó un Tratado en Buenos Aires que no reflejaba las inquietudes expresadas ante Zizur en sus tolderías. Sin embargo, las garantías que él no podía exigir a los cristianos le habrían sido brindadas por Katruen en otros términos. En efecto, cuando aún se discutía en las tolderías acerca del Tratado, este cacique que se había pronunciado en favor de la

paz, de devolver todos los cautivos y de olvidar antiguos agravios, no se amedrentaba ante la posibilidad de ser engañado y aseguraba que en ese caso él tenía “bastante gente” para vengar un posible agravio (Zizur [1781: 23v]). Este reaseguro con que contaban los indios también había sido notado por Viedma que advirtió en una carta al virrey Vértiz que, ante un ataque a Negro, este cacique contaba con muchos caciques amigos que “han de vengar su agravio” ([5/6/1782] AGN IX 16-3-10).

Esta *garantía* hace pensar en cierto nivel del actuar y pensar indígena que no era explicitado a los cristianos (aunque esto no quiere decir que ellos lo ignorasen). Podríamos pensar en una especie de acuerdo entre los indios acerca de qué era lo que podían dar a conocer a los cristianos y qué no. En cuanto al Tratado de Paz con los españoles se firmó aparentemente sin mayores exigencias, solo relativas a delimitar un territorio para potrear sin ser molestados por españoles, acordando la ida de Calpisqui a Buenos Aires, la devolución cautivos y cierta organización del territorio, mientras que en las tolderías se analizaron los puntos implicados y se estudió la manera de defenderse ante la posibilidad de incumplimiento de lo pactado. Esto nos hace pensar que los indios ya consideraban de antemano que los españoles podían no cumplir con sus compromisos –y en esto contaban con vívidas y recientes experiencias. Podríamos pensar que los indios tenían claro que la palabra dada por los españoles no representaba una seguridad, pero los tratados eran necesarios. Si bien su cumplimiento era materia dudosa ya desde el principio, parecerían constituir, con todo su protocolo, negociaciones y debates previos, un factor en la dinámica de las relaciones entre indios y blancos que posibilitaba un acercamiento. Junto con las amenazas, los intercambios, las presiones, los compromisos, los engaños, la circulación de la información, los movimientos en el espacio conformarían los aspectos que regulaban la lábil relación necesaria e ineludible para los diversos actores. Por su parte, para los funcionarios coloniales, los tratados también constituyeron “una de las posibles acciones para resolver *transitoriamente* conflictos y tensiones existentes con determinados grupos indígenas o en alguna región en particular”, entre otras prácticas como las expediciones punitivas, la

entrega de regalos, el establecimiento de reducciones, las negociaciones para la devolución de cautivos, la búsqueda de alianzas con grupos indígenas, identificar a caciques y a sus grupos amigos, procurar delimitar ciertos parajes para cada grupo (Nacuzzi 2006).

La exigencia de los españoles del viaje de Calpisqui a Buenos Aires no se cumplía. Siguiendo con el relato de Levaggi (2000: 130), el cacique enviaba comitivas llevando cautivos. Uno de los enviados informó que “Lorenzo, Negro y los demás cacique principales [...] estaban muy temerosos de que los cristianos les hicieran daño y que esperaban el resultado de la embajada para decidir su presentación con algunas cautivas más”. En 1784 el cacique Negro viajó a Buenos Aires, pero la campaña encabezada por de la Piedra a Sierra de la Ventana a principios de 1785¹⁷ arruinó los planes del virrey, demorándose el ajuste de las paces. A fines de 1785, Negro volvió a Buenos Aires con un sobrino de Calpisqui y otros nueve indios. Pidió regalos y, siguiendo con la política de distinguir a ciertos caciques por sobre los demás, los españoles le entregaron, además de las raciones acostumbradas, un bastón con puño de plata, un par de espuelas, un freno, cabezadas y pasadores, dos mantas, una chupa y sombrero para su hijo, dos camisas, un par de medias, un par de polainas, cuentas de colores, aguardiente, yerba, tabaco, azúcar y dinero para “mantención” y para la compra de pasto (Residencia. Sobre gasto y ayudas de mantención de las indias pampas, y varias relaciones hechas a los indios pampas que vienen a esta Capital”, fs. 7-10. AGN, Interior, leg. 21, exp. 3. IX 30-3-6, citado en Levaggi 2000: 131). Entre tanto se seguían sucediendo las embajadas. En 1787, luego de la muerte de Negro y de su hermano, se acercó a Buenos Aires un sobrino de este cacique llamado Chacumallán que ofreció mantener la paz y solicitó recibir el bastón de jefe, lo que recibió junto con otros regalos (Minuta al comandante del río Negro. Buenos Aires, 5/11/1787. AGN, Costa Patagónica 1787 IX 16-4-4, citado en Levaggi

¹⁷ El comisario superintendente de la Costa Patagónica, con asiento en el fuerte de Carmen de Patagones, Juan de la Piedra, realizó un ataque no autorizado contra los indios en la región de Sierra de la Ventana (Levaggi 2000: 131).

2000: 132). Según esta cita, podemos pensar que para los indios representaba algún tipo de beneficio recibir estos distintivos por parte los españoles que podrían haber fortalecido su autoridad tanto frente al sector colonial como ante los propios indios.

El tratado de paz logró concretarse en 1790. Durante la expedición a las Salinas Grandes de ese año, el capitán de caballería del cuerpo de Blandengues, Juan Antonio Hernández Gándara, al mando de la empresa, y el cacique Calpisqui formalizaron el 3 de mayo un tratado preliminar de paz en la laguna de la Cabeza del Buey. Luego, Calpisqui viajó a Buenos Aires y el 5 de septiembre se suscribió el tratado definitivo. Según los derechos y obligaciones pactados, los indios debían establecer sus tolderías en la parte norte de la región serrana bonaerense y reconocer a Calpisqui como “cacique principal de todas las pampas y cabeza de esta nueva república”, que, como tal, debía controlar los movimientos tanto de indios como de españoles y de “otros güincas” en las pampas, contando con el auxilio de Buenos Aires. El cacique también debía prestar su ayuda a los españoles, a cambio de obtener una paga, para el envío por tierra de suministros al fuerte del Carmen de Patagones. Se preveía el rescate de cautivos cristianos. Al parecer, algunos indios que se acercaban a Buenos Aires para comerciar aparentaban ser caciques para recibir algún regalo. Con el fin de evitar este engaño, a los caciques o chasques enviados por Calpisqui se les otorgaría una contraseña por escrito (Tratado 1790).

Notamos la mención al nombre “güinca” para referirse de manera general a los blancos que, aparentemente, podían no ser españoles. Si bien con poca frecuencia, este apelativo ya aparece en las menciones del siglo XVIII. A este nombre nos dedicaremos más extensamente en el capítulo siguiente. Las particularidades que caracterizan la redacción de los tratados hacen difícil dilucidar si este término fue utilizado por Cayupilqui o por los españoles. Al aparecer en la frase referida a las obligaciones impuestas a los indios, este nombre podría haber sido pronunciado por los españoles, que conocerían estos apelativos de los indios, para comunicarse con el cacique. Otra referencia que refleja diversos aspectos de la relación entre indios y cristianos, es la intención de los españoles de identificar a los “verdaderos” caciques a

través de una contraseña por escrito. Reconocer a los jefes indígenas era para los españoles un problema -pues no lograban hacerlo, así como tampoco comprendían el dinamismo de las formaciones sociales y políticas indígenas, como mencionamos en el capítulo anterior- y una necesidad -para llevar adelante las negociaciones- y, al parecer, las iniciativas estaban a la orden para aportar alguna solución. Por el lado de los indios, podemos pensar que podrían haber aprovechado esta confusión de los blancos y su práctica de otorgar regalos especiales a los caciques en su propio beneficio. Con ese tratado se inició, según Levaggi (2000: 139), un período de paz, con incidentes menores, hasta la época independiente.

Acerca de la firma de este tratado de 1790, entre cuyos pasos previos se cuenta un gigantesco malón dirigido por Calpispqui en 1782 a la frontera de Buenos Aires, Bechis ([2003] 2008: 105) plantea que se arribó a él luego de llegar a una temporaria “unificación” del espacio pampeano poblado por grupos de diversa constitución étnica en donde a su vez se distinguían “corrientes hegemónicas indígenas”. Esta “unificación” bajo la autoridad de Lorenzo Calpispqui se habría logrado después de la muerte de los caciques Cangapol, Calelián, Negro, Yanquetruz y Ancan Amún (Bechis [2003] 2008: 105). Señalando el aspecto económico que habría posibilitado la paz, Mandrini (1991: 123) plantea que, a partir de 1780 las relaciones pacíficas se fortalecieron en coincidencia con la consolidación de un comercio más estable a la vez que se regularizaba la actividad pastoril en los campos del sur bonaerense y disminuía así la necesidad de los indígenas de obtener ganado robado para satisfacer las demandas del mercado chileno.

En relación al período en que se firmaron los primeros tratados, Bechis ([2003] 2008: 82-83) identifica el siglo XVIII en las pampas del río de la Plata como el “Siglo de los Parlamentos”, tomando el nombre con que la historiografía chilena ha denominado al siglo XVII -siglo en que tomó forma una “política interétnica” a partir de los primeros parlamentos impulsados por el padre Valdivia en 1612 y en el que para 1641 araucanos y españoles habían logrado construir el “ámbito de consenso” que se manifestaría en el parlamento de Quillín. Este espacio para la

interacción se construía sobre un “campo social de tensiones internas y externas” en el que entre las dos partes debían llegar a encontrar un “ámbito común de consenso” –como lo denomina Lázaro Ávila (1998)- o “una mutua conveniencia”, que solía incluir la protección recíproca y asegurar el comercio. Ahora bien, para llegar a estas instancias de encuentro y negociación con el *otro* era necesario “un mínimo de consenso en el *medio interno* de cada una de las partes intervinientes” (Bechis ([2003] 2008: 113, destacado en el original).

Este “ámbito de consenso interno” implicaba un cierto grado de integración social al interior de cada uno de los sectores que negociaban la paz. Para llegar a este acuerdo interno, los grupos indígenas se encontraron con la dificultad de tener que “convencer” a sus integrantes, sin contar con autoridades coercitivas. El carácter segmental de estas sociedades representaba un obstáculo para lograr las condiciones que permitieran “*pensar la paz*” como nueva posibilidad y alternativa “que tiene que estar o ser incorporado en el repertorio del imaginario de una sociedad o del sector de la sociedad que tenga el poder de imponerla al resto de esa sociedad” (Bechis [2003] 2008: 83). Al mismo tiempo, era necesario contar una parte de la población dispuesta a comprometerse y participar directamente en la construcción del ámbito de consenso más allá del nivel del grupo de parentesco o de una pequeña región y podía operar como “interlocutores viables” para las negociaciones. Esto se materializaba en el caso de los indios en la figura de “conas, capitanejos, caciques secundarios, jefes ricos, jefes sabios, hechiceros” que encarnaran los proyectos comunes, mientras que entre los españoles era necesario contar con autoridades, funcionarios, hacendados que reconocieran, aunque sea mínimamente, la autoridad del estado. De esta manera, notamos la capacidad de acción y la determinación de comprometer los propios recursos que ambas partes debieron poner en juego para llegar a acordar espacios de paz que posibilitaran los intercambios y la subsistencia en contextos de conflicto. Bechis ([2003] 2008: 84) utiliza el nombre de “Siglo de los Parlamentos” para el siglo XVIII en la región pampeana porque en ese período se celebraron los primeros cinco tratados de paz.

Esos tratados son los que hemos mencionado en este capítulo y en el anterior: el tratado de 1717 con los caciques Mayupilqui y Yahatti, las paces de 1741-1742 con el cacique Bravo, el tratado de 1770 con el cacique pampa o auca Lincón y el tratado con el cacique Calpisqui que logró firmarse en 1790. A éstos debe agregarse un tratado en 1732 con los minuanes del actual Uruguay. Sobre la posibilidad de llegar a celebrar tratados, Bechis ([2003] 2008: 112-113) observa que el indígena libre era el que podía celebrar tratados, pactos o hacer la guerra, no así los indios encomendados, que solo podían apelar al sometimiento, la fuga o los levantamientos, ni los indios amigos instalados en las fronteras de Buenos Aires que conservaban su propio orden político y su cacique como representante frente al sector colonial, con quienes se establecían consentimientos muy débiles. El indígena libre, que podía hacer la guerra y, por lo tanto, también la paz, aliándose o no a otros grupos, reunía las condiciones para “interactuar de igual a igual” con el otro. Ambas partes negociaban los términos que posibilitaran un espacio de contacto y establecer relaciones de intercambio evitando las agresiones, para lo que debían contar previamente con un cierto grado de acuerdo al interior de la propia sociedad acerca de qué postura asumir frente al *otro*.

Con respecto a la necesidad de terminar con las guerras y lograr un entendimiento con la sociedad indígena en la región de la Araucanía desde las primeras décadas del siglo XVII, Pinto Rodríguez (2003) plantea que los españoles buscaron otra forma de encarar las relaciones fronterizas “inspirada en una suerte de ‘pacto colonial’” –idea tomada de León Solís- que regulara las relaciones en un “espacio fronterizo compartido por dos sociedades diferentes” y orientado a alcanzar una paz anhelada por ambas partes. Se creaba así un nuevo ámbito en donde se producirían “articulaciones sociales y económicas muy dinámicas y complejas que se reflejarían en todo el conjunto del espacio fronterizo”.

En cuanto a la cuestión acerca de si este tipo de relaciones entre los grupos indígenas y la sociedad hispana en Pampa y Patagonia podría caracterizarse como de *reciprocidad*, hemos identificado situaciones de intercambio de bienes de valor tanto

material como simbólico que solo pueden comprenderse dentro de un proceso mayor de relacionamiento en el que operaban distintas instituciones políticas, económicas y sociales. También hemos visto cómo, desde los misioneros jesuitas con sus obsequios para atraer a los indios hasta los españoles del fuerte de Carmen de Patagones y sus agasajos para captar su voluntad, el sector colonial procuró establecer vínculos con la sociedad indígena a través de los regalos, mientras que ambos participaron del sistema de intercambio de bienes. Al mismo tiempo, las tensiones entre indios y cristianos eran permanentes ante la amenaza de que no se cumpliera con lo pactado, y aquí los sujetos solían desafiar las reglas tanto de manera sutil y encubierta como abierta y evidente.

En este sentido, esta descripción coincidiría con los planteos de Malinowski ([1922]1995) acerca del intercambio como institución formando parte de un sistema global donde operan a su vez otras instituciones. Los intercambios ceremoniales aparecen acompañados de otros intercambios materiales y las relaciones de dependencia recíproca formaban un encadenamiento que funcionaba como garante en ausencia de otros aparatos de cohesión social. Malinowski (1926] 1970) también describe que esta integración no necesariamente resulta armónica, sino que se producen ciertos desajustes entre los principios que regulan el intercambio y un juego de los sujetos con la norma. En cuanto a los regalos que circulan entre los grupos, Mauss ([1923-24] 1971) ha llamado la atención acerca de su naturaleza en tanto constitutivos de sistemas de obligaciones sociales que vinculan individuos - una manera de reconocer al otro frente a nosotros- articulada con una economía. En las relaciones de reciprocidad, como afirma Sahlins (1980), el aspecto material y el social van de la mano y los bienes deben circular en una medida equivalente en ambos sentidos, mediando entre el *dar* y el *recibir* un período finito y no muy extenso. La reciprocidad equilibrada “es el vehículo clásico de la paz y de los pactos de alianza”. Más allá del valor utilitario, “el equilibrio material significa un nuevo estado de las cosas” asociado al cese de las hostilidades (Sahlins 1980: 240).

Ahora bien, en cuanto a las relaciones entabladas en el espacio fronterizo pampeano-patagónico advertimos que las interacciones con una sociedad con estado otorgan a estas vinculaciones otro cariz. En relación a esta cuestión, Bechis ([2000] 2008) analiza un caso del siglo XIX que puede resultar un aporte para aclarar este tema. Se trata de un episodio ocurrido en 1830 en que, luego de acordar la paz con el gobierno de Buenos Aires, veinte caciques secundarios boroganos esperaban recibir regalos enviados por Rosas, pero solo llegaron los obsequios para seis de ellos. A la indignación de los caciques causada por no recibir los presentes y el desprestigio que esto implicaba, debe sumarse el hecho de que estos jefes habían invitado a Llanquetrú, a sus caciques y a su agrupación ranquel a una *Junta General*. El propósito de esta Junta era propiciar una alianza entre Llanquetrú y Rosas. Ante la falta de regalos enviados por el gobernador, los boroganos se encontraron sin obsequios suficientes para recibir a sus invitados y con el consiguiente “bochorno” de los indios y el debilitamiento de la figura de Rosas –situación que fue salvada por la acción política de los caciques, que “a pesar de todo” juraron respetar los tratados acordados con el gobierno. Esta situación de crisis ha permitido a nuestra autora analizar aspectos de la dinámica relacional indígena, en que los intercambios rituales operaban como una “institución total” y “los objetos o servicios intercambiados ritualmente son vehículos para establecer una relación social nueva, a la vez que son un reconocimiento social, público, de las personas actuantes” (Bechis [2000] 2008: 247). Al respecto, Bechis ([2000] 2008: 248) resalta la “constante y sistemática incomprensión de los gestos de los nativos por parte del conquistador primero y del euroamericano después” que no consideraba la dimensión de lo que el indio otorgaba en cada caso –bienes, servicios, territorios-, por lo que no se producía la “conducta de reciprocidad” esperada por los indios.

A las acciones de una sociedad estatal que no compartía ni comprendía las dinámicas de reciprocidad debe sumarse el hecho de que sus iniciativas no estuvieron orientadas a la configuración de un espacio social de interacción en donde las mutuas obligaciones vincularan a ambas partes, sino que, desde el primer

momento, la participación en los circuitos mercantiles, la entrega de obsequios, la celebración de tratados, entre otras negociaciones, fueron estrategias de los blancos para controlar a los grupos indígenas y avanzar en la ocupación del territorio, mientras que por la fuerza no lograran otro tipo de dominio más efectivo. De manera similar, Roulet (1999-2001) a planteado que la paz que los pehuenches establecían con los mendocinos era entendida por los indios como “contradon” por el cual esperaban recibir determinadas contraprestaciones en la forma de bienes y auxilio frente al ataque de enemigos. También en este caso, la autora (Roulet 1999-2001) subraya que los españoles no comprendían el sistema de reciprocidad, interpretando las exigencias de los indios como “pedigüeñería” y faltando a los deberes que imponía esa relación. Otra situación en que identificamos este tipo de relación presenta Lucaioli (2009) para la región del Chaco occidental, en donde mediante obsequios y agasajos, la sociedad colonial logró atraer a los principales líderes abipones para negociar las paces con las ciudades hispanocriollas. Una vez más, los españoles ignoraron su obligación de “dar”, alejándose del modelo de las relaciones de reciprocidad.

Si no nos estamos refiriendo a relaciones sociales regidas por el principio de la reciprocidad, ¿cuáles eran los principios que regulaban las relaciones entre indios y cristianos? En el ámbito de las interacciones y compromisos asumidos en los espacios fronterizos de Pampa y Patagonia, los factores que habrían regulado –y esto con una considerable dosis de incertidumbre– los intercambios parecen haber sido la *necesidad* y la *conveniencia* de pactar la paz para acceder a los bienes estimados evitar las agresiones y la propia *fuerza* para sofrenar los intentos de avance del *otro*. En cuanto a la importancia del circuito de intercambios en torno al Fuerte del Carmen, Luiz (2005) plantea que “el comercio fue constituyéndose en un eje estabilizador de las relaciones hispano-indígenas en el río Negro”. Junto con la diplomacia, los intercambios comerciales resultaron las acciones más eficaces para abordar las interacciones y favorecer la comunicación. La convivencia entre indios y cristianos en torno al Fuerte del Carmen se constituyó a partir de un “un sistema

basado en un complejo juego de intercambios de gentilezas, bienes y servicios” en un clima de inseguridad, desconfianza y conflicto que obligaba a negociaciones permanentes (Luiz 2005).

El circuito de intercambio de bienes materiales y las acciones políticas vinculaban a grupos indígenas y poblaciones hispanocriollas y autoridades coloniales regulando la convivencia entre grupos con diversa organización social, territorial, económica, política y cultural. Economía y política, intrínsecamente unidas, iban configurando formas posibles de convivencia. Como señala Boccara (1996), el Fuerte, la práctica del comercio regulada por los pactos, los parlamentos, entre otros, operaron como dispositivos de poder que trataban las relaciones entre ambos pueblos, funcionaban como fuente de información, regulaban los intercambios, delimitaban territorios. Desde la perspectiva del plan de conquista y colonización tendieron a la dominación y el sometimiento de la población indígena. Sin embargo, en Pampa y Patagonia en el siglo XVIII este objetivo no fue logrado, ya que, como vimos, los indios contaban con variados recursos que les permitieron mantener su autonomía y los españoles no disponían de los medios para controlarlos. Sí podemos decir que estos dispositivos funcionaron en cuanto a establecer relaciones entre indios y blancos, brindar una fuente de información acerca del *otro*, posibilitar los intercambios, configurar espacios geográficos y sociales y, en este sentido, debemos destacar que estos dispositivos fueron utilizados tanto por los españoles como por los indios. Como vimos, los caciques y sus grupos se acercaron a los emplazamientos fronterizos a comerciar, establecer alianzas y a atacarlos. Allí obtenían valiosa información acerca de las defensas con que contaban los españoles en otros puntos y podían negociar acerca de cuestiones que involucraban a las autoridades de Buenos Aires. También nos hemos referido a traslados de grupos indígenas hacia estos centros, establecimiento de sus tolderías en parajes cercanos y pactando entre distintas agrupaciones, estos movimientos habrían traído aparejadas transformaciones tanto en el mapa de la organización territorial como en el de las

relaciones interétnicas –procesos que habrían escapado a las determinaciones y propósitos de los españoles y de los propios indios.

La integración del *otro*

Como hemos visto, los bienes europeos e indígenas circulaban en el espacio fronterizo, probablemente con mucha más agilidad que las definiciones políticas. Como ha señalado Palermo, estos intercambios ya resultaban imprescindibles para el siglo XVIII. Esta serie de relaciones cada vez más estrechas trajo consigo transformaciones en las sociedades. Un aspecto característico de las dinámicas indígenas fue la adopción de nuevos elementos tanto materiales como simbólicos en sus sistemas económicos y sociales de manera creativa, adaptándolos a las propias necesidades y pautas culturales. Sobre este tema, Boccara (1998: 18) describe las dinámicas entre los reche-mapuche de Chile del siglo ¿?? de “captación de la diferencia, de construcción del sí-mismo en un movimiento de apertura caníbal hacia el otro”. El autor identifica fenómenos como el exocanibalismo, la “recheización” de los cautivos y trásfugas, la adopción rápida de elementos culturales exógenos (caballos, trigo, hierro, ropa), la identificación con el otro en el período anterior a la guerra (los conas y ulmenes se dejaban crecer barba y bigote) y el hecho de representar a otro en las ceremonias realizadas a la vuelta de las expediciones guerreras (Boccara 1998: 18).

Si bien no he identificado todos los fenómenos que refiere Boccara (1998) entre los grupos indígenas de la región pampeano-patagónica del siglo XVIII, los planteos de este autor pueden resultar un aporte para nuestro análisis. En nuestro caso, entre los elementos integrados a la vida en las tolderías encontramos bienes que ya resultaban indispensables para los indios, como la yerba mate, el tabaco, las harinas, mantas, algunos productos “industriales” y el aguardiente. Encontramos también ciertos elementos que pueden haber resultado atractivos por *representar* la figura del *otro*, como la ropa de un religioso de una determinada orden, y bienes llamativos,

como vestimentas confeccionadas con vistosos y costosos géneros. También se mencionan artesanías en plata que eran elaboradas por los propios indios, aunque la plata acuñada provendría de los españoles. Así, según registró Francisco de Viedma, un emisario enviado a los toldos de Calpiski vio

los hábitos de un religioso de nuestro Padre de S. Francisco que estaba de cura, en el pueblo de la reducción en la Magdalena, un chapeado de plata muy bueno que este usaba, y otras muchas alhajas, como espuelas de plata, chapeados, plata acuñada, pellones, chupas de terciopelo negro y encarnado, chupas de Blandengues, y calzones de varios géneros (Viedma [1781] 1938: 520-521)

Que entre los toldos del citado Calpiskis vio muchas prendas de ropa buena, como guarda pies o polleras de camelion encarnado guarnecido con una franja de plata ancha y un melindre abajo, dos casacas de mujer, una de terciopelo negro y otra de raso floreado (Viedma [1781] 1938: 537)

Entre los pehuenches de Mendoza, Roulet (1999-2001: 216) observa que apreciaban especialmente los textiles y adornos de origen europeo y los vicios como el alcohol, el tabaco y la yerba. Una descripción acerca de objetos encontrados en los toldos de estos indios menciona ropas finas, alhajas de metal, monedas y plata sellada. Estas prendas no serían obtenidas a través de los intercambios, sino por medio de robos. La mención a la plata sellada me ha llamado particularmente la atención. Más allá de su valor económico, podríamos pensar que estas piezas podrían resultar atractivas por la imagen del rey “sellada” en una de sus caras. No sabemos el uso que se le dio a estos objetos en este caso. Por lo que conocemos acerca de los bienes que circulaban entre los distintos grupos y en los encuentros con los blancos resulta dudoso que prendas como la ropa de mujer estuvieran destinados a ser intercambiados. En cambio, su presencia podría estar asociada a la cuestión de la *captación de la diferencia* y de la *representación del otro* (en el sentido de Boccara 1998) y ser utilizado con fines rituales. Un ejemplo de esto veremos en el próximo capítulo.

La adopción de elementos exógenos no se limitaba a bienes materiales, sino que también abarcaba a las personas, como los cautivos, tráfugas y refugiados que eran

incorporados a la vida en la toldería. Este es el caso de dos desertores, parte de la tripulación que acompañaba la expedición al río Colorado de Basilio Villarino llevada a cabo en 1779, quienes habían “caído en una toldería de indios, que los acogieron cariñosamente: que estos desertores contaron haberse visto en peligro de morir por la sed, y hambre” (Viedma [1779b: 1]). La adopción de “cristianos” en las tolderías, como vimos, podía también reportar en beneficios. Así es como, según le informaron dos cautivas al emisario enviado por Viedma a las tolderías de Calpiski, contaban allí con un cristiano

como de edad de veintiocho años de buen cuerpo, bien parecido, y rubio el que está actualmente bombeando y bicheando en todos los pagos de las fronteras de Buenos Aires dónde tienen más ganado, dónde hay más descuido, y buenas mozas, y en fin es el único confidente y baqueano que tienen los indios para su entrada y robos, sin el cual no pueden hacer nada con acierto (Viedma [1781] 1938: 521-522).

Las fuentes también refieren la presencia en las tolderías de elementos de valor simbólico y portadores de prestigio otorgados por los españoles. En este punto es necesario considerar por parte de los españoles su intención de influenciar y los intereses puestos en juego para captar y controlar las voluntades de los indios designándolos según el sistema de jerarquías español, como señala Nacuzzi (1998). Así es como Viedma le regaló un vestido de galones al cacique Chulilaquini, que también tenía un bastón (Viedma [1780a: 383]), que fue, como vimos anteriormente, el que vistió dos años más tarde al solicitar astutamente el auxilio de Villarino ante el inminente ataque de los aucaces (Villarino [1782] 1972: 1098). Por su parte, los indios también pedían tales regalos, como vimos el caso de Chacumallán en 1787. De manera similar, el cabo de Blandengues Manuel Consuegra, enviado desde Buenos Aires por tierra a los establecimientos de Patagones, menciona el pedido del cacique Casimiyá de que “le mandaran un bastón que él era cacique como los demás” (Consuegra [1782] 1939: 378). Probablemente la entrega de bastones a los indios estaría relacionada con una práctica llevada a cabo por los españoles destinada a

destacar la figura de ciertos caciques y también parece haber sido apreciada por los caciques.

La adopción de elementos exógenos podría extenderse a la utilización de vocablos “cristianos”. Aquí es necesario ser especialmente cuidadosos, pues las fuentes analizadas han sido registradas por españoles, con lo cual no podemos asegurar que las expresiones que se consignan en cada caso hubieran sido efectivamente utilizada por los indios, pues sabemos que nociones europeas eran usadas en las descripciones acerca de la realidad indígena. Asimismo, debemos evaluar que este proceso incorporación de bienes exógenos pudo haber sido motivado por los intereses de los hispanocriollos deseosos de captar y controlar la voluntad de los caciques. En cuanto al tema de la incorporación de “títulos” cristianos, podríamos considerarlo como otro elemento proveniente del mundo de los cristianos adoptado por los indios o, por lo menos, manejado con precisión y astucia en las negociaciones. Así, al decidirse a marchar con otros indios junto con la partida de Zizur, Cayupilqui anunció

que al indio Chanchuelo lo hacía *capitán*, y por tal lo reconociesen, a fin de *gobernar* los indios que mandaba, para que no se emborrachasen, y que también nombraría *sargento*, *cabo*, y los demás en calidad de *soldados*, que él, ya era baqueano, y *sabía como se había de gobernar* (Zizur [1781: 29], el destacado es mío).

El cacique otorga títulos o cargos cristianos a sus indios (capitán, sargento, soldado) y anuncia que él sabe “gobernar”. No queda claro a quién anunciaría Cayupilqui los nombramientos, si a sus propios indios o era una demostración de su autoridad y de su “manejo” de los términos españoles ante Zizur. Ambas opciones podrían ser válidas. En cualquiera de los dos casos, estaba efectivamente usando una jerarquización para su gente que respondía al mundo de los cristianos. Veremos que pasados casi cien años esta tendencia llegaría a formalizarse. Esto puede verse, por ejemplo, la carta entregada a Moreno al ser tomado prisionero en Nahuel Huapi en enero de 1880 por orden de Sayhueque estaba encabezada: “Gobernación Indígena

De Las Manzanas”, firmada “Del su horden de mi Superior Gobierno Dn Balentín Saygüequé” y luego por “José Antonio Loncochino, Secretario [lenguaraz secretario del cacique]” (Moreno [1875-1919]1979: 199 y 200).

Sobre la cuestión de las “expresiones verbales de los indígenas”, Bechis ([1999] 2006) las ha estudiado en el marco de las acciones suscitadas frente al período de *Organización Nacional* (1852 y 1880-89). Este análisis para el siglo XIX resulta un aporte para comprender una posible utilización de vocablos cristianos por parte de los indígenas en el siglo XVIII. Para la centuria siguiente, la autora identifica en algunas tribus pampeanas-norpatagónicas “aún soberanas” proyectos de “construcción de unidades geopolíticas” y de “autonomía o de integración”, mientras que, para el estado criollo, la unidad nacional y la exclusión de los indígenas comenzaron a ser problemas manifiestos. En este contexto las distintas tribus adoptaron diversas estrategias. Por ejemplo, Sayhueque en Las Manzanas orientó sus esfuerzos a lograr una integración al estado nacional como pueblo indígena autónomo. Las manifestaciones indígenas frente al “avance” del estado eran expresadas en “un discurso emocional que reflejaba la situación de incertidumbre que prevaleció hasta los últimos días de soberanía de todas las agrupaciones” ([1999] 2006: 9). Bechis encuentra que los términos manejados que hacen referencia a un territorio propio, a la legitimación de sus cacicazgos, a las estrategias de relación político- jurídica y a la construcción de una identidad indígena elementos “ no correspondían a la organización segmental de las sociedades en que estaban endentados” ([1999] 2006: 14) y propone entender la aparición de estas expresiones como una “apropiación de la cultura indígena o mas bien de algunos de sus líderes de conceptos importados desde el oponente hegemónico con el fin de hacerse entender y, a la vez, afirmarse frente a él”.

Se trataría de un mecanismo de *aculturación antagónica* que solía combinarse con acciones de negociación pacíficas o agresivas. La autora (Bechis [1999] 2006: 15) menciona, siguiendo a Moreno, que Sayhueque especificaba que “él *no era gobernador ni general* porque esos eran nombramientos de los cristianos”, sino que

“su título era *Gobierno de las Manzanas* porque era así como le titulaban sus antepasados de quienes había heredado el cacicazgo”. Avanzando la conquista del desierto, el mismo ministro de guerra, Julio A. Roca, generó un parte en campaña desde choele-choel para Sayhueque en el que decía que “le ha nombrado Gobernador del País de las Manzanas como único cacique que siempre fue fiel” (Olascoaga 1940, II tomo: 236, citado en Bechis [1999] 2006: 15). Los generales en campaña también se dirigían a Sayhueque como “Gobernador de las Manzanas”. En febrero de 1881 Sayhueque le escribió al general Villegas encabezando la misiva con la frase “Gobierno Indígena de las Manzanas en el río Caleufú” y dos meses más tarde, comenzando su retirada hacia el sur, redactó otra carta encabezada “Gobierno aborígen argentino desde el río Limay”, en donde reclamaba por las aflicciones sufridas, no teniendo culpa alguna, “soy un noble criollo y, por derecho, dueño de todas estas cosas. No soy extraño de otro país, sino nacido en esta tierra y un argentino leal al gobierno” (Hux 1991: 185, citado en Bechis [1999] 2006: 15). La incorporación estratégica de estos términos en los discursos indígenas revelaría los esfuerzos por encarar las relaciones con el blanco –esfuerzo que también estuvo presente en diferentes momentos del siglo XVIII, si bien no contamos con tantas citas como para profundizar acerca de la cuestión de los vocablos criollos utilizados por los indios en este período. Acerca de la noción de “indio argentino”, Delrio (2002) observa su utilización estratégica por parte de los indígenas en las negociaciones con las agencias estatales, conformando un proceso vinculado a los mismos procesos de conformación del estado-nación, como veremos con más detalle en el capítulo siguiente.

A partir de la lectura de las fuentes puede apreciarse una tendencia a la integración de elementos del mundo cristiano en el propio. La incorporación de elementos exógenos se llevó a cabo de manera creativa adaptándolos a las propias necesidades. 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. Asimismo, notamos

que estas definiciones estaban coloreadas por un tercer aspecto que les daba forma. Me refiero al valor estratégico que asumían las nociones, pues podían variar de la aceptación amistosa a la enemistad, según la circunstancia.

Otro caso de circulación y apropiación de objetos

Aunque se refiere a otro continente, el estudio de Thomas (1991) sobre “los intercambios, la cultura material y el colonialismo” en las islas del Pacífico durante los siglos XVIII y XIX presenta un análisis que enriquece nuestra comprensión acerca de los fenómenos de intercambio transcultural, procesos de apropiaciones mutuas, los desiguales intercambios en ámbitos periféricos y las implicancias de la historia colonial. El autor analiza el tema de las relaciones de intercambio como “sustancia de la vida social”, en tanto las características que presentan las transacciones reflejan y a la vez constituyen relaciones sociales –relaciones que deben ser comprendidas en el campo más amplio de las relaciones de poder y situarse históricamente. Así, por ejemplo, con los regalos se establecen relaciones entre personas mutuamente “imbricadas” en una serie de derechos y obligaciones. Las sucesivas visitas, los acuerdos de asistencia mutua, los intercambios simbólicos, las relaciones que perduran en el tiempo y el reconocimiento de ciertas prácticas son como “dones”: crean vínculos y tienen ramificaciones particulares. En este campo se ponen en juego diverso tipo de manipulaciones y la capacidad de acción, reacción, resistencia y creatividad que surgen ante la situación de contacto con el extranjero. La situación de intercambio constituye, entonces, “inevitablemente un campo politizado que comprende compromiso, subordinación, aquiescencia, negativas, etc” (Thomas 1991: 31, la traducción es mía).

El autor identifica dos niveles en el proceso de intercambio: los periódicos regalos altamente valorados a los jefes y la actividad suscitada en torno a los circuitos de intercambio económico. También hemos distinguido estas dos esferas de circulación de bienes en Pampa y Patagonia que operaban conjuntamente. Como

señala Mandrini (1991: 123), circulaban “bienes de adorno y prestigio (objetos de plata y metal, prendas de vestir, sombreros, chaquiras, etc.), pero también [...] bienes de consumo como los cereales o el azúcar y artículos de uso ‘industrial’, como el añil o los instrumentos de hierro”. Ciertamente, tanto los grupos de la región pampeana como los de la región cordillerana del norte neuquino ocupaban un lugar fundamental en un extenso circuito de comercio ganadero a larga distancia que conectaba a estas regiones con el mercado chileno a través de los pasos andinos.

Como señala Thomas (1991) para su caso de estudio, también entre los grupos patagónicos, los sistemas locales demostraron una gran capacidad para apropiarse de los bienes introducidos por los europeos integrándolos en un amplio rango de conversiones entre servicios, valores, deudas, asistencia, etc. La apropiación en la forma de regalos, bienes de cambio o valores de prestigio enredaba a quienes recibían en nuevas relaciones de compromiso. Las diferentes lógicas se ponían en juego apelando a diversos recursos, generando diferentes estrategias y obteniendo dispares resultados. La economía indígena aparece imbricada con otros sistemas de producción y de intercambio. La introducción de estos bienes novedosos, que también incluían armas, trajo consigo una serie de cambios en la sociedad indígena – fenómeno que también es conocido para la región pampeano-patagónica. En palabras de Palermo (1991), las profundas transformaciones ocurridas en las sociedades indígenas desde el siglo XVI “sólo pueden entenderse cabalmente en relación con el mundo hispano-criollo colonial” (Palermo 1991: 155).

De manera similar a lo ocurrido en Pampa y Patagonia, Thomas (1991) refiere que, durante los primeros contactos con los conquistadores, los extranjeros no estaban en condiciones de hacer efectivas sus demandas, debiendo actuar según los términos locales de intercambio. En este ir y venir de objetos, los jefes y personajes preeminentes se vieron favorecidos con regalos e intercambios. Al respecto, el autor observa una asociación entre el jefe y la figura del extranjero, en tanto fuente de poder extralocal que puede aportar objetos de valor. Este poder que proviene de “afuera” es “domesticado” e incorporado en el orden indígena. Podemos pensar que

un fenómeno de este tipo estaría manifestándose en las acciones de Chulilaquini al pedir ayuda a Villarino para enfrentar un posible ataque de otros indios. Como vimos, el cacique, con su discurso y actuaciones, procuró hacer parte al español de las dinámicas sociales indígenas, al mismo tiempo que encauzaba los beneficios provenientes del lado español hacia el fortalecimiento de su autoridad y prestigio.

El autor se refiere a ciertos objetos como “artefactos historizados”: su valor está relacionado con la historia de su origen extranjero, son objetos que cuentan una historia. En estos términos podríamos interpretar la incorporación de objetos como la vestimenta de un religioso u otras prendas “de ropa buena”, como polleras, casacas de mujer, en terciopelo y en raso, cuya presencia en las tolderías da cuenta de los contactos y relaciones con un *otro* que puede ser fuente de beneficios, así como implicar “una amenaza para la integridad de estas sociedades y de sus territorios” (Palermo 1991) y cuyo “poder” es necesario “domesticar”, es decir, hacerlo propio. Como mencioné más arriba, en el capítulo siguiente analizaremos rituales que se orientan en tal sentido. En el caso de los uniformes y bastones entregados a los caciques, encontramos que por un lado, dejan expuestas tanto las intenciones y las necesidades de los españoles, como de las estrategias de relacionamiento de los caciques. De esta manera, resulta interesante seguir la trayectoria de estos objetos y los sentidos que van revistiendo en las distintas circunstancias. Así, volviendo al episodio del pedido de ayuda de Chulilaquin a Villarino, el vestido de galones y el bastón que Viedma le regaló al cacique en un contexto de necesidad de identificar autoridades indígenas e interlocutores para negociar, fue luego utilizado por Chulilaquin en el momento de acercarse a solicitar auxilio, que primero le había sido negado, ante una situación de peligro por un enfrentamiento con otro grupo indígena. Podemos pensar que estos bienes de valor simbólico que en su origen pretendían comprometer a los indios con los intereses españoles, terminaron, en este caso, implicando a Villarino en los asuntos de los indios. Vale la pena recalcar que el modo en que son utilizados estos objetos y los resultados obtenidos no se entienden meramente por el valor del objeto en sí, si no que se comprenden en el marco de las

complejas relaciones que se fueron configurando en los procesos de contacto. El atractivo de identificar los distintos significados que puede asumir un bien reside en que éstos reflejan las múltiples variantes y diversas posibilidades en las situaciones de poder que caracterizaron a los encuentros entre indios y cristianos en el contexto colonial.

La *visión* acerca de los cristianos y las dinámicas fronterizas

Los indios identificaron a las figuras clave de las empresas españolas, con las cuales se relacionaban y con quienes construyeron un vínculo a partir de las distintas experiencias configurando así una determinada manera de relacionarse con los “cristianos” de los emplazamientos (amistad, paces), otorgaron nombres y adjudicaron características que identificaban al otro a partir de una atenta mirada, de la evaluación de las experiencias y sopesando estrategias de relación. Notamos que hacían mención a los españoles inventando también nuevos nombres, rebautizando, iniciativa que puede interpretarse como la formulación de una visión (el planteo de una propuesta) propia, algo nuevo, un nuevo sentido asignado a los hechos. Dicho en otras palabras, esta iniciativa podría indicar que los indios no aceptaban todo lo proveniente del mundo de los “cristianos” simplemente como éstos lo formulaban, sino que a ello sumaban su propia acción y creatividad expresando sus necesidades e intereses; asumieron la relación con el blanco desde una perspectiva propia, incluyéndolos en sus sistemas de relaciones y encarando el proceso de contacto a partir de las propias valoraciones.

Los indios podían favorecer a los cristianos con sus actitudes, pero también solicitar y exigir favores. Por un lado, prestaban servicios: daban información; hacían de chasques o de baqueanos; capturaban desertores; daban albergue; rescataban ganado perdido; auxiliaban con alimento. Sin embargo, estas ayudas a los blancos resultaban luego provechosas para los indios, pues eran utilizadas como elementos a su favor: pedían socorro ante situaciones de conflicto, ejercían presión para lograr sus

cometidos manipulando información, creaban compromisos. Los indios utilizaban la información y planteaban las situaciones de manera tal que resultaba en beneficio propio. Así, resulta imprescindible reconstruir el contexto de producción de las situaciones en que los indios hacían mención a los cristianos de distintas maneras.

Los nombres y las características parecerían reflejar múltiples aristas del proceso de contacto: la posibilidad de acceder a bienes estimados y auxilio en contiendas, por un lado, y los atropellos, avances sobre el territorio, faltas a los acuerdos, ataques, malos tratos, por el otro. Se advierte que las denominaciones y definiciones obedecerían a una estrategia, pues se definía a los “cristianos” como ricos, proveedores de bienes, artífices de una posible paz y buenos amigos buscando obtener beneficios y establecer relaciones pacíficas, mientras que con las denuncias se reclama, se justifican ataques o buscan enfrentamientos.

Como vimos, la instalación de enclaves coloniales, como las misiones y el fuerte, así como también Buenos Aires y los fortines fronterizos, suscitaron distinto tipo de movimientos en los grupos indígenas interesados en captar los beneficios que podían proporcionar. Estos movimientos traerían consigo transformaciones en el dinámico mapa social. En relación con la problemática de la identidad y de las dinámicas entre los grupos, Nacuzzi señala que “el tema de la territorialidad se enlaza fuertemente con el de los límites étnicos, es una cuestión geográfica que deviene en una cuestión social” (Nacuzzi 1998: 237). En este sentido la “intrusión” de los blancos en tierras de los indios comporta no solo la transformación de un hábitat y sus recursos, sino también del mapa social, pues la ocupación de determinados territorios y los desplazamientos están íntimamente relacionados con la definición de una identidad para cada grupo. Con la llegada de los “cristianos” los indios modificaron no sólo su mapa geográfico, sino también el de las relaciones sociales. Como refiere Nacuzzi (2007) 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 conocido o, por lo menos, espacios utilizados de manera diferente, o compartidos con los blancos” que resultaban convenientes para los indios.

Junto con las expresiones de amistad y deseos de relaciones pacíficas, la desconfianza, temores, rumores y amenazas aparecían una y otra vez entre los indios, mientras que las controversias internas nunca terminaban. En este marco la visión respecto de los “cristianos” parece asumir determinadas características relacionadas con el desarrollo del proceso de contacto. Ciertamente, ambas cuestiones –la visión respecto de los blancos y las diferentes formas que asume el proceso de contacto– se van retroalimentando mutuamente, pues las experiencias aportan información que al ser elaborada va conformando una cierta visión que a su vez delinea las próximas situaciones de encuentro. En efecto, el vínculo con los “cristianos” reportaba beneficios y era necesario para satisfacer determinadas necesidades pero, a la vez, traía aparejados prejuicios, pues los “cristianos” avanzaban sobre el territorio de los indios y los maltrataban. Ambas 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” acentúan una u otra característica según se quisiera obtener algún beneficio o ejercer presión, justificar un malón o proferir amenazas. Podemos hablar de una visión dinámica, tanto por su re-elaboración permanente a partir de las experiencias como por contemplar distintas facetas de la presencia hispana que saldrían a relucir según el momento.

A partir de lo analizado podemos plantear que los indígenas contaban con recursos que les permitían actuar en función de esta relación definida a partir de la visión que habían conformado de ellos y las experiencias de contacto anteriores:

- *los indios mantenían a los “cristianos” constantemente en períodos de prueba, de interrogación, de amenazas, de incertidumbre.* un trance que tenía en jaque al blanco y le impedía la sensación de estar pisando sobre terreno seguro (las amenazas, rumores, bombeos y el ej de zizur, como también Bravo y las misiones).

- Aunque también *establecían con él distintos tipos de alianzas y compromisos* por medio de arreglos matrimoniales, los refugiados, vínculos de parentesco ficticio (hermano, padre, padrino), nombramientos honoríficos en ambas direcciones (“Capitán grande”), firmando tratados de paz, estableciendo pactos.

- Asimismo, *integraban a su forma de vida bienes materiales e inmateriales (nociones, jerarquías, formas de relación)* que pasaron a modificar las formas de organización social y fueron parte de procesos de aculturación antagónica y de transformación de la propia sociedad.

- Otra forma de control era *procurar conocerlo* de manera de saber cómo tratarlo, qué exigir y qué evitar. Esta “*garantía*” hace pensar en cierto nivel del actuar y pensar indígena que no era explicitado a los “cristianos” (aunque esto no quiere decir que ellos lo ignorasen). Podríamos pensar en una especie de acuerdo entre los indios acerca de qué es lo que puede darse a conocer a los cristianos y qué no.

- Finalmente, el proceso de conocimiento del blanco implicó una *interpelación a la propia capacidad de conocer al otro e interactuar con él* entablando un interminable debate interno acerca de qué postura asumir frente a él en un contexto de conflicto y de inevitable contacto.

Los grupos indígenas demostraron capacidad para integrarse a nuevos circuitos comerciales y plantear estratégicamente vínculos y relaciones sociales (amistad, alianza, obligaciones, lealtad). La intensa serie de intercambios, novedades y desafíos ha sido vivenciada de distintas maneras por parte de indígenas e hispanocriollos. Ha sido posible identificar referencias a discursos, posturas y acciones indígenas en relación a los circuitos de intercambios con los blancos. Esta característica de las observaciones realizadas sobre el tema hace que permanentemente debamos buscar nuevas fuentes y lecturas de material bibliográfico que aporten otros matices acerca de estos fenómenos y poder profundizar en este conocimiento.

Acerca de la noción de resistencia indígena

Propongo evaluar en qué medida las estrategias de relación y las incorporaciones creativas desplegadas por los indios podrían enmarcarse dentro de la noción de “resistencia”. Como ha señalado Boccara (2002, 2005), a partir de los años 1970 -en particular Boccara (2005) se ha referido a la obra de Nathan Wachtel- se ha comenzado a abordar los fenómenos vividos por la sociedad indígenas en tanto partícipes de “procesos combinados de resistencia, adaptación y cambio, dejando atrás la vieja dicotomía entre permanencia de una tradición inmemorial por un lado y dilución de la entidad india vía un mecanismo de aculturación impuesta por el otro” (2002: 48). Las posibilidades vislumbradas por los investigadores ya no se limitan a los pares antagónicos aculturación/asimilación o resistencia/preservación de las tradiciones prehispánicas. Como observa el autor, “se han empezado a observar los procesos de etnificación y etnogénesis” señalando que “hay una zona de mestizaje entre resistencia y aculturación, dentro de la cual se desplaza la mayoría de las poblaciones fronterizas” en la que puede identificarse complejos procesos de transformación política e identitaria que manifiestan capacidades de adaptación, creación e incorporación (Boccara 2002: 55-56). Boccara subraya que autores como Nathan Wachtel y Edward Spicer han insistido sobre “la centralidad de los hechos de dominación en la estructuración de los fenómenos e instituciones sociales”, en tanto las relaciones de fuerza, de dominación y las imposiciones en lo político, lo económico y lo religioso han formado parte de los procesos de transformación. Así, como observa Boccara (2005: 28), Wachtel (1976) acentúa que “las desestructuraciones y reacciones indígenas no constituyen nada más ni nada menos que la otra cara de la praxis de los españoles”.

En cuanto al dominio de los españoles y la situación más móvil de las “fronteras”, Wachtel (1978) ha propuesto conferir a la noción de dominación una definición más ágil, pues la sociedad dominante no establece un control directo sobre la sociedad aculturada. Así, como vimos en capítulos anteriores, el autor distingue, dentro de la idea de dominación, dos tipos diferentes de contacto: a través de un

control directo sobre la sociedad dominada; o a través de la adopción espontánea de ciertos elementos de la cultura occidental por parte de las sociedades indígenas. En la situación colonial la intervención extraña es vista como un atentado a la tradición; en cambio, en las fronteras la aculturación libremente aceptada obedece a los dinamismos internos de la sociedad indígena. También Boccara (2005: 41 y 45) advierte que los “espacios americanos bajo control indígena eran en el momento de las guerras de independencia extremadamente amplios” y, en las zonas de las fronteras, los indios “no eran grupos dominados en el sentido estricto de la palabra”. En este sentido parecería no poder definirse “un absoluto e ideal criterio de resistencia, sino antes lo contrario, un amplio espectro de relaciones de interdependencia con respecto a las instituciones dominantes” (Boccara 2005: 75). Este abanico de posibilidades incluye también aquellas estrategias que “solo superficialmente podrían aparecer como contradictorias para lograr mayor autonomía”, por ejemplo, establecer alianzas con poderes coloniales, ocupar espacios intersticiales o de intermediarios o adoptar instituciones de la sociedad colonizadora (Boccara Reth 2003: 75, la traducción es mía). También Briones (1998) ha notado entre los grupos nativos, por un lado un diferenciamiento respecto de las instancias de dominación y, por el otro, un acercamiento a quienes dominan para enfrentarlos incorporando recursos que ellos mismos proporcionan (1998: 167).

Es en este sentido “ampliado” de la noción de “resistencia” que podemos aplicarla a la experiencia indígena en relación con la presencia española en la región pampeano-patagónica. Como vimos, los indios desplegaron una serie de estrategias, adaptaciones, reacciones e iniciativas creativas suscitadas ante la instalación de emplazamientos coloniales y las expediciones de reconocimiento del territorio. Como detalla Bechis (1999a), las sociedades indígenas idearon y desarrollaron una serie de recursos destinados a enfrentar la situación de *resistencia* y *dominación* que suscitó, en ambas partes en contacto, las presiones hegemónicas del estado colonial, primero, y de los estados nacionales, más tarde. Entre estos recursos, la autora (Bechis 1999a) identifica categorías socio-culturales y el imaginario colectivo e

individual que posibilitaban la expresión y la superación del conflicto a través de ideas, acciones, reacciones y proyectos. Estos mecanismos estaban vinculados a aspectos que también hemos identificado en nuestro análisis, como la estructura política segmental de las sociedades indígenas que posibilitaba una dinámica y flexible organización de las agrupaciones, las formas de alianzas y fusiones, las características del cacicazgo que permitía una dispersión del poder en diversos personajes, algunas formas de alianzas matrimoniales que no significaban subordinación de un grupo al otro, la economía en la unidad doméstica, ciertas expresiones de unidad nacional y defensa del territorio indio, la incorporación de elementos socio-culturales de la sociedad hispano-criolla y los intentos integracionistas en un pie de igualdad con la sociedad criolla.

Un aspecto a tener en cuenta acerca de las acciones de los indios con respecto a los cristianos, es que si bien en algunas situaciones habrían contado con la fuerza para ello, nunca apuntaron a “terminar” definitivamente con la presencia hispana en los espacios fronterizos, a pesar de las denuncias y amenazas. Recordamos el malón de 1740 que, según Falkner ([1774] 2003: 180) “taló” el pago fronterizo de Magdalena, llegando también a Luján, Arrecifes y la Matanza a 20km de Buenos Aires, sumiendo a los españoles en la más terrible consternación, pero sin atacar a esta ciudad. También señalamos, siguiendo a Nacuzzi (1998), que el Fuerte del Carmen no fue acometido por malones como los que asolaban los pagos fronterizos que habrían acabado con su existencia. Por el contrario, son abundantes los ejemplos de negociaciones, pactos y tratados, intercambios, tratos pacíficos y ataques que buscaban reabrir las vías de comunicación y acercamiento. Estas estrategias podrían ser interpretadas dentro de lo que se ha identificado como acciones de resistencia para incrementar la propia autonomía, realizando un movimiento de acercamiento a quienes dominan para incorporar nuevos recursos que permitan enfrentarlos. En los casos aquí analizados, los enfrentamientos parecen estar orientados a renegociar los términos de las relaciones de intercambio, a manifestar descontento o a reclamar por incumplimientos a cuestiones acordadas, en el marco de procesos de contacto en los

cuales los indios disponían de recursos que les permitían tomar determinaciones propias.

Ahora bien, las características de este ámbito en que la dominación ejercida por los conquistadores era débil o inexistente –no así la influencia de su presencia – parecerían requerir un análisis detallado de la noción de “resistencia” que permita abordar esta compleja situación. Propongo escudriñar este concepto apuntando a profundizar la comprensión de los fenómenos en que se manifestaban estrategias, iniciativas y la agencia indígena. En primer lugar, he procurado analizar las acciones llevadas a cabo por los indios con una mirada lo más “ingenua” posible, utilizando un “vocabulario de espera” que me permitiera mantener despejado el “horizonte de las hipótesis”, como plantea Nacuzzi (1998:108), procurando captar apreciaciones y sutilezas tal vez no contemplados en conceptos ya definidos. Así, el primer paso consistió en analizar “acciones” sin necesariamente considerarlas como fenómenos de “resistencia”. El ingenio, la sutileza y las observaciones atentas, por un lado, y las decisiones tomadas entre más de una opción me llevaron a plantear el tema en términos de estrategias y de iniciativas y determinaciones indígenas.

Esta riqueza de las acciones me llevó a preguntarme si efectivamente estaba frente a fenómenos de resistencia, partiendo de la misma palabra que designa que los indios debían “resistir” a los avances y pretensiones de los blancos, esto es, si establecían una misión o un fuerte –avance territorial e imposición de nuevas normas- los indios padecían, recibían la presión de estas imposiciones y “resistían” procurando evitar los efectos indeseados, atacando, robando y otras estrategias entre las que contaríamos los acercamientos pacíficos e interesados. Considerando las posibilidades de acercarse y negociar o no hacerlo, de entablar relaciones más o menos estrechas, de controlar el acceso a recursos en diversas regiones, de poder movilizarse en un amplio territorio que los españoles prácticamente desconocían, ir y venir y disponer de alimentos, me resulta difícil plantear que los indios *resistían* ante el establecimiento de emplazamientos coloniales, sino que los utilizaban, les eran convenientes, tenían en claro cuáles eran las reglas de funcionamiento y a qué

accederían y qué no (bautismo, misa, trabajo, intercambios, bienes estimados, acuerdos, buen trato, etc).

Si consultamos el diccionario, y permítaseme explayarme, la Real Academia Española define “resistir” como “tolerar, aguantar o sufrir”, “dicho de una persona: Oponerse con fuerza a algo”, en otras acepciones, “combatir las pasiones, deseos, etc.”, “dicho de un cuerpo o de una fuerza: Oponerse a la acción o violencia de otra” y “repugnar, contrariar, rechazar, contradecir”. En cuanto a “resistencia”, es definida como “conjunto de las personas que, clandestinamente de ordinario, se oponen con violencia a los invasores de un territorio o a una dictadura”, en psicoanálisis, “oposición del paciente a reconocer sus impulsos o motivaciones inconscientes”, en electrónica, “dificultad que opone un circuito al paso de una corriente” y en mecánica, “causa que se opone a la acción de una fuerza” y “fuerza que se opone al movimiento de una máquina y ha de ser vencida por la potencia”. Todos los significados hacen referencia a una oposición, en su mayoría, o a un combate o rechazo y los sinónimos “tolerar, aguantar o sufrir” remiten a una condición de padecimiento. En cuanto a la situación de oposición, los beneficios obtenidos, la participación en lucrativos circuitos de intercambio, el favorecer el establecimiento de “enclaves fronterizos”, relativizan esta posición, aún teniendo en cuenta la posibilidad de un acercamiento estratégico para un posterior enfrentamiento. En este sentido, todo tipo de acercamiento en una situación de contacto interétnico estará orientado a fortalecer la propia posición y las acciones y reacciones de *uno* son comprendidas en relación a las acciones y reacciones del *otro*. Con respecto a la situación sufrimiento, no podemos decir que éste haya sido el caso de los grupos aquí mencionados, al menos de muchos de ellos. En este sentido, resulta necesario distinguir entre los distintos grupos y contemplar cada caso.

Como señalamos en el capítulo anterior, los caciques podrían optar, en distintos momentos, por una identificación con el sector colonial, por un acercamiento solo ocasional, por estar vinculados de manera indirecta y también encontramos situaciones en las que ciertos grupos habrían tenido escasa posibilidad de actuar de

manera autónoma. En este último caso aparecería con más claridad la situación de resistencia, es decir, ante situaciones adversas forzosas, apelar a estrategias que mejoren las condiciones de vida y apunten a eludir las imposiciones de la sociedad dominante. En este sentido, vimos cómo grupos con otras posibilidades podían decidir si acercarse o no o abandonar los enclaves fronterizos según sus propios intereses. Las acciones de resistencia aparecen con mayor claridad en un contexto de *no posibilidad*, cuando la dominación se hace más palpable y podemos decir que los grupos están *sometidos*. La noción de resistencia parece remitir a todo el proceso de conquista, corrimiento de la frontera, avance sobre los territorios, etc. que fueron limitando cada vez más a los indios la posibilidad de control y acceso a los recursos. Durante el siglo XVIII, al menos en relación a muchos de los casos analizados, podemos hablar de “resistencia” solo en su versión “ampliada”, de manera tal que debemos identificar cada situación, las motivaciones, los recursos puestos en juego, las necesidades. Ciertamente, las condiciones de acceso y control de los recursos para los indios cambiaría drásticamente a lo largo del siglo XIX, como veremos en el próximo capítulo. Es decir, en el siglo XVIII en la región pampeano-patagónica muchos de los grupos indígenas no habrían “padecido” la presencia de los españoles buscando fortalecerse para enfrentarlos, sino que interactuaban con ellos y era algo que buscaban, propiciaban y los favorecía.

También hemos encontrado referencias que indicarían que la visión de largo plazo también habría estado presente en las consideraciones de los indios. Como señalé más arriba, los indios habrían percibido una situación de “ahogamiento” ante el avance de los españoles y temían a sus intenciones de poblar nuevas regiones. Las acciones suscitadas ante esta situación sí parecen identificarse más con la noción de resistencia –como por ejemplo, el rechazo a la expedición de Villarino por el río Negro–, aunque en un contexto en que los indios tenían capacidad de acción, de determinación y de control sobre los recursos. Teniendo en cuenta estos aspectos, considero que al aplicar el término “resistencia” a diversas situaciones de contacto interétnico en los espacios fronterizos pampeano-patagónico del siglo XVIII debemos

especificar a qué realidad se lo aplica, desde qué perspectiva y prestar atención al lugar en que coloca a los indios: sin posibilidades, como *respondiendo* siempre ante los avances del *otro*, cuando también hubo iniciativas propias. Las acciones de los indios se comprenden en el marco de las dinámicas relaciones con el sector colonial, dentro de un proceso de conocimiento del *otro* y de *sí mismo* que se fue construyendo en la interacción en un contexto de posibilidad para las acciones y determinaciones propias.