

**“¡Vivan los indios argentinos!”
Etnización discursiva de los ranqueles
en la frontera de guerra del siglo XIX**

Axel César Lazzari

Versión revisada de la Tesis de Maestría presentada al
Programa de Posgraduación en Antropología Social
del Museo Nacional, Universidad Federal de Rio de Janeiro,
en marzo de 1996

Para Julia, dieciseis años después

Resumen

“¡Vivan los indios argentinos!”: ¿cómo entender este saludo de un militar a un grupo de recelosos jinetes ranqueles mientras “excursionaba” en misión diplomática a Tierra Adentro hacia marzo de 1870? ¿Existía ya un código ideológico compartido por el cual “indio” y “argentino” pudieran combinarse y ser traducibles con el gentilicio “ranquel”? ¿Qué estaba en juego en esta interpelación lanzada por el Coronel Lucio V. Mansilla? Este estudio desarrolla el argumento de que categorías como “indio argentino” son parte de estrategias discursivas que construyen a los ranqueles como otredades étnicas subordinadas a la nación y, en tanto tales, pueden ser abordadas como mecanismos hegemónicos de etnización. El problema de la etnización de los ranqueles es analizado en dos tiempos. En un primer movimiento, se aborda la situación de 1870 como un efecto histórico y se reconstruyen las estructuras de larga duración desde la perspectiva de la formación del estado-nación en la frontera, describiendo los patrones de interdependencia económica, política, y cultural entre indígenas e hispanocriollos desde mediados del siglo XVI hasta fines XIX en el amplio territorio de Pampa-Araucanía. En un segundo momento, se estudian las estrategias discursivas de etnización desarrolladas en la situación de negociación del tratado de 1870 entre la comitiva militar-misionera y los ranqueles, profundizando en su textualidad, intertextualidad e interdiscursividad y estableciendo diferencias y semejanzas entre los estilos discursivos del ejército, la misión religiosa y las milicias montoneras. De este modo, se espera cumplir el propósito de caracterizar y explicar la lógica hegemónica de la etnización de los ranqueles atendiendo a la triple mediación del proceso histórico, la situación social y el discurso como estrategia.

Palabras claves: estrategias discursivas de etnización, ranqueles, frontera, siglo XIX.

Abstract

“Long Life to the Argentine Indians!” How can we understand this salutation from a military officer to a group of Rankülche Indian horseriders while “visiting” their territory as a diplomatic agent during March 1870? Was there an ideological code already shared that made it possible to conflate “Indian” and “Argentine” and translate them into “Ranquel”? ¿What were the stakes in this salute by Col. Lucio V. Mansilla? In this study the argument is made that categories such as “Argentine Indian” are part of discursive strategies which construct the Ranquel as ethnic aliens of the nation thus becoming hegemonic mechanisms of ethnization. The problem of ethnization of the Ranquel Indians is analyzed in two-steps. Framing the situation of 1870 as an historical effect, structures of long duration are reconstructed from the perspective of nation-state building at the frontier, describing the patterns of economic, political and cultural interdependence of Indians and Hispanic-creoles from mid-16th to late 19th centuries in the vast territory of Pampa-Araucanía. Secondly, I analyze the discursive strategies of ethnization developed during the 1870 treaty negotiations between the military-missionary expeditioners and the Ranquel, highlighting their textual, intertextual and interdiscursive aspects as well as identifying the similarities and differences among the discursive styles of the military, the missionary and the “montonero” refugees in Indian territory. Likewise, it is hoped to accomplish the general purpose of this study which is to describe and explain the hegemonic logics of ethnization of the Ranquel Indians as a triple effect of historical process, social situation and discursive strategy.

Keywords: discursive strategies of ethnization, Ranquel Indians, frontier, 19th century.

Indice

Comentario preliminar

Introducción

Más allá de Una Excursión a los Indios Ranqueles

Parte I

Intergénesis: Estados, indígenas y fronteras

Capítulo 1

Observaciones teóricas sobre etnización, formación del estado-nación, situación de frontera y relaciones interétnicas

Capítulo 2

Guerra y desierto: las fronteras interétnicas coloniales en el sur de Chile y en el Río de la Plata (siglo XVI a inicios del siglo XIX)

- 2.1. Núcleos urbanos y hinterlands
- 2.2. De la guerra a la formalización de las relaciones fronterizas en Araucanía
- 2.3. Del “desierto” a la fricción interétnica al este de la cordillera
- 2.4. El “complejo ecuestre”, el “malón” y la “araucanización” de las pampas
- 2.5. Resumen

Capítulo 3

Emergencia de un patrón estatal-provincial de fronterización (1815-1825)

- 3.1. Fisiócratas, estancieros e indígenas en la pampa: del indio colono al indio invasor
- 3.2. Indios “patriotas” y “realistas” ante las guerras de independencia en Chile
- 3.3. Efectos de la “guerra a muerte” en las fronteras de las Provincias Unidas: alianzas políticas interétnicas en el marco de la provincialización territorial
- 3.4. Expansión fronteriza de la provincia de Buenos Aires: campañas de Martín Rodríguez
- 3.5. Categorías de etnización en tiempos de guerra: la sombra del exterminio
- 3.6. Resumen

Capítulo 4

Etnización: tribalización y destribalización (1825 - 1850)

- 4.1. **Tratados y tribalización de los “indios pampas del sur”**
- 4.2. **Nuevo ciclo de ataques a los indígenas, guerra civil entre unitarios y federales y alianzas interétnicas**
- 4.3. **La política de Rosas frente a los indios: tratados y expansión fronteriza**
- 4.4. **Calfucurá en Salinas Grandes: procesos de centralización política indígena**
- 4.5. **Gestión gubernamental de las relaciones con los cacicatos indígenas**
- 4.6. **Resumen**

Capítulo 5

Etnización II: agencias estatales, “tribalización” y “destribalización” (1850 - 1880)

- 5.1. **Biestatalidad y políticas de indios**
- 5.2. **Inmigración y avance estatal sobre la frontera mapuche**
- 5.3. **Ordenes discursivos en el Estado de Buenos Aires: “cuestión de indios”**
- 5.4. **Guerras contra montoneras y malones**
- 5.5. **Crecimiento del ejército desde 1852**
- 5.6. **Geopolítica internacional y guerra contra los indios**
- 5.7. **Hacia la racionalización del control de la frontera**
- 5.8. **La misión como agencia paraestatal**
- 5.9. **Transformaciones en los órdenes discursivos de la “cuestión indios”**
- 5.10. **La “conquista del desierto” y la “pacificación de Araucanía”**
- 5.11. **Resumen**

Parte II

Análisis discursivo de la etnización en una situación de guerra de frontera

Capítulo 6

Análisis discursivo

- 6.1. **La problemática del discurso**
- 6.2. **Dimensiones del análisis textual e interdiscursivo**
- 6.3. **Corpus documental: validez, coherencia y caracterización**

Capítulo 7

Una Excursión a los Indios Ranqueles de Lucio V. Mansilla

- 7.1. Estructura textual: planos narrativos y campos semánticos
 - 7.1.1. Conversando “entre-nos” frente al público: guiños, autojustificación y pedagogía
 - 7.1.2. Conquista, mimetismo, saber, salvación
- 7.2. Interdiscursividad constitutiva: *civilización/barbarie* y *civilización clemente*
 - 7.2.1. Élités letradas y romanticismo rioplatense: *civilización/barbarie*
 - 7.2.2. *Civilización/barbarie* y *civilización clemente*: un cuarto de siglo entre Facundo y Una Excursión a los Indios Ranqueles.
- 7.3. Intertextualidad: contactos entre órdenes discursivos del militar y del turista-dandy en el marco de la civilización clemente
- 7.4. Análisis textual
 - 7.4.1. La “excursión” como eufemización de la guerra
 - 7.4.2. ¡Vivan los indios argentinos!: saludo ambiguo y hostilidad concreta
 - 7.4.3. ¡Leubucó! Pesadilla y clemencia
 - 7.4.4. El parlamento: parodia y amenaza en la defensa de los derechos de conquista

Capítulo 8

Relación al Padre Visitador de la Orden de San Francisco del Padre Marcos Donati

- 8.1. Informe burocrático, enunciación intra-eclesiástica, distancia temporal**
- 8.2. La autonomía de los franciscanos frente a los militares, el gobierno y el fraile Burela**
- 8.3. La mediación evangélica ante los caciques**

Capítulo 9

Memoria de la Expedición al Desierto del Padre Moisés Burela

- 9.1. Género burocrático, informe al gobierno, comentario “etnográfico”**
- 9.2. Naturaleza apropiable y mediación autorizada frente a cristianos y ranqueles**
- 9.3. Disputas con Mansilla y los misioneros por la representabilidad de la voz indígena: el criterio de confianza y la retórica de la prudencia**

Conclusión

- 10.1. La comparación incesante**
- 10.2. Relaciones interétnicas y etnización: recapitulación**
- 10.3. Estrategias discursivas de etnización**

Bibliografía

Fuentes

Anexo

Extracto de la Memoria presentada al Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública por el R.P. Fray Moisés Burela

Comentario preliminar

Este escrito es una versión modificada de la disertación de maestría originalmente redactada en 1996. La investigación fue dirigida por el profesor Joao Pacheco de Oliveira Filho y presentada al Programa de Posgraduación en Antropología Social del Museo Nacional, Universidad Federal de Rio de Janeiro, en Brasil. Las revisiones que hemos hecho no alteran el abordaje general ni las proposiciones centrales de aquel estudio pero debido al irrestible impulso que genera toda relectura, hemos recompuesto la división en capítulos y subtítulos, cambiado algunos mapas¹ y realizado retoques estilísticos y aclaraciones argumentales puntuales.

La relectura del trabajo produce también comentarios retrospectivos. El primero dice sobre cierta desmedida fascinación, quizá necesaria, propia del descubrimiento de nuevas perspectivas de análisis durante todo proceso formativo. Nos referimos al encuadre discursivo del objeto de estudio. “El análisis del discurso” nos llegó para responder a cierta insatisfacción con el impresionismo que caracterizaba el análisis del “punto de vista del nativo” en la etnografía efectivamente en uso en el medio en que nos formamos, prometiendo una profundización analítica de “lo que dice la gente” prestando atención a “cómo lo dice” y “en qué circunstancias”. Pero no fue, como suele ser el caso en estudios etno-sociolingüísticos y en el análisis del uso lingüístico de tipo malinowskiano, el registro del discurso oral el que seleccionamos por la evidente razón que construimos un objeto de análisis histórico. Nos enfrentamos, de esa manera, a discursos *escritos* lo que nos obligaba, siendo fieles a la nueva sensibilidad al uso social y poético del lenguaje, a caracterizarlos como “literatura” y “documentación burocrática” en lugar de tomarlos como fuentes históricas “planas” típicamente analizadas en sus dimensiones de contenido. Así, tuvimos que modificar la cláusula y abordar lo que la “gente escribe” atendiendo a “cómo lo escribe” y “en qué circunstancias” específicas de una determinada economía textual.

Por otra parte, nuestro análisis del discurso escrito ocurría en el *mundo del pasado*. Ir hacia el pasado en la antropología es hablar de “procesos históricos” como parte de otra promesa, tan vigente cuando escribí la tesis como ahora, consistente en encontrar en la memoria y el archivo los ocultos hilos que condicionan el presente. La tesis rinde homenaje a esta creencia y establece cierto diálogo con la porción

¹ Los mapas fueron tomados de Lobato y Suriano 2000.

especializada de estudios denominada entonces “etnohistoria” y ahora “antropología histórica” de la “historia indígena”. Cierta diálogo, en efecto, pues ni el análisis discursivo ni el trabajo sobre escritos producidos por fuera de la institución “archivo” - tal nuestro documento clave *Una excursión a los indios ranqueles* que pertenece a la “biblioteca”- solían reconocerse como parte del juego entre especialistas en historia indígena. Aún hoy, entre el formato híbrido de nuestra tesis y un estudio histórico de documentos de archivo sobre la frontera ranquel, se percibe más yuxtaposición que combinación.

Aunque algunas partes de la tesis fueron publicadas como artículos y ponencias, aventuramos la hipótesis de que su no publicación como libro podría haberse debido a la sensación de anomalía y soledad metodológica que experimentábamos en ese momento. ¿Existía un público para este escrito? Si bien en algunos sectores marginales de las ciencias sociales locales comenzaba a circular el análisis discursivo y la antropología ya procesaba la reformulación pos-geertziana de lo textual-político, creemos que la “conciencia discursiva” aún no se había articulado uno de los horizontes posibles de nuestros estudios. Pero, además, el método ensayado iba más allá del discurso y este híbrido de análisis simultáneo del proceso histórico, la situacionalidad y la forma del contenido de los documentos del pasado, haya resultado demasiado “lingüístico” para el etnohistoriador, demasiado “sociológico” para el sociolingüista y demasiado “técnico” para el crítico literario, sin mencionar la indiferencia que generaba en una antropología social orientada por estilos etnográficos que tomaban la “textualidad” como caja negra. Si a esto le añadimos el hecho de que en esa época no tan lejana se podían dejar “dormir” muchos escritos, pues aún no había cristalizado la “productividad” como criterio de evaluación del ejercicio “saludable” de la profesión, tenemos un cuadro de razones atendibles para explicar el “porqué no”.

Se desarrollaba en la tesis una perspectiva de estudio de las realidades indígenas desde los procesos de formación estatal-nacional. Esta línea teórica despuntaba, por entonces, en el medio local gracias al aporte de la tesis doctoral de Martha Bechis, escrita a principios de la década de 1980 y recién publicada en el número 2 de *Corpus*. El trabajo de Bechis marca retrospectivamente un hito que cambia el foco de análisis de las relaciones entre el mundo indígena e hispano-criollo. Ella introdujo la idea -que circulaba en el ambiente académico estadounidense en el que se doctoró con Stanley Diamond en la City University of New York- de que las relaciones interétnicas debían ser abordadas en función de la formación histórica del estado-nación, lo que llevaba a

reconstruir, para el caso que ella estudió, una unidad de análisis más amplia que los límites territoriales que proyectaban hacia atrás los naciocéntrismos chileno y argentino. Esto le permitió entender la formación de dichos estados en función de sus relaciones constitutivas con un espacio fronterizo hasta entonces sesgado por la etnología histórica y marginalizado por la historiografía -salvo la versión hagiográfica de las campañas militares o la indigenista. El valor de esta obra de Martha Bechis podría comenzar a ponderarse si la comparamos con los olvidos de Tulio Halperín Donghi y las “rectificaciones y ratificaciones” de Rodolfo Casamiquela. En cuanto al primero, resulta sintomático que el monumento “Una nación para el desierto argentino” (publicado en 1980 y republicado en 1996 como “Proyecto y construcción de la nación, 1846-1880) no registre sino episódicamente el papel estructurante de la frontera indígena (que llama “desierto”) en el devenir de los proyectos ideológicos de estado-nación elaborados por la clase letrada. Casamiquela, por su parte, con su larga insistencia en demostrar que los mapuches no eran oriundos del actual territorio argentino, paralela a su “amor” a los nativos tehuelches, no dejaba de mantenerse indiferente al subtexto nacionalista que trasunta la noción de araucanización. Si acaso la obra de Bechis encuentra algún eco en su contemporaneidad -la del centenario de la “conquista del desierto” elevada a mito sublime por el Proceso de Reorganización Nacional- hay que buscarlo en un famoso “polémico collage”, al decir de su propio autor. Hablo de “Indios, ejército y frontera” de David Viñas, obra que advierte desde el inicio el carácter estructurante de la frontera indígena para las naciones de ambos lados de los Andes y va aún más allá, anunciando el actual debate sobre genocidio en el marco de una crítica al casamiento entre los proyectos liberales de nación, el latifundio y el militarismo. A la distancia resulta evidente que la tesis doctoral de Martha Bechis resultó refrescante por su propuesta de sociología histórica y cumplió un papel ejemplar durante la escritura de nuestra tesis, a pesar de que hoy se haya asentado casi como una “concepción heredada” abierta a críticas posestructuralistas o más afines al campo de lo poscolonial. *Mutatis mutandi* lo mismo se aplica a nuestra propia tesis de maestría, la cual encuentra una parcial crítica en la “parahistoria” que ensayamos en nuestra tesis doctoral sobre la actual reemergencia indígena rankülche (Lazzari 2011).

Queda el hecho de agradecer a los editores de *Corpus* esta invitación, deseando que la tesis pueda ser un aporte al “archivo de la alteridad americana” y a los variados debates que se suscitan a su alrededor.

Introducción

Más allá de *Una excursión a los indios ranqueles*

Este estudio argumenta que las estrategias discursivas en torno a categorías tales como “indio argentino”, complementadas con otras como “civilización clemente”, lejos de ser mecanismos que creaban condiciones de incorporación democrática de los ranqueles a la nación (como sostienen ciertas interpretaciones “indigenistas” tradicionales) constituyen modalidades de construir otredades étnicas subordinadas a la nación. El objetivo general del trabajo es describir la lógica hegemónica de las estrategias discursivas situadas en una frontera de guerra interétnica decantada a través de un largo proceso formativo del estado nacional. A tal fin se analiza un *corpus* de textos que revela las diferentes formas en que las agencias militares y misionales, por parte del gobierno, y los grupos políticos opuestos a éste, ligados a las “últimas montoneras” del Chacho Peñaloza, elaboraban discursos de otrificación de los ranqueles.

Los ranqueles -gente del carrizal o cañaveral, en rankülche- constituían a la época uno entre los varios grupos socio-culturales indígenas que, al menos desde mediados del siglo XVIII, fueron registrados como habitantes del amplio territorio de Pampa-norpatagonia, situado a mitad de camino entre los núcleos de colonización hispanocriolla en Chile y en el Río de la Plata. Si tomamos como corte aproximado el comienzo de los procesos de emancipación hispanocriolla de comienzos del siglo XIX, las zonas de habitación y circulación de los ranqueles lindaban, al norte, con las fronteras de las nuevas provincias argentinas de Mendoza, San Luis y Córdoba (fragmentación post-emancipatoria de la Intendencia de Córdoba del Tucumán) y, al este, con la línea de frontera de la provincia de Buenos Aires (heredera de la Intendencia del mismo nombre con centro en Buenos Aires, ex capital del Virreinato del Río de la Plata).² Hacia el sur, los contingentes ranqueles se vinculaban con otras “tribus pamparaucanas”; hacia el oeste con los pehuenches y más allá con la Araucanía trasandina.

La paulatina delimitación y subdivisión de este espacio desde el siglo XVI, a través de guerras y acomodamientos entre los núcleos centrales de estatidad y la

² Estas jurisdicciones, conviene recordarlo, eran extremadamente más reducidas de lo que retrospectivamente se imagina. De hecho, salvo Buenos Aires y Córdoba, eran pequeñas ciudades con hinterlands conectados por franjas de pueblos, caminos comerciales y zonas de pastoreo. La conquista y ocupación del territorio indígena llevará a la actual fisonomía territorial de estas provincias y a la creación de otras tantas jurisdicciones en Pampa y Patagonia bajo el régimen de territorios nacionales.

sociedad indígena en su conjunto, fue decantando una situación de frontera interétnica que mediatizó, en gran medida, los ritmos y particularidades de la estatalización y nacionalización de las relaciones sociales y culturales en estos espacios. En Argentina, recién hacia la década de 1860-1870 con el reimpulso dado a la integración económica, territorial, política e ideológica del estado luego de la batalla de Pavón, se generaron nuevas condiciones para un sostenido tratamiento de la “cuestión de indios”. La visibilización creciente de dicha cuestión en los debates periodísticos y gubernamentales (ejecutivo y parlamento) de la época presuponía un consenso acerca de lo inevitable, y cada vez más inminente, de un movimiento de estatalización de los territorios y nacionalización de las poblaciones que los habitaban. El debate giraba en torno al carácter refractario de los indígenas a toda política civilizatoria. Sobresalían las posiciones que abogaban más o menos desembozadamente por una estrategia de expulsión de los indígenas de los territorios que ocupaban –“arrojar al otro lado” era un leit motiv ideológico. Ante esta posibilidad, las consideraciones acerca de la eventual incorporación de los indígenas a la nación funcionaban, al decir de los lingüistas, como un discurso marcado, es decir, una figura, acaso tenue, que se recortaba contra un fondo ideológico que profetizaba la inminencia de la “solución final”. Son estas posiciones “blandas”, que en alguna medida resultaron derrotadas a la luz de los acontecimientos posteriores, las que son objeto de problematización de este estudio. Difieren de las estrategias ideológicas que abogaban por la expulsión y/o exterminio indígena por el hecho de que organizan discursivamente el lugar de los indios no como bárbaros, extranjeros o invasores sino como “indios argentinos” que pueden ser incorporados como “brazos útiles para la industria” o soldados al proyecto estatal-nacional. Son posiciones que trasuntan un nacionalismo que reconoce, a veces, sino derechos preexistentes basados en la habitación del territorio, al menos, se detienen en reconocer que *de hecho* lo habitan, que están ahí. En este sentido, estos posicionamientos suponen estrategias de etnización discursiva, o sea, dispositivos textuales e intertextuales que entraman tópicos ideológicos tales como “comunidad”, “patria” y “nación” contra los cuales se delimitan sujetos –identidades diferentes y “otras”, no obstante lo cual, y éste es el punto, se le asigna de antemano un lugar de subordinación en la nación futura.

¿Por qué detenernos a analizar esta región ideológica subordinada? O mejor, ¿por qué es relevante analizar hoy el tópico de “argentinidad de los indios” tal como aparecía hacia 1870? Justamente porque es este lugar común el que hoy se impone como un “punto cero” siendo que dicho espacio consensual era inexistente cuando la

cuestión indios transitaba los presupuestos de expulsión o exterminio. Si la argentinidad de los indios es hoy el discurso hegemónico, ¿estaríamos entonces encajados en una estrategia de legitimación del presente que sale en busca de un antecedente ilustre en el archivo de la historia? Aunque no faltan interpretaciones de estas posiciones “blandas” como un indigenismo *avant la lettre* –sobre todo desde el campo nacional-popular- y quizá por ello mismo, es que nos proponemos profundizar en su estudio en la sospecha de que allí se encuentran mecanismos ideológicos que no solamente complementan las estrategias discursivas de expulsión sino que, y sobre todo, las desbordan. Entre la expulsión y la incorporación que se dibuja en el arco del debate pre-“conquista del desierto”, se abre el espacio excesivo de la *des-incorporación permanente*. Las estrategias de incorporación no pueden significar una diferencia sin dejar de evocar una otredad y, en este sentido, se aproximan a los discursos de expulsión que sólo pueden expulsar la otredad en la medida en que fantasean reconocerla. Si actualmente el discurso no marcado y dominante es el de la etnización indígena, en el sentido de presuponer la argentinidad de los indios (en este caso ranqueles), e incluso, si la propia lógica conceptual de la etnización indígena es la del término marcado (delimitar lo indígena como étnico subordinado a la nación), restituir un espacio-tiempo en el archivo histórico en que resultaba difícil de entender qué significaba argentinizar a los indios ranqueles puede aportar a distinguir, en el plano del objeto, las variantes discursivas de la etnización y sus impasses, y en el plano del propio discurso de la historia, los límites con los que se topa el deseo de hacer tabla rasa del pasado sea en el sentido de la realización de un destino de grandeza nacional, de un genocidio constituyente (identificando lógicas unívocas de exterminio por doquier) o de una promesa incumplida de civilización, comunidad nacional y ciudadanía.

Es necesario subrayar que no buscamos analizar este campo de polémicas en sí mismo, sino considerarlo como el trasfondo interdiscursivo ante el cual se posicionan los textos de la etnización que tiene lugar en la situación de la frontera cordobesa-ranquel hacia 1870. Esta situación local está conformada por sucesos, acciones y actores propios de la guerra de construcción de la nación, y se despliega espacialmente en la zona de contacto entre la Comandancia de la frontera sud y sudeste de Córdoba y el territorio ranquel; concretamente, la situación social estudiada consiste en la negociación de un tratado entre el gobierno y los ranqueles, tratativas en las que se inscriben la “excursión” y el “parlamento general” que tienen lugar en abril de 1870. El

método consiste entonces en reconstruir discursos generados en una situación social condicionada por estructuras históricas de duración más extensa.

Los textos que conforman el *corpus* documental son *Una Excursión a los Indios Ranqueles* (EIR) la *Memoria de la Expedición al Desierto* (MED) y la *Relación entregada al Padre Visitador de la Orden de San Francisco* (ROSF). La investigación se inició tomando como documento la obra de Mansilla. EIR es una crónica de viaje escrita por Lucio V. Mansilla en 1870, cuyo objeto es la expedición diplomático-militar que realiza el autor hacia el territorio ranquel como comandante de frontera. El cuadro de costumbres y “tipos físico-morales” trazado por este miembro de la élite que se quería forjadora de la nación revela el antedicho campo de polémicas en cuanto a si los indios debían formar parte o no de la comunidad nacional. El autor defendía, mediante una variada gama de recursos discursivos, la argentinidad de los indios ranqueles y de las poblaciones fronterizas ante todos aquellos que insistían en considerarlas meros obstáculos al progreso, gentes predestinadas a desaparecer por absorción o por guerras inclementes. Esta característica, sumada al hecho de que, por su tematización de lo nacional, la obra conforma, junto a *Facundo* (1845) y *Martín Fierro* (1872), la tríada más difundida de la literatura del siglo XIX en viejos y actuales planes de estudio de la educación estatal y en los sectores comprometidos con la elaboración de símbolos de nacionalismo cultural, reclamaban tomar EIR como foco en torno al cual construir el problema de la etnización de los ranqueles en situación de frontera.

En ese primer momento analizamos la etnización del colectivo ranquel en función de la ficcionalización de los modos de relación que asumían ciertos grupos y personajes “argentinos” ante los “indios” pero la necesidad de ampliar el foco a prácticas interdiscursivas y extradiscursivas, me llevó a rediseñar el universo empírico agregando al *corpus* los otros dos documentos mencionados. Ambos son informes redactados por eclesiásticos: la *Memoria de la Expedición al Desierto* lleva la firma del padre dominico Moisés Burela, a la sazón, en misión de rescate de cautivos encargada por el Ministerio de Justicia, Culto e Instrucción Pública pero secretamente ligado a los grupos federales refugiados entre los ranqueles y perseguidos por el propio gobierno que lo contrataba; la *Relación entregada al Padre Visitador de la Orden de San Francisco* fue escrita por el Prefecto de Misiones padre Marcos Donati, quien, junto a su ayudante Moisés Alvarez, acompañaba a Mansilla en su expedición y eran parte interesada en las tratativas de paz dada su tarea misional en la frontera ranquel.

Respecto del problema teórico-metodológico del tipo de lazos que este *corpus* mantiene con el campo de los procesos interdiscursivos y extradiscursivos, se optó por una vertiente de la teoría del discurso que, trabajando simultáneamente sobre los planos del texto, de la interdiscursividad y de la práctica social, permitiera captar la especificidad los discursos de etnización, evitando posiciones sociologistas e hipertextualistas. En base a los conceptos nodales de significación y referencia se intentó respetar simultáneamente el principio de orientación centrípeta y diegética del discurso como acontecimiento entextualizado (es decir como un discurso reflexivo que tiene la propiedad de descontextualizarse de su situación de producción, *sensu* Bauman y Briggs 1990), y el principio de orientación centrífuga del discurso hacia otros contextos interdiscursivos y procesos extradiscursivos. A este respecto, la noción de *shifter* reveló su fecundidad analítica, pues permitió captar el plano de la referencia, i.e. tanto las “huellas” de producción y circulación como las “pistas” de consumo y lectura de las significaciones que se dan al nivel del texto, del discurso y de la práctica social.

Bajo este esquema se incorporó el análisis de los contextos histórico-sociológicos (extradiscursivos) requeridos por esta textualización de la etnización de identidades: i.e. el mencionado proceso de conformación estatal nacional argentino y chileno en situación de frontera y, a nivel local, la situación de los grupos ranqueles en relación a las agencias militar, misional y a los grupos de federales proscriptos. Esta puesta en contexto no fue guiada por preconociones acerca de la positividad de lo social, sino por la propia dinámica constructora del *corpus* de textos, que “reclamaba”, por intermedio de conmutadores inter y extradiscursivos, reconocer ciertos procesos institucionales y no a otros como “pistas” para funcionar como contextos interpretativos de su propia materia discursiva. Dichos marcos, no obstante, fueron analizados en sí mismos, procurando demostrar que no respondían necesariamente a invariantes estructurales tales como “tribu”, “estado”, “territorio”, “población”, “identidad étnica”, “nación”, etc. De este modo, un rastreo de larga duración en los cambios de los patrones históricos de interdependencia interétnica fue un necesario paso previo para luego contextualizar e interpretar con más cautela la orientación hegemónica del *corpus* textual ensamblado a la situación de frontera. A la inversa, la textualización de las categorías de identidad pudo ser estudiada en profundidad en sus dimensiones simbólicas y narrativas, a partir de su especificidad enunciativa en y por los contextos de larga duración antedichos.

Aunque nuestra intención está lejos de contrabandear una ontología de los objetos convencionales de la disciplina antropológica, la pregunta “¿y dónde están los indios?” es pertinente. Si bien este trabajo podría ser defendido sobre la base de un análisis de las disputas interdiscursivas y extradiscursivas en la que diversas agencias estatales, paraestatales y disidentes políticos intentan construir y cualificar el objeto “indio” *vis-à-vis* el objeto “nación”, debe destacarse el papel de la agencia de los sectores ranqueles en la estructuración de la situación social de la frontera de Córdoba hacia 1870. El problema al que referimos ya ha sido señalado en diversos lugares y se trata de la rareza de textos de autoría indígena para ciertos períodos históricos, textos que nos podrían indicar la “visión” (sentido fuerte) y “versión” (sentido débil) de los propios indígenas. Sin embargo, en este caso no existe esa excusa pues esos textos existen bajo la forma de cartas reunidas en su mayoría en el Archivo del Convento de San Francisco (Río IV, Córdoba). Sabemos que esta correspondencia incluye, entre otras, cartas de los caciques y capitanejos principales de los ranqueles que, por intermedio de sus “secretarios”, se comunicaban con los frailes Donati, Álvarez y otros; cartas en las que se tratan los complejos problemas del tratado de paz de 1872, de las reducciones indígenas establecidas el mismo año y del pedido de protección de los portavoces ranqueles a los misioneros ante el incesante hostigamiento y avance de las tropas nacionales.³ Ahora bien, a pesar de no poder contar con discursos de autoría ranquel, creemos metodológicamente posible ensayar una suerte de lectura oblicua que permita desimplicar, a partir de las relaciones interdiscursivas y extradiscursivas de los textos, un espacio de presencia virtual de las voces ranqueles en sus relaciones de fuerza con las voces de los agentes militares, religiosos y disidentes.

La tesis se organiza en dos partes y una conclusión. La primera parte - *Intergénesis. Estados, indígenas y fronteras*- reúne cuatro capítulos en los que se ensaya una sociología histórica de la estatalización en situación de frontera en el amplio espacio de Araucanía y Pampa-norpatagonia, precedidos por otro que presenta los conceptos de “etnización”, “formación del estado-nación”, “situación de frontera” y “relaciones interétnicas”. Conviene tener presente que la reconstrucción histórica no está basada en una pesquisa archivística de primera mano, salvo en lo referente a las Memorias del Ministerio de Guerra y Marina. En este sentido, el estudio pionero de Martha Bechis Rosso *Interethnic relations during the period of nation-state formation*

³ Mientras se realizaba la investigación (1993-1994) el archivo estuvo cerrado al público. Desde la escritura de la tesis se han realizado varios estudios basados en ese repositorio [Nota agregada en 2012]

in Chile and Argentina (1984) aportó buena parte del material historiográfico referente al período republicano e importantes guías interpretativas. No obstante, se han incorporado a la reconstrucción otros datos como así también una visión de las relaciones interétnicas desde el período colonial, lo que otorga a la síntesis un cariz interpretativo que matiza con acentos diferentes el argumento general de Bechis Rosso.

La segunda parte, titulada *Análisis discursivo de la etnización en una situación de guerra de frontera*, abarca un capítulo donde exponemos y discutimos los conceptos del análisis discursivo motivado por la necesidad de explicitar didácticamente para un público no lingüista sus supuestos y métodos básicos. Le siguen otros tres capítulos focalizados en cada uno de los tres textos del *corpus*, en los que se analizan e interpretan dimensiones y variantes de las estrategias discursivas de etnización en conexión con las relaciones de fuerza de la situación social que los enmarca.

Finalmente en la *Conclusión* se elabora una comparación entre las relaciones interétnicas coloniales y la etnización republicana y, dentro de ésta última, entre las variantes de las estrategias discursivas de etnización.

Parte I

Intergénesis: Estados, indígenas y fronteras

En esta primera parte se ensaya un esquema sociológico-histórico, recurriendo a la información que aportan textos secundarios y algunas fuentes de primera mano.⁴ El argumento central estriba en reconocer que la comprensión de las relaciones de los ranqueles vis-à-vis la formación estatal argentina hacia 1870 debe remitirse a la existencia de una historia común entre indígenas e hispanocriollos que remonta a los tiempos coloniales en Chile y en el Río de la Plata.

Capítulo 1

Observaciones sobre *etnización, formación del estado-nación, situación de frontera y relaciones interétnicas*

La *etnización* supone la noción de hegemonía si se la analiza como un proceso de coacción, regulación y construcción de sujetos/identidades -“indios”, “estado”, “nación”, etc.- enmarcado en fuerzas sociales antagonicas. Más específicamente, la idea de hegemonía implica reflexionar sobre los conflictos e incertezas de dominio que llevan fragilidad y mutabilidad a una situación, en la que los potenciales intereses de grupos en formación son *mediados* (dirigidos) por los intereses potenciales de otros grupos en formación que entonces devienen dominantes. Enfocada desde este ángulo, la fragilidad constitutiva de una situación social determinada requiere una constante tarea de conducción hegemónica que cree “no sólo un unísono de metas económicas y políticas sino también una unidad moral e intelectual” (Hall cit. Brow 1990:3).

En el marco de la formación de un estado capitalista, las necesidades de mediación de cierto género de particularismos -en oposición a otros- *vis-à-vis* el proyecto de una comunidad imaginada -en oposición a otras- (Anderson 1989), coloca la génesis y reproducción de categorizaciones étnicas de grupos indígenas como “ese aspecto de la formación de identidades que es producido por y subordinado a programas

⁴ Dado que las fuentes secundarias consultadas son, básicamente, estrategias historiográficas que verosimilizan una historia en función de un *privilegio* dado a los componentes referenciales por sobre los significativos en el discurso de los agentes históricos, y puesto que, ellas mismas, en tanto modalidades enunciativas, no son el objeto de análisis de este trabajo, he decidido centrarme en sus *contenidos*, y desde ahí reconstruir la dimensión extradiscursiva de esta historia de larga duración que llega hasta los años de 1870 en Córdoba.

nacionalistas, planes que intentan crear a partir de la heterogeneidad una homogeneidad arbitraria” (Williams 1989: 439). A nuestro entender, la “homogeneidad” o “unidad cultural” del estado consiste en la creencia generalizada de un mecanismo de traducción o mediación entre “partes” y “totalidad”. Por ejemplo, el colectivo “argentino” es potente por su capacidad de traducir “cada una de las partes” de un conjunto supuestamente cerrado, dejando a la vez en cada una de ellas, la huellas de un residuo que se muestra como “marca”. Ese residuo no completamente traducido aparece textualmente (aunque no siempre) en el término étnico como límite del vector de totalización simbólica; así, “indio argentino” no es tanto un subtipo de indio o un subtipo de argentino sino un argentino-parcial, un no-del-todo-argentino. La función de las denominaciones de clases étnicas es incorporar y a la vez excluir, segregar y subordinar, según las circunstancias, a los actores que llegan a encarnarlas, respecto de los “bienes” que el estado legitima, tales como “ser nacional”, “ciudadanía”, “religión”, “trabajador”, etc., pero sobre todo, “humanidad”. Las subjetividades, en la medida en que son coaccionadas a retraducirse étnicamente dentro de una formación estatal, se encuentran en dicha situación de *permanente des-incorporación*. Tal es el sentido que otorgamos a la etnización como lógica hegemónica cuando opera en el marco estatal-nacional.

El sentido de etnización se puede enriquecer mediante la idea de estatidad (“state-ness”). Siguiendo a Oszlack, la estatidad otorga a una determinada formación histórica los siguientes atributos: “1) capacidad de externalizar su poder obteniendo reconocimiento como unidad soberana dentro del sistema de relaciones interestatales; 2) capacidad de institucionalizar su autoridad, imponiendo una estructura de relaciones de poder que garantice su monopolio de los medios de coerción; 3) capacidad de diferenciar su control, a través de un conjunto funcionalmente diferenciado de instituciones públicas con reconocida legitimidad para extraer establemente recursos de la sociedad civil [...]; 4) capacidad de internalizar una identidad colectiva, mediante la emisión de símbolos que refuerzan sentimientos de pertenencia y solidaridad social y permiten, en consecuencia, el control ideológico como mecanismo de dominación” (Oszlack 1978: 532). Están comprendidas aquí dos dimensiones. Una indica la consecución de unidad económica, territorial y social y, otra, señala la formación de la unidad cultural. El enfoque de esta última dimensión, centrada en la operación política de signos y símbolos que crean comunicación/comunidad nacional, puede resentirse, no obstante, de cierta unidireccionalidad si no se toma en cuenta el papel igualmente

reproductor de los conflictos estructurales del estado capitalista que cumplen sus agencias, al especificar y regular la emergencia de diferencias étnicas y de otros tipos (regionales, raciales, populares, de género, etc.) en el ámbito de las identidades genéricas (nación, ciudadanía, etc.). La falta de consideración de mecanismos simbólicos de diferenciación interna de la nacionalidad –que especificamos arriba con nuestra noción de etnización como marca desincorporante- se debe al apego a esquemas finalistas que normativizan ciertas tendencias de desarrollo donde cabría esperar una mayor ponderación histórica de los procesos sociales concretos. Dichos esquemas teleológicos revelan su complicidad con ese mismo discurso naciocéntrico que pretende para lo nacional un singular origen prístino y un vector unívoco de realización.

Un paliativo a este inevitable corrimiento hacia el mito -en el sentido de un régimen de verdad basado en la expulsión del acontecimiento- es la formulación eliasiana de *formación del estado-nación*. Elías apunta con esta noción de inspiración weberiano-freudiana, a un proceso de desarrollo social de larga duración, con dirección pero sin meta, caracterizado por incrementos arrítmicos tanto en la integración territorial, poblacional e cultural como en la diferenciación funcional de la sociedad y de la economía pulsional de los individuos (Elías 1972a y 1990). Uno de los *loci* de concreción de estas arritmias evolutivas puede ejemplificarse con los procesos periféricos del capitalismo naciente. En este sentido el modelo de una *situación de frontera* puede aportar elementos cualificadores a las condiciones particulares en que se procesan históricamente relaciones sociales, que, en nuestro caso, refieren a la conquista de las poblaciones indígenas y mestizas americanas. El concepto de situación de frontera alude a la diferenciación funcional de una sociedad que se reproduce en base a la integración desigual (o en semi-exclusión) de territorios, poblaciones y culturas. La situación de frontera admite varios niveles de concreción empírica. Una opción maximalista la vincula a un esquema histórico general de la humanidad que puede expresarse como “la civilización y sus fronteras”. Formaciones sociales y períodos históricos diferentes se integran en una dinámica macroescalar de expansión demográfica, ocupación territorial y organización política (cfr. Clementi 1987: 14). Este enfoque entra en tensión con enfoques micro que no admiten ni la definición global ni la omnipresencia de las situaciones de frontera. Ante estas aproximaciones al estudio de la frontera conviene recordar la sugerencia metodológica de Elías de enfocar todo proceso social amplio haciendo simultáneamente hincapié en su direccionalidad estructural y en su fugacidad situacional construida desde la agencia de los actores involucrados.

En cuanto a su aspecto sustantivo, los estudios de frontera distinguen básicamente una frontera social de una frontera espacial y demográfica. En los análisis concretos se mezclan las consideraciones de los “tipos de sociedad” y “sujetos” que genera la frontera y que sirven a la elaboración de un “carácter nacional” (cfr. Clementi op.cit.: 15 y Zavala 1965: 48-57) con los trabajos sobre migración, urbanización y colonización (cfr. Willems 1977, entre otros tantos). La distinción mencionada entre espacio y población es difícil de sostener si consideramos a ambos como el objetivo mismo que persigue el proceso social y no como el ámbito reificado donde tendría lugar su gestació. Poblaciones y territorios se gestan a través de mallas, nudos y redes que establecen diferentes distancias y límites frente a un núcleo. Este proceso de ecogénesis territorial (Raffestin 1986) desterritorializa espacios “locales” y los vuelve a territorializar en otro esquema jerárquico, primero como “fronteras” y luego como “regiones”. Es posible pensar esta dinámica hegemónica en homología al proceso de etnización puesto que éste marca la oscilación entre la “desparcialización”, la “tribalización” y la “identificación étnica” de poblaciones indígenas.

Ajustando aún más el foco, nos encontramos con tipologías de frontera que tienen cierto valor heurístico para este trabajo. Si se toma un eje espacio-temporal, se percibe una preocupación por distinguir entre fronteras “móviles” y “permanentes”. Sin descartar estas connotaciones de duración y localización, preferimos pensar la “movilidad” y la “permanencia” en función de tipos de organización social del territorio y la población. Más propiamente podemos hablar de laxitud y consolidación de situaciones de frontera. El criterio discriminador de situaciones fronterizas laxas y consolidadas es el grado de institucionalización de un nexo estructural y de interdependencia funcional entre dos espacios sociales. De esta manera, podrían encontrarse varias combinaciones posibles de fronteras móviles y permanentes con situaciones de frontera laxas y consolidadas. Veamos algunos ejemplos de esto último referentes a la colonización de la Araucanía y de la pampa rioplatense.

En general, durante los siglos XVI y XVII, ambas áreas muestran tanto fronteras móviles como permanentes pero el rasgo más saliente de este período es la laxitud estructural de la situación de frontera. Así, en el *hinterland* bonaerense la relativa permanencia de la frontera estaba determinada por la interfase de una economía ganadera de captura (vaquerías) que podía convivir con la territorialización de los cotos de caza indígenas gracias a una situación de recursos abiertos en un amplio territorio; en la zona de Araucanía, la poca movilidad fronteriza venía marcada por la retracción de

las encomiendas mineras y la posterior militarización defensiva debida a la reacción indígena. En ambos casos, la débil institucionalización de nexos estructurales imprimía relativos sesgos de fugacidad a la agencia social. En el siglo XVIII, empero, se incrementó la movilidad de la frontera en ambas zonas, pero ya bajo una política estatal colonial más centralizadora. En el Río de la Plata, se reprodujo una situación homóloga a la que se había registrado en Araucanía un siglo antes: expansión sobre espacios (primeras estancias) y poblaciones (alianzas con pampas), culminando con la posterior militarización, en este caso, paralela a una merma del recurso ganadero provocada por un incremento de la caza y de los grupos cazadores de indígenas trasandinos que se iban estableciendo en la pampa. Hay que tener en cuenta que la nueva modalidad de la presencia indígena trasandina en la pampa, también es una nueva modalidad del “ser” indígena. Es decir, en estos supuestos “indios chilenos” no hay identidad transhistórica sino un efecto hegemónico producido por la gestación de nexos territoriales, poblacionales, políticos, económicos y culturales en Araucanía, uno de cuyos principales instrumentos fue la organización, por parte de una burocracia interétnica, de una arena que creaba nuevos intereses sociales. Durante el siglo XIX la movilidad fronteriza se incrementó aún más pero la producción de nexos estructurales de semiexclusión iba acompañada ahora de prácticas administrativas más especificantes y tácticas, algunas de ellas surgidas a fines del siglo XVIII. Esta nueva situación de frontera, que adosa a la centralización la preocupación por la identificación y la vigilancia de territorios y poblaciones, se expresa en la analítica cultural con que aparecen las fronteras en los documentos de época: “interiores”, “exteriores”, “agroganaderas”, “indígenas”, “misionales”, “militares”, etc. Todas ellas son el producto y la condición de la estatalización en una situación de frontera crecientemente institucionalizada que estructura el espacio social en un *núcleo central con frontera social cerrada* y una *sociedad de frontera*.

Con la idea de “núcleo central” pretendemos captar un tipo de organización social en que la modalidad de apropiación de la fuerza de trabajo está caracterizada por el cierre del acceso a la tierra al pequeño productor. Este fenómeno supone “la institución de algún tipo de lazo jurídico de dependencia, vinculando de esa forma, sea a través de la relación con la tierra o directamente con el propio señor, la mano de obra a los detentores de la ‘ciudadanía’ plena, (y) capacitando a estos últimos a proceder, inclusive mediante el uso de métodos compulsivos, a la inmovilización de la mano de obra y a obtener regularmente el desempeño de las actividades productivas necesarias”

(Oliveira Filho 1979: 112). La categoría de “sociedad de frontera” la reservamos para describir esta otra esfera social que incluye espacios y poblaciones (indígenas o no) diferencialmente expuestos, y por lo tanto no aislados, a las estrategias poblacionales y de territorialización por las cuales se constituye disciplinariamente un *pool* de fuerza de trabajo. La heterogeneidad sociocultural entre la sociedad de frontera y el núcleo con frontera social cerrada es relativa a la distancia estructural que los separa y los vincula simultáneamente en la misma formación estatal en situación de frontera.

Finalmente, la perspectiva de *formación estatal en situación de frontera* que venimos discutiendo, puede asimilarse, en otro plano conceptual, con la noción de *situación social* de Gluckman (1939) reelaborada como “situación histórica” por Oliveira Filho (1988). Según este autor, el uso que hace Gluckman del concepto trasciende la conjunción empírica de actores, acontecimientos y acciones en un momento dado, a los fines de enfocar la génesis de patrones de interdependencia entre los individuos o grupos seleccionados. El carácter emergente de lo social que descubre el análisis situacional se relaciona con una idea de interdependencia que no implica una reciprocidad balanceada entre las partes sino, al contrario, una relación de dominación. La interdependencia en una situación social no se procesa únicamente en un plano estructural sino a partir de la interacción de los individuos y grupos con sus metas y valores específicos, de manera que lleva a analizar los “modelos o esquemas de distribución de poder entre diversos actores sociales” (ídem: 57), cooperando y disputando en coyunturas mediadas hegemonícamente por los intereses políticos, económicos y simbólicos de alguno de ellos. De esta forma, a través de este recorrido argumental por las nociones *de formación del estado-nación, situación de frontera, núcleo central, sociedad de frontera y situación social*, reencontramos la idea central de hegemonía que orienta nuestra lectura del proceso de etnización de los ranqueles.

Se desprende un argumento final relativo a la diferencia que establecemos entre *relaciones interétnicas y etnización*. El estado-nación instituye la nacionalidad de ciudadanos y los grupos étnicos pero esto no se verifica *ex nihilo* sino mediante compromisos y rupturas con esquemas de poder preexistentes entre diversos grupos sociales. En este sentido, cabe preguntarse si la etnización, regulada y administrada idealmente por agencias estatal-nacionales, no encuentra su precoz genealogía en el estado dinástico colonial. En otras palabras, la etnización, ¿está asociada a una situación hegemónica de un estado-nación perfecto o, adoptando una mirada de varios siglos, puede encontrársela en organizaciones sociales con atributos de estadidad? ¿Son

homólogas, o simplemente análogas, las condiciones de surgimiento y de reproducción del fenómeno? Indicaremos una respuesta, que además de deslindar “etnización” de “relaciones interétnicas”, nos permita discriminar entre dos modos de hegemonía concebidos como *acontecimientos estructurales*.⁵

En las colonias hispanoamericanas, el nacionalismo criollo preexistió a la organización de los estados nacionales republicanos. Elaborado a lo largo de siglos de administración rutinaria, se oponía por igual al metropolitanismo peninsular como a la república de indios y a los sectores mestizos bajos. Se trataba de una nacionalidad de élite que no estaba impelida por estrategias de homogeneización cultural entre ella y otros sectores sociales y sí, en cambio, por una tendencia a elaborar analogías genéricas que habilitaban espacios para fuertes impulsos de distinción (aunque en vísperas de las revoluciones este nacionalismo se muestra más abarcativo). Al no existir un formato de ciudadanía universal, los grupos indígenas seguían conservando su estatuto relativamente separado con el cual relacionarse *como si estuviesen afuera*. Efectivamente, en el estado patrimonialista dinástico los espacios y las poblaciones estaban integrados en virtud de una referencia jerárquica al monarca que les devolvía el espejo legítimo en el que podían reflejarse sus rangos recíprocos. La fuente de homogeneidad no era una mirada transversal incomodada con los obstáculos ubicados en su perspectiva, sino una vertical que se elevaba por encima de los particularismos hacia un mismo y general punto de fuga. Este esquema se verifica tanto en la concepción general de la legitimidad de los Habsburgo como en la de los Borbones. No obstante, existían algunas diferencias entre ambos cuadros legitimadores, en consonancia con las fases *sui generis* de estatalización que acompañaban. El derecho real de los Habsburgo se basaba en la doctrina de que el rey era el vicario del papa y por transitividad del “pueblo de Dios”. Existía la ficción ideológica de que el monarca era un regulador de una sociedad estamental que lo incluía y debía respetar. Esto no impidió la centralización creciente del poder estatal a expensas de la élite colonial, pero la medida de su éxito siempre estuvo marcada por la práctica del famoso lema “se acata pero no se cumple” que revelaba, hacia fines del siglo XVII, una situación de autonomía política *de facto* de la colonia frente a la metrópoli. No fue sino hasta el absolutismo borbónico que, secundado por la doctrina regalista que atribuía al rey el vicariato de

⁵ Nos inspiramos en las figuras narrativas con que Rousseau (“instante feliz”, “azar funesto”) en su ensayo sobre de “Origen de la Desigualdad entre los Hombres” señala la yuxtaposición de acontecimiento y estructura.

Cristo y ya no del Papa, se impulsó una reorganización de los esquemas ideológicos de poder en las colonias. Detrás de la relativa pérdida de poder de las élites criollas a favor de una burocracia de carrera y un ejército profesional bastante bien controlado desde la metrópoli, estaba un fuerte intervencionismo estatal que tendía a ajustar en una perspectiva más corta, y por tanto más especificante, aquella mirada vertical antes aludida (Anderson op.cit.: 57-76; Brading 1990: 80; Elliot 1990: 15-6). En cualquier caso, prevalecía en el mundo colonial de los Habsburgo y Borbones un modelo ideológico-cultural en el que la complementariedad de las diferencias -jerárquicamente reconocidas- era una meta buscada. Aquí se inscribe el desideratum de una complementariedad entre una república de españoles y una república de indios. A pesar de que este ideal fuese imposible de concretar, tenía efectos sociales poderosos. Por ejemplo, la concesión de autonomía territorial a los mapuche en el siglo XVII, los discursos de celebración de sus cualidades guerreras, la institución de una burocracia interétnica, las estrategias parlamentares durante el siglo XVIII. Ninguno de estos desarrollos se entiende cabalmente si son vistos únicamente como respuestas tácticas a una situación político-bélica pues ésta, al menos desde el punto de vista colonial, enfrentaba a un “Rey” y aquellos que le negaban homenaje y tributo, y no a dos “bandos”. En resumen, la estatidad colonial procesa distinciones identitarias desde una perspectiva jerárquica, vertical o como plantea Bateson de *cismagénesis complementaria* (Bateson 1967).

Podemos denominar convencionalmente “etnías” a las unidades producidas bajo este tipo de régimen colonial de diferenciación e “interétnicas” a sus relaciones mutuas. He aquí el acontecimiento estructural: entre estado dinástico colonial y poblaciones indígenas se dan *relaciones hegemónicas interétnicas*.⁶ En contrapartida, llamamos “grupos étnicos” a las unidades generadas en base un esquema horizontal/ vertical. El formato de ciudadanía universal establece entre las identidades indígenas y las nacionalidades cívicas vínculos de *cismagénesis simétrica*. En este régimen de diferenciación se expande continuamente la separación pero -y esto es decisivo- procesando diferencias complementarias. Se produce una tensión irresoluble en las

⁶ En este punto debemos advertir la diferencia con dos usos del término “relaciones interétnicas”. El primero tiende a recubrir el mecanismo de la construcción interaccional de la etnicidad como organización social de rasgos culturales con fines de maximización adaptativa, tal como lo planteó originalmente Fredrik Barth. El segundo uso describe cualquier tipo de relaciones entre etnías. Así se darían relaciones interétnicas entre dos poblaciones cazadoras-recolectoras 10,000 años atrás, o entre grupos mapuche, pampa, pehuenche y tehuelche durante el siglo XVII. No criticamos este uso sino que enfatizamos que el nuestro supone la existencia de procesos de formación estatal o sea, rasgos mínimos de estatidad, que obviamente no se verifican para todas las situaciones históricas.

relaciones entre las unidades que no se pueden estabilizar ya que ocupan centrífugamente el mismo espacio. He aquí el otro acontecimiento estructural: entre un estado nacional y poblaciones indígenas se establecen *procesos hegemónicos de etnización*. Mientras en las *formaciones coloniales de estatidad* el procesamiento hegemónico de identidades funciona creando una constelación jerárquica de elementos, donde cada uno encuentra idealmente su identidad en el resto, en las *formaciones estatal-nacionales* las situaciones hegemónicas se dan entre y por confrontación de elementos que se imaginan con identidad plena, constantemente incitados a defenderse uno del otro o fundirse mutuamente.⁷ Por esta razón, las estrategias de hegemonía estatal modernas, de las cuales la etnización es un tipo específico, expresan el deseo imposible de una complementariedad de los simétricos o, dicho de otro modo, la utopía de conciliar libertad e igualdad.

Para finalizar esta discusión, creemos importante aludir a la llamada “araucanización” de las pampas como “concepción heredada” sobre la formación histórica del área que analizamos. En este modelo prevalece una perspectiva que insiste en concebir la presencia en la pampa de los “araucanos”, y luego de los “indios chilenos”, como un fenómeno de “expansión”, mezcla de conquista y colonización, de influencia y reemplazo cultural de las poblaciones indígenas “nativas”. Esta idea ha recibido críticas documentales y se han intentado reformular los presupuestos histórico-culturales que la subtienden desde una perspectiva, pero no dejamos de advertir un lastre naciocéntrico en las propias críticas.⁸ Queda, entonces, para los próximos capítulos la reconstrucción histórica de aquellos rasgos centrales de las situaciones de interdependencia y hegemonía al nivel de núcleos/fronteras, a partir de los cuales pueda

⁷ Este argumento es similar, aunque no idéntico, a la distinción operada por una larga tradición de pensadores entre nación y estado-nación que Grillo sintetiza como “etnicidad”/“etnicidad politizada”, cubriendo la primera el ámbito de una entidad histórica, cultural y biológica (etnia) y la segunda refiriendo al fundamento comunitario de una organización política de ciudadanos (Grillo 1980:7). A esta última acepción, también le da el nombre de “etnización” pero con un significado global de “integración nacional”, siendo que aquí lo utilizamos como el aspecto marcante y desincorporante que se desenvuelve al interior de dimensiones del nosotros nacional.

⁸ En Lazzari y Lenton (1995) trazamos un boceto crítico de las premisas de la araucanización como modelo etnológico histórico-cultural. Los aportes de los investigadores críticos de la araucanización son logrados a expensas de cierto compromiso con los aspectos naciocéntricos del concepto. Más allá de cierta atención a la “base material” y la política, los autores no se desprenden del todo del tono difusionista y areal del concepto, abundando en términos como “influencia”, “incorporación”, “adopción”, “penetración”, “sustrato”, etc. Por lo tanto, el deseo a veces expresado de “distinguir de [las realidades etnográficas] los componentes ideológicos que participaron en la construcción de las imágenes que se forjaron del mundo indígena” (Mandrini y Ortelli 1995), resulta conflictivo y problemático al situar dichas “realidades” más allá de toda “ideología” pretendiendo describirlas desde el mismo discurso que las ha construido como “realidades”, i.e. el discurso de la “araucanización” como figura fantasmática de la argentinización.

leerse la creciente sobreimposición de una tendencia de etnización en las relaciones interétnicas indios-hispanocriollos que vienen desde al menos en el siglo XVI.

Capítulo 2

Guerra y desierto: las fronteras interétnicas coloniales en el sur de Chile y en el Río de la Plata (siglo XVI a inicios del siglo XIX)

2.1. Núcleos urbanos y *hinterlands*

Las empresas de colonización española del territorio americano se desplegaron como estrategias de consolidación de núcleos urbanos y de sus *hinterlands* que darían origen a situaciones de frontera.⁹ Los tipos de fronterización que se movilizaron dependieron a) de las variantes organizacionales de los indígenas con los que entraron en guerra los europeos, b) de la disponibilidad o no de recursos explotables con alto valor mercantil (metales) y seguidamente, c) de los propios procesos de retroalimentación que se encendieron una vez alcanzados óptimos de consolidación de núcleos. ¿En qué consistían estos condicionamientos?

Los arreglos adaptativo-productivos, la distribución y el peso demográfico, el desarrollo de formas de estratificación social y organización política, factores cosmogónicos y cosmológicos; en fin, todo aquello que una tipología sociocultural de los indígenas americanos señala como relevante, tuvo importancia a la hora de plantearse la articulación de un dominio sobre esas poblaciones por parte de la organización conquistadora y colonial. Sociedades indígenas como la mapuche¹⁰ y la pehuenche¹¹ se alejaban de los patrones societarios y culturales europeos, aun más que la azteca, inca o maya. Estrategias hortícolas combinadas con caza, recolección y pastoreo, sistema segmentario de linajes, comunidades locales independientes,

⁹ Lockhart entiende por *consolidación* de núcleos el proceso por el cual “la sociedad hispana tuvo la tendencia a desarrollarse y estabilizarse dondequiera que hubiese una constante fuente de riqueza negociable...en aquellos lugares donde escaseaba la riqueza la sociedad tendía a ser difusa”. La consolidación es la otra cara de la fronterización. En un sentido Lockhart lo reconoce así al hablar de los procesos de atracción y marginalización demográfica (condicionados por la inmigración ultramarina) que inciden en la colonización. Los tres tipos de consolidación de núcleos mencionadas por este autor -menor, normal y mayor- determinan diferentes formas de gestionar poblaciones disciplinadas y territorios pacificados (Lockhart 1990:100-1).

¹⁰ Llamo mapuche a las poblaciones oriundas de Araucanía, cuya organización sociopolítica consistía en cuatro butalmapu o confederaciones guerreras, tres por parte de los mapuche propiamente dichos (costinos, llanistas y arribanos) y una huilliche (Cooper 1946; Villalobos 1982, 1992; Bechis Rosso op.cit.).

¹¹ Los pehuenche -gente del pehuén, en mapudungun-, divididos en los del norte y del sur, poblaban los valles occidentales y orientales de la cordillera antes de su expansión hacia las pampas junto a contingentes huilliche y mapuche.

territorialidad codificada en términos de parentesco, estratificación social laxa y predominio de patrones económicos recíprocos sobre los redistributivos (Sahlins 1972:38-43), pusieron a los españoles en situación de intervenir drásticamente para montar la administración político-militar que organizara la exacción tributaria. El intento duró medio siglo y estuvo permeado de guerras.

Durante este lapso se consolidó en el Valle Central chileno un núcleo de ocho ciudades y fuertes desde los que se vigilaba la política de encomienda de pueblos que daban la mita minera en los yacimientos auríferos. Sin embargo luego de las rebeliones indígenas que destruyeron casi la totalidad de este núcleo, el yanaconazgo, la esclavitud y luego el “trabajo libre” predominaron como formas de asegurar un mínimo flujo de mano de obra para las diversas explotaciones fronterizas. Debido a la incorporación individual de una poca proporción de indios al trabajo colonial, la república de indios¹² sostenida en la encomienda ya no se destacaba en el siglo XVII como eje de la colonización de Araucanía.

La consolidación de núcleos urbanos en las llanuras del Plata fue todavía más complicada, en parte debido a la organización social de las poblaciones indígenas locales. Los querandíes o pampas¹³ se organizaban en pequeñas bandas de cazadores y

¹² “República de indios” y “república de españoles” eran dos conceptos jurídico-morales, con consecuencias performativas étnicas (aunque no etnizantes), que intentaban replicar en América el esquema tutelar del feudalismo ibérico. La “república de indios” se concretizó en las zonas de colonización nuclear en adecuación a los formatos de organización territorial y política de los imperios aztecas e incas. Dentro del *hinterland* español, el gobierno semiautónomo de los pueblos o reducciones de indios estaba encapsulado por la jurisdicción de la encomienda (luego del corregimiento) y de la parroquia. Se presumía que indios y españoles vivían mutuamente aislados salvo para las ocasiones de tributación y mita. donde no habían existido estructuras indígenas de redistribución y de jerarquización territorial, los españoles intentaron plasmar una “república de indios” formando cacicatos o tribalizando bandas, pero la continua escasez de fuerza de trabajo generó el decaimiento de la encomienda y el corregimiento tributarios a la vez que hizo crecer la hacienda mercantil que utilizaba indios “no comunitarios”, de servicio personal y mestizos. En Araucanía las repúblicas “de indios” y de “españoles” tendieron a fundirse. Este proceso también se dio en las zonas nucleares después de la gran baja demográfica indígena. La resultante fue un amplio movimiento de integración económica de ambas sociedades y de mestizaje social; también implicó una pérdida de control de la monarquía HabsMEDgo sobre los mecanismos de reproducción de la mano de obra indígena y mestiza que entonces quedaron bajo la tutela de los ex encomenderos puestos a hacendados, mineros o mercaderes. En las zonas fronterizas, la “república de indios” no pudo subsistir por mucho tiempo y abundaron allí prácticas de esclavización llevadas a cabo por particulares y a veces consentidas por el gobierno. Sobre la conformación de la “república de españoles”, el papel de los mestizos como intermediarios de ambos mundos, y la continuada visibilización de los indios a pesar del declinio de su república, cfr. Lockhart (op.cit.:passim) y Elliot (1990:26-28).

¹³ “Pampa” o “pampas” es un apelativo genérico dado por los españoles a las poblaciones indígenas que habitaban el territorio homónimo. Para el período que se toma estas poblaciones son básicamente de origen tehuelche. Otros como Serrano (1947), consideran a los querandíes como guaraníes. “Tehuelche”, septentrional o meridional, es un nombre geográfico relativo dado por los mapuche a los génaken y aóniken, respectivamente. Los génaken, dominaban los territorios de las actuales provincias de Buenos Aires, La Pampa y Río Negro; formaban el grueso de las bandas de cazadores ecuestres pampa o “puelches” al momento del inicio de las migraciones araucanas. Los aóniken –los llamados “patagobnes”-

recolectores pedestres con un patrón de vida itinerante, con jefes nominales con influencia pero sin poder de coacción. La dispersión extrema de la autoridad y de la jerarquía intra e inter bandas enfrentó a los españoles con dos estrategias para proveerse de la fuerza de trabajo necesaria para las encomiendas: las *razzias* sobre los pampas y la importación de indios guaraníes y charrúas. Esta política tuvo poco éxito y se apeló como compensación al contrabando de esclavos (siglo XVII) y a la misión jesuítica (siglo XVIII). Pero tampoco hubo demasiados buenos resultados para los españoles. Así pues, en circunstancias de escasa mano de obra y ausencia de yacimientos metalíferos, fue predominando una economía ganadera sostenida por mestizos e indios de “trabajo libre”. Por lo tanto tampoco en el Plata hubo una clara distinción entre república de indios y de españoles.

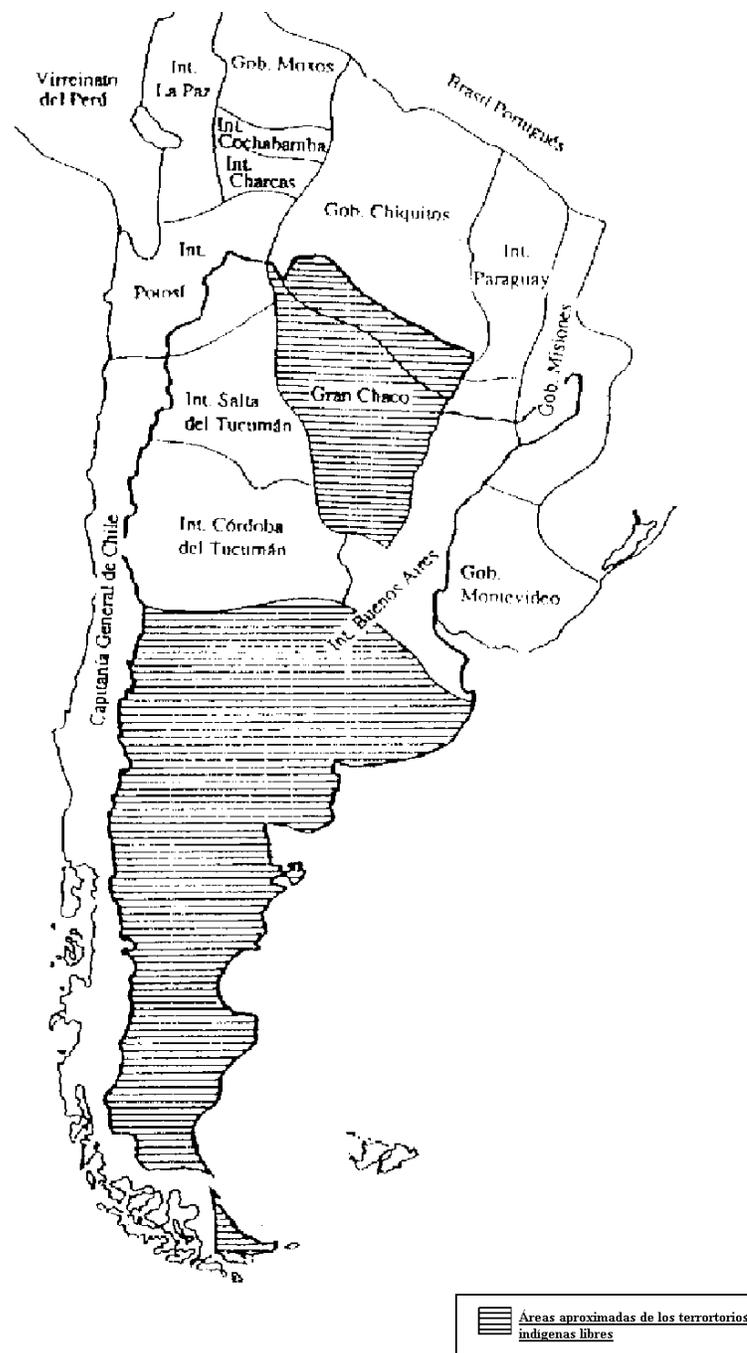
Las condiciones impuestas por la variabilidad sociocultural indígena junto con las condiciones de la organización conquistadora que se expandía desde otros núcleos, activaron niveles de consolidación de la sociedad colonial en Araucanía y en el estuario del Plata que mostraban, ya en el siglo XVII, rasgos de situación de frontera. Atendiendo, entonces, al segundo conjunto de condiciones, debemos enfocar el problema de los distintos ritmos de consolidación de núcleos y fronteras en Chile y en el Río de la Plata, como asimismo el de su relación recíproca. Desde esta perspectiva se puede observar que las relaciones entre pampas y mapuche, y entre ambos y los hispanocriollos, están en función de la progresiva integración de las dos fronteras y de la gradual diferenciación en la construcción de los estados nacionales chileno y argentino.

La conquista y colonización del Valle Central chileno (Santiago, 1541) y del Río de la Plata (segunda fundación de Buenos Aires, 1580) fue emprendida desde centros de colonización ya asentados. Estas áreas se incorporaron desde el inicio como espacios de consolidación menor, o sea como fronteras de Lima y Asunción, respectivamente. Al comparar los vaivenes de consolidación de la frontera santiaguina y bonaerense, se distinguen claramente sus especificidades. En el Pacífico, luego de la expansión meridional hacia la Araucanía en 1550 y de la reversión de la consolidación normal que allí se había alcanzado, el establecimiento de Santiago como núcleo central, y en menor medida Concepción, transforman la Araucanía en *frontera bélica indígena*. Hacia

se establecían en la Patagonia central y meridional, aunque algunos autores sitúan esferas territoriales propias en la pampa bonaerense (vide Casamiquela 1969). Otros autores consideran la existencia de “pampas antiguos” o “pampas de lengua het” conformados por las secciones taluhet, diuihet y chechehet (vide Canals Frau 1953).

mediados del siglo XVII, se alcanza cierto nivel de hegemonía en las relaciones entre el núcleo santiaguino y el espacio fronterizo, de modo tal que comienzan a reestablecerse relaciones comerciales y políticas con los butalmapu mapuche. En el siglo XVIII, Santiago adquiere una consolidación mayor que, como veremos, influirá en el tipo de relaciones de frontera.

En el Río de la Plata la consolidación normal fue dificultosa hasta mediados del siglo XVII, momento en que Buenos Aires pasa a ser cabecera de la Gobernación del Río de la Plata y se integra al mercado andino y al del Brasil a través del contrabando. Durante el siglo XVIII, se verifica una consolidación mayor del núcleo con la integración al mercado atlántico y la instauración del Virreinato del Río de la Plata en 1776 lo que, por cierto, no impedía que vastos territorios indígenas formalmente incluidos bajo jurisdicción colonial gozaran de soberanías de facto debido al fracaso de las encomiendas y a las extensas “tierras libres” (ver mapa 1). En estas circunstancias, se configuró en torno al *hinterland* de Buenos Aires una *frontera de ganados* que recién a partir del siglo XVIII mutaría en una frontera bélica análoga a la Araucanía. Estas especificidades en los ritmos de consolidación de núcleos-fronteras se expresan en patrones de interdependencia y hegemonía y permiten explicar los ritmos de estatalización de las relaciones interétnicas.



Mapa 1. Territorios indígenas libres hacia el siglo XVIII

2.2. De la guerra a la formalización de las relaciones fronterizas en Araucanía

La historia de la frontera mapuche-hispana (Villalobos 1982, 1989, 1992) no fue como habitualmente se cree el escenario de una guerra permanente. Las hostilidades existieron de un modo bastante continuo desde 1550 hasta 1662, pero luego fueron decreciendo a expensas de la instalación progresiva, aunque discontinua, de un formato de control político del espacio y de la población fronteriza mapuche e hispanocriolla.

Entre 1550 y 1598 tuvo lugar la guerra de conquista incentivada por noticias de gran cantidad de población indígena y el descubrimiento de yacimientos de oro. A medida que se fundaban las ciudades de Concepción, Angol, Imperial, Valdivia, Villarica y Osorno, junto con otros fuertes menores, los españoles intentaban reducir algunos segmentos mapuche para implantar el sistema de encomienda, que a la larga fracasó. La dispersión de los asentamientos hispanos sumada a la creciente capacidad táctica de los mapuche, encendieron un circuito de resistencias que culminó en la primer gran rebelión indígena. En 1557, sin embargo, una nueva expedición consiguió reestablecer el dominio español, volviéndose a insistir en las formas de reclutamiento de trabajo forzado. Esta situación se prolongó durante cuatro décadas bajo periódicas expediciones punitivas de los igualmente periódicos levantamientos parciales.

Mientras tanto, la empresa conquistadora concitaba cierto flujo inmigratorio, organización de milicias, movimientos comerciales interétnicos (conchavos), cooptación de indios amigos, todo ello al calor del botín constituido por el oro y los indígenas. Esta suerte de consolidación normal de los núcleos urbanos decayó con el agotamiento de las arenas auríferas. En 1598 los mapuche retomaron nuevamente la ofensiva y, esta vez, todas las ciudades al sur del río Bío-Bío y otras más al norte tuvieron que ser evacuadas por los españoles. A partir de entonces la economía política de la guerra sufrió un cambio. La creación del Ejército de Arauco y los permisos dados a los oficiales para el tráfico de esclavos fueron factores críticos para imponer nuevos imperativos bélicos. Con motivo de la rebelión de 1598 el gobierno colonial dispuso la instalación de una fuerza regular y permanente en reemplazo de las antiguas milicias vecinales. Para mantenerla se concedió un subsidio especial (“real situado”) que activó no sólo la economía de la frontera sino la de todo el Reino de Chile. Surgieron en la frontera haciendas destinadas al aprovisionamiento de las tropas, como así también una

red de intermediarios interesados en el negocio de la guerra. Sin embargo, estos nuevos incentivos no alcanzaban a todos por igual. De hecho la oficialidad del ejército quedaba afuera de esta alianza económico-política entre funcionarios civiles, comerciantes y hacendados hasta que una Cédula Real de 1601 vino a modificar esta situación al legalizar el ya consuetudinario tráfico de esclavos como una forma de compensar al personal militar por los sueldos atrasados o impagos.

La esclavitud de los indios revela una convergencia de intereses fundamental para entender los reagrupamientos étnicos a luz de los formatos hegemónicos de la situación de frontera. Por una parte, está el papel del Ejército de Arauco que con las “piezas” pagaba los víveres y otros bienes producidos en los mercados extralocales a los que se destinaba esta fuerza de trabajo: las haciendas y el servicio doméstico en el Valle Central, en el norte y en las minas del Perú. Este circuito no funcionaba sin los indios pehuenches y boroganos ¹⁴ quienes, bajo el mando de los capitanes de indios, eran los principales ejecutores de las *razzias* sobre otros grupos mapuche. Siendo un efecto de la articulación de ciclos productivos entre mercados regionales, la cooptación de estos indígenas se sustentaba también en una alianza táctica por parte de los pehuenches y boroganos, que veían en la protección de la Corona una forma de defenderse de las incursiones de otras secciones mapuche a sus dominios. De tal interpenetración de intereses es testimonio la institución de la “esclavitud a la usanza” por la cual indios de un bando como de otro vendían sus parientes a los españoles, readaptando de una manera mercantilista la costumbre mapuche de recibir compensaciones matrimoniales como el precio de la novia. La consonancia entre una fuerte presencia militar y el tráfico esclavista, recreaba constantemente discursos en que los indios rebeldes aparecían justificando la apelación a una guerra sin cuartel en la Araucanía. Las autoridades del propio Reino de Chile estaban interesadas en reforzar esta imagen de frontera de guerra, pues con ella podía pleitear ante la Corte regímenes económicos y políticos más favorables. El poderío bélico araucano, por su parte, había impuesto una situación de fuerza que llevó en 1641 a que se concertase el Tratado de Quillén por el cual el Rey reconocía a los araucanos como vasallos con autonomía territorial que no pagaban tributo. ¹⁵

¹⁴ Los boroganos o boroanos eran mapuche provenientes de la región de Boroa.

¹⁵ Este tratado contenía, entre otras, las siguientes estipulaciones: “(1) Reconocimiento español de la independencia araucana; (2) aceptación de los araucanos como aliados de España; (3) cese de las expediciones militares, de las malocas y de los trabajos forzados; (4) establecimiento del río Bío-Bío como frontera permanente entre indios y blancos con la estipulación de que a ningún miembro armado de

La tercera gran rebelión araucana (1654-1662) contra el régimen esclavista en decadencia precipita el cierre de esta fase de guerra secular y da paso a otro patrón de interdependencia interétnica. Una de las razones por la que los hispanocriollos no retomaron la presión bélica sobre Araucanía fue el aumento de la población mestiza con la que se cubrían las necesidades de mano de obra en las haciendas del núcleo del valle central. Pero la razón principal del declinio de la guerra fue la paulatina organización de la Araucanía como sociedad de frontera integrada desigualmente al núcleo central, a través de relaciones comerciales con los butalmapu costinos, llanistas y también con los pehuenche cordilleranos, a través de políticas de cooptación de indios amigos y aliados administradas por una importante burocracia que incentivaba formatos de regulación de conflictos como los parlamentos y juntas, de políticas misionales entre mapuche y pehuenche y de un inevitable mestizaje.

Al principiar el siglo XVIII existía ya un sostenido tráfico comercial en la frontera. Buhoneros y mercachifles se internaban en la Araucanía en busca de ganado para comercializar en la región chilena, mientras que los indios acudían a las plazas de frontera entrando también en transacciones. La red de compromisos que se tejió en torno al comercio suscitó muchas veces conflictos, pero hasta la importante rebelión indígena a inicios del siglo XVIII, no cesó de crecer.

La institucionalización de la frontera toca a la cuestión de los indios amigos que surgieron básicamente en las zonas de asentamiento español, transformándose en clientes más o menos autónomos de las empresas colonizadoras. Hacia el siglo XVIII fueron reducidos y colocados bajo la administración de la burocracia de comisarios de naciones, capitanes de amigos, lenguaraces y caciques gobernadores que intentaban gestionar la imposibilidad de una república de indios. “Los comisarios de naciones estuvieron encargados de dirigir las relaciones con los indios (papel similar al corregidor) y los capitanes de indios de vigilar las parcialidades permaneciendo en estrecho contacto con ellas. El sistema fue un verdadero éxito, transformándose los capitanes de amigos en residentes permanentes de las parcialidades, asemejándose bastante a los nativos y logrando captar su confianza. Muchos tuvieron influencia decisiva y fueron verdaderos jefes de las reducciones [...] Los jefes indígenas que más colaboraban fueron incorporados, en cierto modo, al cuadro organizativo español,

cualquiera de las naciones le sería permitido atravesar la línea; (5) aceptación de una alianza defensiva entre indios y españoles para proteger la colonia contra los ataques extranjeros de ingleses y holandeses; (6) admisión de los misioneros en Araucanía para evangelizar a los nativos y enseñarles cómo vivir con los cristianos...” (cit. in Bechis Rosso op. cit.: 109).

reconociéndoseles como caciques gobernadores” (Villalobos 1982: 48-9). Los costinos, y en menor medida los llanistas, fueron los butalmapu que aportaron mayor cantidad de indios amigos; los arribanos y huilliches permanecieron hostiles a los hispanocriollos la mayor parte del tiempo. Las misiones también cumplieron su rol en la consolidación de nexos de interdependencia pero ni franciscanos ni jesuitas consiguieron adelantar sus fines sino hasta que lograron distanciarse de las huestes militares que habitualmente los acompañaban. De todas formas su papel fue más bien limitado.

Desde aproximadamente la mitad del siglo XVII comienza, pues, a formalizarse una línea fronteriza entre el Valle Central y la Araucanía, que serviría, hasta inicios del siglo XIX, como reguladora y codificadora de las operaciones militares, diplomáticas, comerciales y misionales que sancionaban en una jerarquía complementaria los agrupamientos de indígenas, hispanocriollos y mestizos.

2.3. Del “desierto” a la fricción interétnica al este de la cordillera

El eje colonizador a lo largo del Paraná y el Paraguay enlazaba en torno a Asunción a las ciudades de Corrientes, Santa Fe y Buenos Aires. Tras el fracaso de la empresa de Mendoza (1536-1541), Buenos Aires se fundaba por segunda vez en 1580 para garantizar el monopolio comercial de la yerba mate e impedir las incursiones de filibusteros en el estuario del Plata. El conjunto de ordenanzas que restringían el comercio y la producción local de harinas conformaban un mercado cautivo que hizo que Buenos Aires hasta principios del siglo XVII fuese una aldea fluvial casi despoblada, un barco encallado sobre la pampa.

Los relativamente bajos valores demográficos indígenas también contribuían a este círculo de estancamiento. La economía tributaria basada en la encomienda de indios querandés y pampas (más tarde se importaron indios de Tucumán, Chile y Perú), producía sólo para la subsistencia. La dificultad de llevar a cabo *razzias* y de controlar la fuga de las reducciones, la gran mortandad y los escasos rendimientos agrícolas, pronto revelaron la inviabilidad de las encomiendas, de forma que en 1610 el cabildo pidió al Rey su anulación (Marfany 1940: 19-39; Puigróss 1957).

Paulatinamente los vecinos de Buenos Aires se fueron desplazando hacia una actividad que había nacido en los propios inicios de la colonia: *la vaquería*.¹⁶ Las

¹⁶ La vaquería equivale a una economía de exacción tributaria, sólo que en lugar de depender de las comunidades indígenas bajo encomiendas, los colonos dependían de las manadas de ganado que cazaban

vaquerías rioplatenses, del litoral y la Banda Oriental encuentran su origen en los ganados que se habían reproducido a partir de las vacas y caballos abandonados por los españoles después de su fracasado intento de sostener la fundación de Buenos Aires. Los primeros en practicar la “caza de ganado” fueron los llamados “mozos perdidos”, mestizos que se adentraban en las campañas a medida que progresaba la falta de consolidación de la urbe colonial. La situación generada a inicios del siglo XVII por el vínculo entre vaquerías y contrabando llevó al Gobernador de Asunción a promulgar un conjunto de ordenanzas policiales que reactivaban las encomiendas asegurándoles un flujo de mano de obra. Estas medidas demostraron a la larga su inutilidad y con el avance del siglo XVIII, la Gobernación del Río de la Plata se fue integrando cada vez más a los mercados andinos y atlánticos en base a la exportación de los productos de la vaquería (cuero, sebo, tasajo) y a la intermediación en el circuito de la plata. La planta urbana crecía gracias al flujo inmigratorio que traía la activación del contrabando portuario. El desvío de la plata potosina hacia los ingleses y portugueses también se incrementó en similar proporción, y a su sombra fue tomando forma la silueta de una clase mercantil porteña. La separación de las coronas de España y Portugal (1640) que alejó a los mercaderes portugueses asentados en Buenos Aires, el consiguiente intento de estos intereses de mantener su influencia con la fundación de la Colonia de Sacramento (1680), los asientos franceses e ingleses a principios del siglo XVIII y la final conquista de Colonia a los portugueses (1777) fueron reforzando los intereses autónomos de los comerciantes y, más tarde, de los hacendados porteños.

Hay que tener en cuenta que durante buena parte del siglo XVII las vaquerías coexistían al lado de otras formas más establecidas que habían delimitado un rodeo y tal vez un perímetro amojonado. A las “acciones de vaquear” otorgadas por los cabildos, se fueron agregando poco a poco los permisos para la acumulación de un patrimonio territorial bajo la forma de una “suerte de estancia”. A medida que esta zona se articulaba al mercado andino y atlántico, el acaparamiento de tierras para criar ganado aparecía como el medio más expédito de asegurar la expectativa de un rendimiento económico a una naciente clase de hacendados. En suma, el declinio de las vaquerías, más allá de la reducción absoluta de los rebaños cimarrones, se conecta a la

(Keith 1977: 10). Esta forma de producción se asocia a un contexto de “poblaciones con recursos abiertos en las que los medios de subsistencia están abiertos a todos [...]. Entre algunas de estas poblaciones, el capital tiene alguna utilidad, y algunas tierras con valor ya están apropiadas, pero aquellos que están destituidos de tales ventajas pueden prescindir perfectamente de ellas ya que aún les restan abundantes recursos abiertos” (Nieboer 1971: 385).

estructuración progresiva de un régimen económico y social basado en la estancia colonial y con la dinamización del mercado de cueros y sebo.¹⁷ Justamente fueron estos dos últimos factores los que incidieron en el inicio de las fricciones en la competencia por recursos entre pobladores rurales y cazadores ecuestres indígenas. A partir del siglo XVIII, la dinamización de las relaciones entre indígenas pampa y mapuche, y entre ellos y los núcleos coloniales a ambos lados de los Andes se expresa en el hecho de que mientras los indígenas pampa que cazaban (y de a poco criaban) ganado comienzan a ligarse a las plazas de mercado de la frontera de Araucanía, la estancia se orienta a producir más cueros, sebos y tasajos para los intermediarios porteños del comercio atlántico. Se advierte entonces un comienzo de integración de las fronteras meridional chilena y bonaerense propiciada por la descompresión bélica en Araucanía y el aumento del ritmo de apropiación de tierras y de competencia por ganado en la frontera del Río de la Plata.

2.4. El “complejo ecuestre”, el “malón” y la “araucanización” de las pampas

Es un lugar común reconocer que los indígenas pampa y mapuche que protagonizan los primeros episodios de fricción interétnica al este de la Cordillera eran eximios jinetes. Efectivamente, el uso del caballo vendría a constituirse en un factor importante en la organización sociocultural indígenas. Era un elemento de movilidad para la guerra, la caza y el comercio, un alimento preciado, materia prima para los toldos y para la producción talabartera. Asumía funciones de moneda de cambio en las transacciones comerciales, siendo además índice de prestigio, riqueza y foco de varios rituales (Mandrini 1984: 10; 1987: 314-315). Empero, hay que descartar, como sugiere Palermo, el modelo de un complejo ecuestre autocontenido que habría hecho desaparecer prácticas agrícolas en favor de una caza predatoria al tiempo que

¹⁷ Las haciendas ganaderas tendían a concentrarse en regiones periféricas de la administración colonial, que eran tales por no contar con minas, tener poca población nativa y tierras marginales. En las zonas de frontera en que el control y la violencia estatal era ineficaz o inexistente y se delegaba la autoridad y distribuían los costos de imposición del orden en manos privadas, la ganadería era, por su baja inversión de capital, la explotación más adecuada para una racionalidad económica de riesgo (Duncan Baretta y Markoff 1978: 590-591). El tipo de especialización productiva también dependía de los cálculos del costo de transporte hacia los centros de consumo, siendo el ganado en pie o los cueros, sebos y el tasajo las mercancías más rentables. La escasez de mano de obra fue la característica de estas explotaciones, a cuyo remedio tentativo concurría una gran acumulación de tierras y formas de reclutamiento draconianas.

uniformizaba el área cultural de Araucanía y Pampa-norpatagonia por difusión de un mismo ethos cultural (Palermo 1986: 170-1).

Desde principios del siglo XVIII, la organización económica en el amplio territorio indígena se sostenía en tres ciclos productivos, de acuerdo a Mandrini Al nivel del grupo doméstico de parentesco (el “toldo”), de la “tribu” y del espacio intertribal y fronterizo. El primer ciclo estaba destinado a proveer la subsistencia del toldo mediante una división sexual - y en menor medida de rango- de las tareas de pastoreo en pequeña escala, horticultura, caza y recolección. Las parcelas, los caballos, las ovejas y las vacas eran de posesión individual, al igual que los artefactos de plata y los cautivos. Existían sistemas de reciprocidad diferida. Al nivel de la tribu se organizaban las expediciones de caza (boleadas) y los malones¹⁸ a estancias, pueblos y otros asentamientos indígenas. En los malones, el ganado era redistribuido entre los participantes de acuerdo a la contribución de caballos a la expedición; las mujeres y los objetos de prestigio eran apropiados individualmente. A veces resulta difícil restringir el malón a una actividad exclusivamente económica pues también era parte de estrategias políticas de hostigamiento desarrolladas por secciones de las jefaturas laxas en el más amplio espectro de la guerra. En el tercer nivel se entramaban las cadenas de comercialización del ganado entre Araucanía, Pampa-norpatagonia y las fronteras hispanocriollas. Existió una suerte de división del trabajo entre unidades étnicas cercanas a la frontera y a los

¹⁸ El vocablo refiere generalmente a la táctica guerrera indígena utilizada en las incursiones de pueblos y estancias. Interesa principalmente la valoración militar del malón que lo caracteriza como una carga “desordenada” y una posterior “huída” ante la persecución del ejército montado regular. “Toda la táctica del pampa está reducida a presentarse en forma de herradura o media luna, en cuya formación no presenta objeto al frente, y con sus alas están siempre flanqueando [...] Si rechazados, abrazan un campo inmenso, haciendo la persecución muy difícil, por la simple razón que la tropa no puede ni debe jamás dispersarse como ellos” (Pueyrredón 1929 [1860]). La dispersión frente a la unidad de la formación en cuadros expresa en el campo de batalla una cifra de la distancia entre la barbarie y la civilización. Esta diferencia es reafirmada por valoraciones denigrantes sobre la economía pulsional del guerrero indígena en relación al militar. Pueyrredón se extiende sobre el particular: “¿Cómo puede parangonarse la enseñanza del soldado con la barbarie del salvaje?...El indio no es cobarde ni valiente, pero mejor dicho es más bien cobarde que valiente. Tiene el enojo del tigre pero le falta la resolución y constancia de aquel. Al menor revés, cede y da la espalda [...] Nuestros hombres han dado repetidas pruebas de fuerza y de valor, del verdadero valor, físico y moral, de ese valor constante, duradero, incontrastable, que hace al hombre superior a las circunstancias, que domina las situaciones y las vence. No ese valor animal del salvaje que no tiene duración, que sólo se manifiesta en un momento y cede luego su lugar al miedo que se apodera de él, a la más pequeña resistencia que encuentra [...] El indio no tiene la reflexión de la educación para sostenerse en el peligro”(Pueyrredón op.cit.). Estas consideraciones eran un lugar común. Por otra parte, cabe destacar que la caracterización del “malón” en las pampas como invasión o robo de ganado, por lo menos desde el siglo XVIII, obedece a un tipo de organización económica ganadera que podía prescindir de la mano de obra indígena pero no de sus tierras. Las “correrías” de indios llevadas a cabo por blancos, comunes en otros siglos y en otras regiones (p. ej. Araucanía, en el siglo XVII y algunas zonas de la frontera luso-indígena a lo largo de varios siglos), no existían en la pampa. De ahí que los malones se hayan atribuido casi siempre al enemigo indio. No obstante, con la expansión fronteriza hispanocriolla comenzó a tomar forma la idea de un “malón o invasión cristiana”.

pasos cordilleranos que se encargaban de la intermediación entre criollos e indios, así como entre éstos y aquellas unidades que se desempeñaban como productores pastoriles. En base a estas actividades llegaron a organizarse plazas de mercado indígena en el siglo XVIII que luego fueron desarticuladas con la expansión de la frontera pampeana a inicios del siglo XIX (Mandrini 1984: 9-11, 1987; Bechis Rosso op.cit.: 69-77).

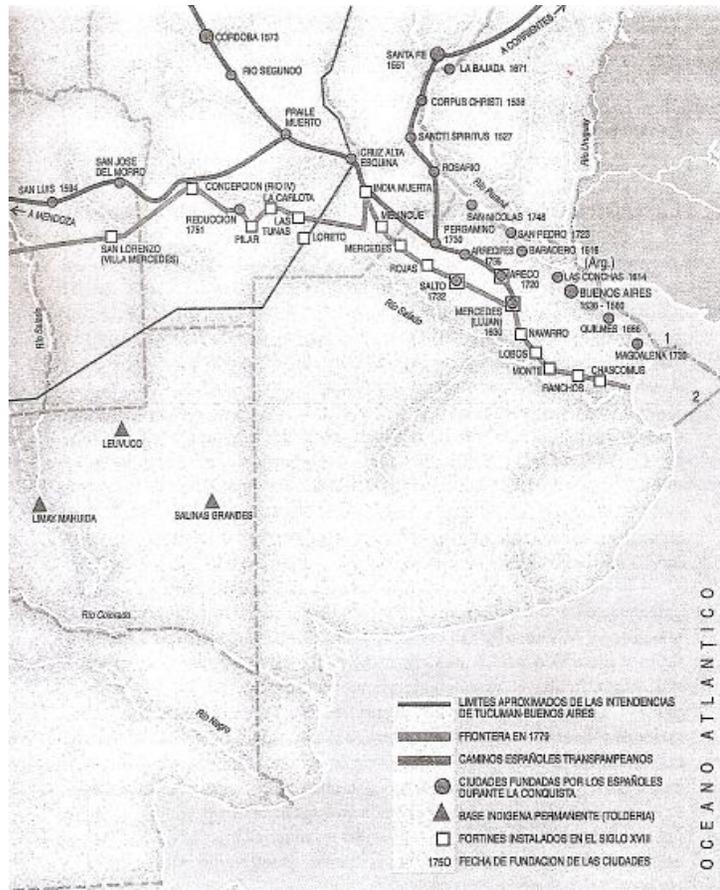
La forma y naturaleza de las expediciones y las posteriores migraciones mapuche al al oriente de los Andes merece algunas observaciones previas acerca del territorio. El espacio que habitarían estas poblaciones no era tan monótono e indistinto como el topónimo de origen quechua “pampa” parece indicar. Esta área se extendía desde el Atlántico hasta los Andes, conformando un polígono de relieve plano con algunas serranías, bosques de caldenes, salinas, médanos y cursos de agua no muy importantes. La zona oriental, que va aproximadamente desde el este de las Salinas Grandes hasta la costa, hoy es conocida como pampa húmeda por concentrar en ella los mejores pastizales para agricultura y ganadería. Allí se sitúan, al norte, los ríos Tercero y Cuarto que desaguan al Paraná, y en el centro, la cuenca del río Salado que desemboca en la Bahía de Samborombón. Al sudeste se encuentran los pequeños cordones de sierras de Tandil y Ventana. La pampa seca parte de la zona salinera hacia el oeste, caracterizándose por un paisaje agreste con vegetación de monte y movimiento de médanos. Son estos grandes arenales los que enlazan el monte de caldén y la vegetación arbustiva con los ríos Chadileuvú y Colorado, al oeste y sur respectivamente. Hacia el sur del Colorado y hasta el río Negro se da una transición hacia las mesetas patagónicas. En la extrema franja occidental y continuando hacia el sur el paisaje cambia, imponiéndose el relieve precordillerano de valles, ríos, arroyos y lagos salpicados de vegetación boscosa. Las temperaturas disminuyen de norte a sur y ofrecen variaciones estacionales pronunciadas. Lo mismo sucede con las precipitaciones, salvo en las zonas del pedemonte andino. La fauna pampeana que servía de fuente de alimentación incluía pumas, mulitas, guanacos, ñandúes, vizcachas y diferentes especies de aves.

Aproximadamente durante la guerra de Arauco dio inicio la articulación de un circuito comercial entre la Araucanía y la Pampa-norpatagonia. Los mapuche intercambiaban textiles y platería con los pampa a cambio de los caballos que éstos le proveían para su lucha contra los españoles. Esta fase involucró también a los pehuenche que funcionaban como intermediarios entre ambos grupos. Durante este lapso segmentos étnicos huilliche cruzaron hacia los valles orientales estableciendo

territorialidades propias (“colonias”) en torno a aguadas o salinas desde donde controlaban mejor la caza y el pastoreo de los ganados y la sal. Estos hechos suscitaron espacios de cooperación y competencia con indios pehuenche y tehuelche.

Al acelerarse el proceso de apropiación de tierras y la disminución de las vaquerías en torno a Buenos Aires se desata el momento “violento” de la migración, vale decir la etapa en que los mapuche en alianza o conflicto con los pampas y pehuenches compiten, a su vez, con los españoles del Río de la Plata por los ganados (León Solís 1987: *passim*; Canals Frau 1946 y 1953; Cooper *op.cit.*). Hay que señalar que si bien estos desplazamientos demográficos perjudicaban los intereses de Cuyo, Córdoba y Buenos Aires, al mismo tiempo favorecían los de los contrabandistas de la frontera chilena quienes, gracias a una pacificación *sui generis* de esta frontera, compraban el ganado obtenido por los mapuche en sus incursiones a la pampa.

En este marco de expediciones estacionales, migraciones mapuche y expansión de la colonización española no faltaron tentativas de codificar las relaciones interétnicas, motivadas principalmente por el control de las salinas. En 1740 se produjo, sin embargo, el primer gran malón indígena a la ciudad de Luján como respuesta a una agresión española. Mapuche, pehuenche y tehuelche atacaron poblaciones fronterizas y capturaron millones de cabezas de ganado. Este hecho, sumado a los reclamos de seguridad de estancieros y pobladores, obligó a las autoridades a crear para la campaña de Buenos Aires su primer ejército de frontera, los Blandengues, mientras en la frontera sur de Córdoba se organizaba su homólogo, los Partidarios de la Frontera. Entre ambas ciudades se trazó, luego, una serie de fortines que defenderían los caminos del comercio (Marfany *op.cit.*: 68-77, 92-96; ver mapa 2). La militarización formal y la demarcación de la frontera bonaerense tenía lugar un siglo después que en Araucanía como producto no solamente de un “problema indio” sino también de la presencia de “vagos y mal entretenidos” (descendientes de los “mozos perdidos”) que resistían, con sus prácticas nomádicas, a la fijación estacional de la mano de obra que requería la apropiación privada de la tierra y del ganado (Garavaglia 1987).



Mapa 2. La frontera colonial hacia fines del siglo XVIII

A través del continuo tránsito a uno y otro lado de la frontera, los indígenas y la población criolla rural estigmatizada desarrollarían intereses comunes en determinadas esferas sociales. Especialistas en la violencia y la diplomacia, algunos indígenas y criollos tendían a desempeñar papeles institucionalizados de mediadores, como en Araucanía. Hoy un indio era amigo o lenguaraz de la expedición punitiva comandada por un sargento de milicias; mañana ambos se habían refugiado en las tolderías que una vez atacaron. Bajo el imperio de esta lógica situacional pudieron establecerse intercambios diplomáticos, comerciales y morales acompañados de un creciente intercambio genético. Los parlamentos, las ferias, el parentesco ritual, los cautiverios constituían las instituciones a través de los cuales se procesaban los diferentes tipos de diacríticos étnicos.

La segunda mitad del siglo XVIII en Cuyo y la pampa seca manifiesta un claro ejemplo de cómo la araucanización, abordada menos como difusión cultural o migración y más como efecto estructural de la integración de fronteras de Chile y del

Río de la Plata, propiciaba campos de cooperación y conflicto que imponían oscilaciones en los límites étnicos. Nos referimos con esto a la llamada “guerra pehuenche”. A primera vista, se trata de un enfrentamiento entre españoles e indígenas, pero de hecho se entremezcla con un ciclo de venganzas de sangre entre secciones pehuenche y huilliche-ranqueles y con disensiones comerciales y jurisdiccionales entre los propios españoles.

La guerra pehuenche tiene como protagonistas algunos linajes ranqueles, de los cuales más tarde surgirían los principales tokis o jefes guerreros de los huilliche (Llanquetur, Payllatur, Rayguan). El conflicto se inició con los ataques huilliche a las estancias de Córdoba, Buenos Aires, Cuyo y también de Chile (1750-1763). A esto le sucedieron expediciones punitivas hispanocriollas sobre los pehuenche, los huilliche y los ranqueles (que fueron expulsados de su territorio en la pampa seca y se refugiaron en áreas huilliche). Posteriormente se sucedieron estrategias diplomáticas hispanas que volcaron a los pehuenche contra los huilliche. La táctica de las autoridades fronterizas cuyanas fue exacerbar el ciclo de venganzas que se había desatado entre pehuenche y huilliche ranqueles con el fin de que se eliminasen entre sí, pero esta política chocaba con los intereses de los estancieros trasandinos que temían un levantamiento general mapuche y huilliche. En efecto, el apoyo español a los grupos pehuenche que vigilaban los pasos cordilleranos evitando el contrabando de ganado estaba fracturado por los intereses encontrados de las jurisdicciones chilena y cuyana. Esta separación se volvió más evidente a partir de la creación del Virreinato del Río de la Plata, por la cual la región de Cuyo dejó de pertenecer al Reino de Chile y volcó sus producciones agrícolas hacia Buenos Aires y el mercado atlántico. Por lo tanto, estaba en el interés de las autoridades militares y hacendados de Cuyo la protección de los pehuenche y el fomento de sus expediciones punitivas sobre los huilliche-ranqueles. Los chilenos, en virtud de los beneficios comerciales que obtenían del contrabando de ganado, se mantenían en una posición expectante y cooptaron a algunos caciques pehuenche con el fin de retacear el apoyo a los planes de los cuyanos. A estos factores se sumaba el hecho de la propia estructuración segmentaria de los linajes pehuenche y huilliche-ranqueles que complejizaba la progresión de las alianzas. Finalmente, una serie de parlamentos interétnicos hacia fines del siglo XVIII y XIX, logró pacificar las tribus pehuenche y huilliche-ranqueles y de esta forma se garantizó la seguridad del tránsito de las mercancías cuyanas al mercado y puerto de Buenos Aires (Bechis Rosso op.cit.: 115-118, Hux 1991: 7-21; León Solís op.cit.: 89 y ss.).

Importa destacar que estas guerras mostraron hasta qué punto el proceso de desplazamiento de “tribus” por la pampa se interconectaba con factores políticos y económicos de la situación de frontera. Por un lado, la constitución de intereses comunes entre los huilliche-ranqueles y los españoles chilenos de la frontera. Por el otro, la conservación del eje pehuenche-cuyanos, aún a expensas de la amenaza que significaba para muchos contrabandistas españoles de Valdivia y Concepción. Vemos entonces que esta guerra intertribal, fomentada por los intereses cuyanos y morigerada por los chilenos, entremezclaba niveles de racionalidad “tribal” con niveles de racionalidad correspondientes a unidades sociales más amplias. Subsidiariamente, se situaría en los tiempos de esta guerra, un punto de consolidación en la etnogénesis ranquel. En tanto producto y agente de la araucanización, se tienen noticias de su presencia en la zona fronteriza cuyana hacia inicios del siglo XVIII. Dicha presencia - un elástico agrupamiento definido por alianzas y parentescos entre linajes de origen huilliche, pehuenche y, según algunos autores, también génaken- se localizaba hacia el siglo XIX en parajes de la pampa seca y el caldenar como Leubucó y Poitagiue entre otros.

Hacia fines del siglo la geopolítica española en el Virreinato estaba enfrentada a los intereses de Portugal e Inglaterra, con los que se sostenía una guerra casi constante. Por esta razón, los virreyes oscilaron entre planes de expansión y poblamiento de la frontera e intentos de consolidar un *statu quo* que alejara el peligro de que mapuches e indios pampas se aliasen a sus enemigos europeos. En 1781 quedó reconstruida la línea de fuertes-pueblos que vigilaban el avance de las estancias hacia el interior pampeano. Tres años más tarde, el Virrey Loreto firmó un tratado de paz con todos los indígenas de la cordillera, de la pampa y del norte patagónico, los pehuenche y aún los ranqueles-huilliche. La paz reestableció como frontera el río Salado, permitió a los indios comerciar sus pieles y tejidos en la plaza de Buenos Aires y a los españoles penetrar paulatinamente en sus dominios. El grado de compromiso y hegemonía alcanzado fue testificado por la actitud de caciques pampas y mapuche que, en momentos de los ataques ingleses a Buenos Aires (1806-1807), no sólo no hostigaron las estancias, sino que también ofrecieron su ayuda militar al cabildo. En esta época los ranqueles, otrora expulsados durante la “guerra pehuenche” de la pampa, retornaron a ella con Carripilún con quien los españoles negociaron la protección del camino de los vinos de Cuyo a Buenos Aires y a quien nombraron “cacique gobernador y principal caudillo de la Nación Ranquelche, amigo de nuestros amigos, enemigo de nuestros enemigos”.

Mientras tanto en Chile, el parlamento de Negrete en 1793 estipulaba medidas homólogas para las relaciones fronterizas con los mapuche y pehuenche. Esta política de la Corona, acompañada de ingentes cantidades de víveres y ganado para “comprar la paz”, predominó hasta el fin del siglo XVIII y principios del XIX.

2.5. Resumen

Se pueden ahora esquematizar los rasgos generales de los patrones de interdependencia y hegemonía durante el período colonial. Fracasada relativamente la organización de la colonización de los territorios y poblaciones indígenas mapuche y pampa bajo la forma clásica de encomiendas y reducciones, se generaron las situaciones de frontera indígena en Araucanía y en el Río de la Plata. Este proceso no fue simultáneo, precediendo la estructuración del espacio fronterizo de Araucanía a la organización de la frontera bonaerense. El fin de la guerra de Arauco, a cuyo calor surgieron primero, las encomiendas y después, las haciendas y la esclavitud, como formas de inmovilizar la mano de obra requerida por los ciclos productivos mineros y agrícolas, dio paso a cierta consolidación hegemónica, que sancionaba formal e informalmente territorialidades indígenas, tráficos comerciales, organizaciones mediadoras y mestizaje interétnicos. En este marco se iniciaron las crecientes expediciones y migraciones mapuche a la pampa que, a la larga, se enfrentarían con el avance de la estancia colonial bonaerense sobre los ganados y los espacios otrora “libres”. En los núcleos urbanos de la pampa, las encomiendas de indios no habían funcionado en los primeros tiempos de la colonia siendo sustituidas por actividades de subsistencia como las vaquerías. Éstas se dinamizaron con la integración a los mercados esclavistas del Brasil y Cuba que, a su vez, impulsaban una paulatina apropiación de la tierra bajo la forma de “suerte de estancias”. El nuevo régimen económico-jurídico, al aumentar la competencia por los recursos, puso en peligro la complementación comercial y social que existía entre pampas y poblaciones de fronteras lo que, sumado a la presencia araucana, activó fricciones interétnicas. Se produce por lo tanto la transición de una frontera abierta de ganados y tierras a una frontera bélica indígena, concretada en un anillo de estancias y fortines. Por un tiempo las fronteras de Araucanía y de la Pampa-norpatagonia se reprodujeron mediante una integración jerárquica que tendía a favorecer a las plazas chilenas con el circuito comercial de ganados. Esta situación comenzó a mudar al crearse el Virreinato del Río de la Plata hacia fines del

siglo XVIII. La promoción de intereses económico-políticos vinculados a la producción y exportación de tasajo (charqui) tendió a establecer un formato hegemónico que tomara en cuenta los intereses de los pampas, mapuche y pehuenche que controlaban el recurso estratégico de la sal y eran potenciales aliados de una eventual invasión extranjera al Virreinato. Así se materializó la *pax colonial* finisecular que englobó tanto las regiones de Araucanía como a las de Pampa-norpatagonia. En el plano ideológico de la colonia, destacan discursos que tienden a no reconocer, como en otras regiones del Imperio, la juricidad de la república de indios. Esto explica, por una parte, los discursos de etiquetamiento bélico y esclavista que incidían sobre los mapuche durante la guerra de Arauco. Sin embargo, al establecerse la frontera, toman impulso discursos viejos y nuevos de apropiación hegemónica de los araucanos -como el famoso mito de la “raza guerrera”- sin los cuales no se entiende la concesión de la autonomía territorial. En la zona del Plata la falta de consolidación de la república de indios es sustituida por formaciones discursivas que “desertificaban” y “vacían” de presencia indígena la pampa, generando el indeleble marco de comprensión de la guerra contra los mapuche como un rechazo a los “invasores” que habían dislocado en el Río de la Plata la supuesta armonía entre los “pocos” pampas y los hispanos. Como se verá más adelante, la consecución de la *pax colonial* en la pampa bonaerense no dio origen a discursos integrativos análogos a los de Araucanía. Globalmente los patrones de interdependencia étnica colonial están condicionados por un incremento no teleológico de la estatalización. El vector formalmente separacionista (república de indios/ república de españoles) de las políticas de los Habsburgo acabó desembocando en un articulación desigual de fronteras. Esta duplicidad se acentuó con los programas del intervencionismo de los Borbones bajo los cuales la tribalización fue explícitamente buscada. De esta manera el tratamiento de la diferencia étnica pasaría de la esfera táctico-particularista de las relaciones de los indígenas con los encomenderos, hacendados y traficantes a la esfera de una estrategia estatal general. Este desplazamiento contribuyó a que en esta época se consolidaran militar, comercial y discursivamente Araucanía y la pampa como fronteras.

Capítulo 3

Emergencia de un patrón estatal-provincial de fronterización (1815-1825)

Las características del proceso de consolidación de las nuevas sociedades durante la era republicana tuvieron un impacto decisivo en las relaciones entre indígenas y criollos provocando, a partir de 1815, la apertura de un largo conflicto. La independencia de las colonias hispanoamericanas enfrentó la desarticulación del espacio político y económico del estado virreinal borbónico fuertemente apoyado en el regionalismo. Los movimientos revolucionarios tuvieron dificultades en fundar una “patria grande” que reorganizara la soberanía de los pueblos conservando los límites jurisdiccionales coloniales. Parte de la razón residía en el propio formato de legitimación del estado nación republicano democrático en el que no se resolvía la ambivalencia entre la apelación a la herencia del patrimonio territorial del monarca y el principio de autodeterminación de los pueblos (Escolar 1993a: 3; 1993b: 18).¹⁹ Al mismo tiempo, esta ambivalencia fue el motor que activó los procesos estatales de territorialización de la nación y de nacionalización del territorio, estableciendo discursos nacionalistas e irredentistas entre las élites revolucionarias y clases dominantes que las llevarían a emprender y justificar las guerras continentales de independencia, primero, y la conquista de los *hinterlands* y la expansión hacia los territorios indios, más tarde.

En el caso de la Provincias Unidas, el efecto de las estrategias bélicas de integración estatal fue más bien negativo y antes que la búsqueda consecución de un territorio estatal-nacional se impuso una provincialización de las antiguas jurisdicciones coloniales del Virreinato tenuemente integradas por una “idea” de patria común que se reforzaba, paradójicamente, en cada intento fracasado de constituir legalmente un estado nacional (recién se lograría en 1853). Durante este proceso de redefinición de diferenciaciones territoriales como provincias, regiones y fronteras (e incluso un nuevo estado, el de la Banda Oriental vuelta República Oriental), como así también de reconstrucción de caracteres particulares (provinciales, regionales, étnicos), la provincialización se nos aparece como un mecanismo homólogo al de la etnización, en la medida en que va generando tipos de otredades más cercanas pero igualmente

¹⁹ El estado absolutista funda la soberanía territorial, como ya se señaló, en el fomento de identificaciones plurales que remiten jerárquicamente al monarca independientemente de su contigüidad espacial.

internas al modelo del sí mismo estatal-nacional que la ciudad de Buenos Aires pretendía encarnar. No es casual el desplazamiento virtual entre el surgimiento de la noción de “Interior” (que expresa la posición de las provincias frente a Buenos Aires) y de frontera interna (que ilustra la anomalía de una frontera indígena en el “Interior”). En Chile, la guerra de independencia, la “guerra a muerte” y luego la guerra civil entre liberales y conservadores creó situaciones similares pero se logró cierta homogeneidad de intereses ya en la década del treinta.

El movimiento independentista afectó radicalmente la política respecto de los indios en la pampa y en Araucanía. En los primeros años hubo un período de transición entre los patrones de interdependencia de los últimos tiempos del estado colonial borbónico y las nuevas relaciones hegemónicas que surgían. Tanto en Chile como en las Provincias Unidas, la hegemonía colonial comenzó a transformarse a través de la reorientación de ciertos vínculos interétnicos entre blancos e indios que implicaban complementación económica *de facto*, permisos de tráfico comercial, reconocimiento recíproco de territorialidades, etc. Los conflictos entre criollos e hispanos pusieron signos de interrogación sobre la continuidad en el estilo de estos vínculos, generando nuevas estrategias políticas por parte de cada sección para adecuarse lo mejor posible a la coyuntura, pero el aumento de la competencia por los recursos entre indígenas y criollos, como así también al interior de ambos grupos, encendería finalmente la beligerancia interétnica hacia mediados de la década de 1810.

3.1. Fisiócratas, estancieros e indígenas en la pampa: del indio colono al indio invasor

En las nacientes Provincias Unidas, los imperativos geopolíticos coloniales que habían guiado la consecución de la endeble paz con los indígenas, y por la cual quedaban respetadas *de facto* sus esferas territoriales, se esfuman con las guerras y la nueva política económica librecambista. La incorporación de los saladeros, primeras “factorías de ganado” en las que se producía industrialmente tasajo, sebo y cueros, revolucionó el ciclo económico, articulándolo estrechamente el Plata a los mercados exteriores. Dada la relativa escasez de mano de obra, la reproducción de la tasa de ganancia dependía de una amplia disponibilidad de tierras y ello llevaba a reinaugurar con más ímpetu los proyectos de expansión territorial y de control de la población rural e indígena por parte de los estancieros. El libre comercio fortalecía progresivamente los

intereses ganaderos en el contexto de un gobierno estatal que, si bien los fomentaba, defendía el papel del estado en la determinación de las producciones exportables. Ahora bien, estas pretensiones estaban atravesadas por el esfuerzo de guerra contra los españoles, en cuyo marco pueden entenderse la producción táctica, aunque de grandísimas consecuencias ideológicas, de una legislación emancipatoria de la categoría “indio”. Así surgieron en el Río de la Plata dos programas políticos diferentes para la organización social de las relaciones entre núcleo y frontera y, por ende, respecto de los indios que habitaban la pampa.

El primer programa era gubernamental y respondía a una inspiración fisiocrática que tenía por objetivo desestructurar las bases patrimonialistas del estado colonial. Buscaba ampliar el control sobre los procesos de producción y comercialización de ganado y otras mercancías, así como sobre las condiciones de reproducción de la mano de obra. Contemplaba entonces la promoción de pequeñas explotaciones agrícolas que pondrían freno a la expansión latifundista. Respecto del territorio indio se preveía avanzar la frontera más allá del río Salado, de forma que el estado –y no los estancieros– pudiese disponer de un *pool* de tierras públicas vendibles o hipotecables para financiar las guerras de independencia (esta idea se implementó durante el gobierno de Rivadavia como ley de enfiteusis). Ahora bien, este paso sería dado de una forma consensuada y tratando de convencer a los indígenas de las bondades de la sedentarización y del cultivo. Esta política se intentó llevar adelante en las primeras expediciones del coronel García a las Salinas Grandes realizadas en 1810, en las que se discutió con los jefes indígenas su posible actuación como barrera contra los gauchos “vagos” y la fundación, en sus tierras, de ciudades que concentraran el comercio regional. Los indígenas que acudieron a estos parlamentos eran ranqueles, que en general rechazaban los acuerdos, indios amigos pampas y huilliche que controlaban, por intermedio de parentesco y alianzas, territorios que comunicaban del Atlántico al Pacífico. La estrategia indígena de negociación de los permisos para la sal buscaba un aliado poderoso para hacer perdurar el modelo de relación fronteriza que se había venido desarrollando, hasta entonces, bajo los auspicios del Rey. Los proyectos del gobierno, por su parte, pretendían la integración de los indios como ciudadanos propietarios en el marco jurídico-formal que se estaba gestando en las relaciones civiles en una coyuntura de guerra.

Ahora bien, hay que advertir que las proclamas de ciudadanía llegaban al espacio interétnico pampeano como un efecto secundario, pues los indígenas “pampa-araucanos” no se habían ligado al dominio colonial como aquellos indígenas que

habitaban las zonas de guerra independentista en el Litoral y el corredor entre Buenos Aires y el Alto Perú. Unos y otros, no eran sino otros que los “indios de frontera” y los “indios de razón” de la colonia. Eran sobre todo a esta última categoría de indígenas a los que estaban dirigidos los decretos y declaraciones de la Junta Revolucionaria respecto de la igualdad jurídica y abolición de las castas coloniales. Esto legitimaba, prácticamente, el reclutamiento indígena por parte de las armas patriotas como ejercicio de un “derecho” a la igualdad en pos de la lucha por la libertad, el “derecho” a elegir y enviar diputados de los pueblos indios y reducciones a los congresos constituyentes (“los de acreditada probidad y mejores luces” según el juicio prudente del mediador criollo, según recomienda la orden de Castelli de 1811) y la supresión del tributo indígena, “signo de la Conquista”, que obviamente no pesaba sobre los otrora “indios de guerra” sino sobre los pueblos y reducciones de indios (cfr. Martínez Sarasola op.cit.: 155-159).

Entre 1811 y 1815 la alianza gubernamental con los huilliche y los indios pampas fue sembrada de amenazas por las incertezas entre la independencia y la autonomía con respecto a España, la delicada situación política entre Buenos Aires y las ciudades mediterráneas y del Litoral y las disputas entre centralismo y federalismo gubernativo. Pero el embate definitivo al igualitarismo liberal e ilustrado, aplicado, insistimos, a “indios de frontera”, provino de los estancieros. Después de la caída del Directorio en 1815 y la devastación de la economía pastoril del Litoral y de la Banda Oriental por las guerras, los conservadores porteños (saladeristas y exportadores) tomaron el poder agitando la bandera de las autonomías provinciales y diseñaron un plan de expansión territorial de Buenos Aires.²⁰ Mediante este segundo programa que sancionaba el fracaso de la opción agriculturalista, colonizadora y universalista (y también la de construcción de un territorio nacional) los indios comenzaron a transformarse en poblaciones invasoras de un territorio que se proyectaba poblado de estancias y que, a los ojos de la élite criolla, no les pertenecía a pesar de la considerable jurisprudencia de tratados interétnicos celebrados con los Borbones y los propios patriotas en los primeros años de independencia (Halperín Donghi 1963: 58-9; Lynch 1985: 615).

²⁰ Existía un agudo clivaje entre los saladeristas integrados al mercado exterior y los productores de carne para el mercado de consumo. Uno de éstos -Ramos Mejía- tenía una estancia en tierra indígena donde estaban conchavados “indios pampas del sur” bajo una especie de organización paternalista mesiánica. Por sus alianzas interétnicas, este dominio constituiría una importante barrera a la expansión de los saladeros.

3.2. Indios “patriotas” y “realistas” ante las guerras de independencia en Chile

El período llamado de la “patria vieja” chilena (1810-1813) se caracterizó por la presencia de agudas fracturas en las filas de los patriotas, con varias juntas asumiendo localmente la soberanía en nombre de Fernando VII. Este hecho llevó a que distintos grupos revolucionarios cooptaran diferentes secciones mapuche para su política faccional. Durante este lapso, la antigua organización burocrática que administraba las relaciones fronterizas en Araucanía fue dislocada debido a las necesidades financieras de los nuevos gobiernos. En 1813, al arribar la expedición española reconquistadora, las solidaridades indígenas se realinearon básicamente en dos bandos: “patriotas” y “realistas”. La causa del Rey concitó mayores lealtades debido a la propaganda que los ex-agentes de la administración fronteriza (comisarios de naciones, capitanes de amigos, lenguaraces) desplegaron entre los linajes mapuche. Con esta ayuda los españoles consiguieron dominar el levantamiento patriota y la burocracia de frontera fue reestablecida hasta 1818, cuando el ejército de la Corona es vencido por San Martín y O’Higgins. No obstante, grupos dispersos de las tropas reales se retiraron al interior de la Araucanía y a la isla de Chiloé desde donde abrieron un ciclo de hostilidades contra los patriotas que duraría hasta 1824. Esta llamada “guerra a muerte” (guerra total, sin prisioneros) influyó directamente en la frontera bonaerense al generar el desplazamiento hacia la pampa de los boroganos, sectores mapuche aliados a la guerrilla española.

3.3. Efectos de la “guerra a muerte” en las fronteras de las Provincias Unidas: alianzas políticas interétnicas en el marco de la provincialización territorial

Los boroganos “realistas” llegaban a las fronteras del Río de la Plata prolongando el ya secular proceso de circulación a ambos lados de la Cordillera. Se aliaron a disidentes chilenos del bando “patriota, representado por los hermanos Carrera,²¹ a algunas secciones ranqueles y pehuenche y a las montoneras gauchas de los

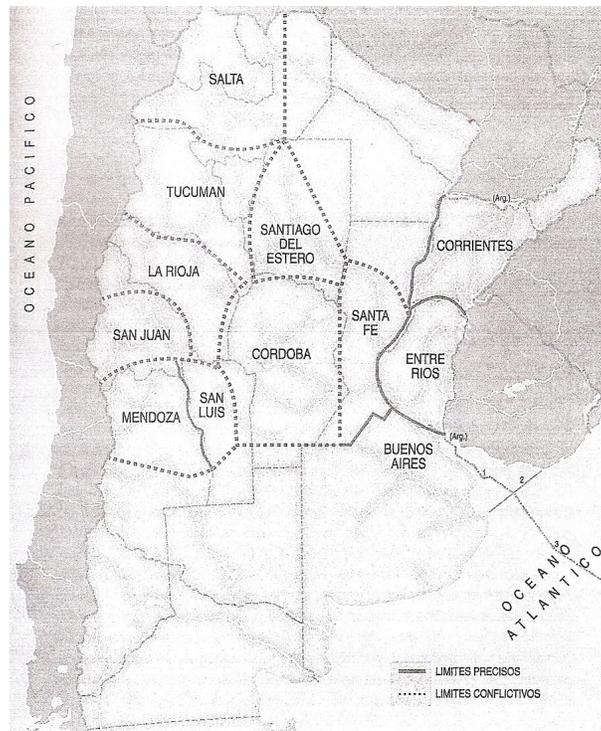
²¹ José Miguel Carrera fue uno de los líderes de la guerra de independencia chilena, hoy considerado “Padre de la Patria Vieja”. En 1812 fue el primer presidente del Chile republicano. Tras ser vencido por los españoles en Rancagua, escapó a la Argentina. Vicisitudes mediante, él y sus hermanos conspiraron con desigual fortuna desde Montevideo (incluso con apoyo de los ocupantes portugueses) contra el

caudillos del Litoral. Este conglomerado, que muestra a las claras la labilidad política de las identidades étnicas, se reunía en torno a un objetivo político fundamental: destruir el dominio de Buenos Aires en el que se representaba el intento de reconstruir un orden político bajo su dirección exclusiva. Hacia 1819 con el empate entre la naciente burguesía ganadera de Buenos Aires, que imponía un intercambio desigual a las otras áreas del ex Virreinato que se habían levantado contra los españoles, y los caudillos “federales” de estas áreas (Artigas, Ramírez, López, Bustos, etc.), se inició un movimiento territorial centrífugo que llevó a la provincialización de los *hinterlands* de las ciudades más importantes del Interior y del Litoral. El tratado que siguió a la batalla de Cepeda (1820) contra el gobierno “unitario” de Buenos Aires, consagró, a más de un llamado al congreso constituyente, límites y esferas económicas-políticas provinciales. Pero las alianzas contra Buenos Aires continuaron en acciones en las que no participaban los caudillos federales pero sí los patriotas chilenos como Carrera y, sobre todo, los indígenas. Los grandes malones a los pueblos bonaerenses de Luján, Navarro y Salto demuestran que boroganos, ranqueles y pehuenche no eran títeres de los criollos y tenían sus propios objetivos autónomos. Este era, quizá, el precio que Carrera debía pagar para volver con su pequeño ejército a “liberar” Chile de los dirigentes que habían combatido junto a San Martín contra los españoles. Pero su proyecto fracasó al ser atrapado y ejecutado en 1821 en Mendoza tras una serie de encuentros militares durante el camino.

Durante estos sucesos el gobierno de Buenos Aires buscó pactar con los indígenas para restituir cierta seguridad en la frontera ganadera. Invocando el hecho de “componer una bella porción del todo nacional”, se obtuvo el compromiso de algunos ranqueles al mando de Lienán de no unirse a los “indios chilenos” que engrosaban el ejército de Carreras. Paralelamente se celebró otro tratado con los “indios pampas del sur” de las cercanías del río Salado mediante el cual se acordó el avance y posterior fijación definitiva de la frontera. El tenor de este tratado, sin embargo, no conformó a los saladeristas que buscaban orden en la campaña rural sin querer pagar el alto precio del reconocimiento de territorios indígenas, cuando justamente su reducción era lo que se buscaba. Pero, como bien marca Bechis Rosso, no se puede entender la política de expansión territorial que se avecinaba sin no se nota que a la celebración y posterior

gobierno de Buenos Aires. El proyecto de Carrera era constituir una “Federación del Sur” (en espejo a los Estados Unidos), por lo que veía con recelo el poder unitarista de Buenos Aires y su expansión continental. De ahí su oposición contra la “tiranía” establecida por O’Higgins y San Martín en Chile y los fuertes apoyos recibidos por el gobierno de los Estados Unidos.

rompimiento de tratados interétnicos, le corresponden los tratados con los caudillos para reconocer sus territorios que devendrán así provincias, pacificando temporalmente uno de los frentes de conflicto, tal como se ejemplifica en el pacto con López, caudillo de Santa Fe. En suma, el reconocimiento interprovincial sería una condición importante de la primera expansión fronteriza republicana sobre territorio indígena en la pampa, liderada por los estancieros (ver mapa 3).



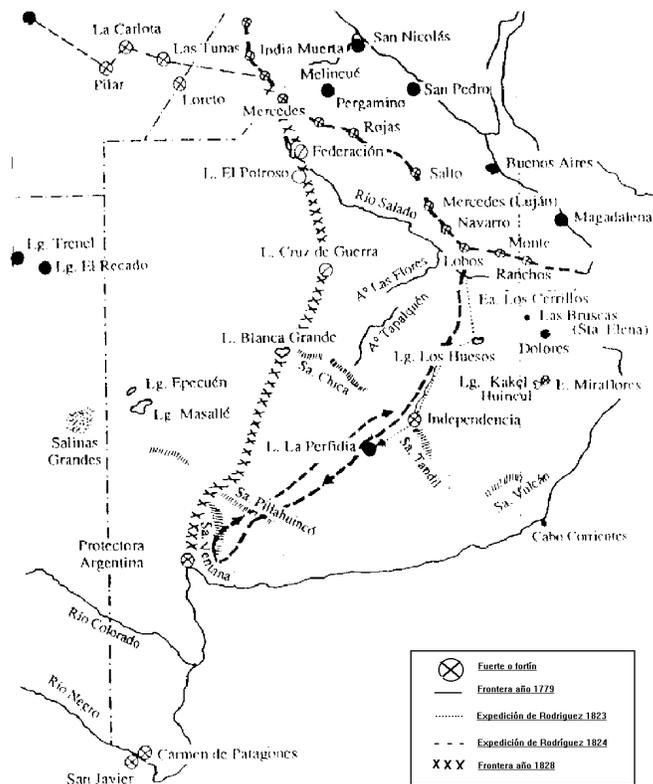
Mapa 3. Límites interprovinciales hacia 1820

3.4. Expansión fronteriza de la provincia de Buenos Aires: campañas de Martín Rodríguez

En 1820 el gobernador Rodríguez, aprovechando la coartada de los ataques de boroganos y ranqueles a los pueblos de campaña (con el contingente de Carrera), comandó una campaña no contra ellos sino contra los indios pampas ya pacificados que habitaban las extensiones al sur de las últimas estancias. Con este movimiento no sólo se desplazó a importantes contingentes indios sino que también logró desestructurarse aquella alianza entre estancieros como Ramos Mejía que producían para el mercado interno. Las consecuencias inmediatas de este suceso acarrearón represalias a

poblaciones criollas del sur por parte de los indígenas. La segunda expedición de Rodríguez en 1823 fue movida por la necesidad ampliar las tierras fiscales llevando la idea de un exterminio de los indios díscolos como los ranqueles del norte y los pampas del sur. Los resultados fueron exitosos ya que muchas tolderías ranqueles fueron arrasadas y se fundó Tandil en el valle más fértil de la pampa húmeda. Hacia 1823 esta política de agresión que nacía en función de la estatalización del territorio provincial, había enfrentado todas las tribus de la pampa al gobierno de Buenos Aires (ver mapa 4).

El fenómeno de provincialización originó disidencias respecto de las modalidades de unificación territorial, social y política, como así también respecto de la construcción de unidad cultural. Por un lado, estaban las posiciones que promovían proyectos de reforma fundiaria e inmigración para generar condiciones de un mercado de consumo de las importaciones inglesas. Pero por otro lado existían fuertes presiones en favor de la latifundización, necesaria para abaratar los costos de producción pecuaria para el mercado externo. Esto significaba proseguir con las políticas de inmovilización de la mano de obra, los fuertes controles penales en el mundo rural y un discurso nacionalista provincial. El frágil compromiso entre una y otra modalidad representadas, respectivamente, por los intereses de los mercaderes ingleses y los saladeristas bonaerenses se fue resolviendo en favor de la hegemonía de éstos últimos quienes, beneficiados por una política fundiaria que les permitió acaparar grandes trechos de tierra, y apoyados por milicias de gauchos conchavados en sus estancias, terminarían construyendo un territorio provincial de cuño patrimonialista.



Mapa 4. Movimiento de la frontera en Buenos Aires, 1810-1828

3.5. Categorías de etnización en tiempos de guerra: la sombra del exterminio

Dos órdenes discursivos dominaban entonces en la política bonaerense hacia los indios. Discursos estatal-gubernamentales que reclamaban la identificación con el nuevo orden político-social de la nación que surgía (en la medida que pivoteaba sobre la provincia) y discursos paternalistas, que subsidiaban a veces una idea de provincialización, desarrollados por estancieros en el marco de sus relaciones personalizadas con los indios. Este doble registro testimonia el comienzo de las estrategias republicanas de etnización que reproducen la tensión entre categorizaciones inclusionistas y exclusionistas. Desde esta óptica puede interpretarse las clasificaciones (y calificaciones) referidas a indígenas y criollos en tiempos de guerra.

Las interpelaciones a la “ciudadanía” que abundaban durante los primeros años independientes se rarifican y trocan, tal como se ve en los parlamentos interétnicos

celebrados en los años veinte, en la gran frecuencia de términos como “indios chilenos”, “indios de afuera” y “extranjeros” que establecen distinciones tanto con los “indios amigos” como con las poblaciones criollas. El hecho de que lo civil ahora excluyera a los indios (demostrando quizá el carácter excepcional del discurso de la Primera Junta) creaba, no obstante la distinción “unitarios” y “federales” dentro de ese campo simbólico. Pero la “guerra civil” entre “nosotros” tenía sus bordes ambiguos que conectaban con los “otros étnicos”. Así, los indígenas podían volverse, en virtud de sus alianzas tácticas con los caudillos federales de la guerra civil, “montoneros”²²: tal el caso de los ranqueles. O, en el marco de la “guerra a muerte” en Chile –una guerra sin cuartel, con un “nosotros” fragilísimo- estructurarse las identidades de “indios patriotas” e “indios realistas”. Pero los “indios realistas” de Chile, en la pampa a veces se tornaban en “montoneros” o “chilenos”, como es el caso de los boroganos. Aquellos indígenas, como las “tribus de indios del Sud” (o pampas), que no sólo habían sido interpelados como potenciales “ciudadanos” en 1811 sino también como “amigos” por estancieros y funcionarios, se transformaban, ante la expedición punitiva desatada por Rodríguez y continuada por Rauch, en “infieles”, “salvajes”, “invasores” y “enemigos”.

Estas etiquetas étnico-faccionales funcionaban, en general, en el discurso oficial y oficioso de los blancos pero no necesariamente encontraban eco en las lógicas de nominación y auto-nominación de los indígenas. En efecto, los etnónimos eran múltiples, operando criterios territoriales, de linaje y tribales según los contextos.²³

En Chile se implementó otra política hacia los indios, condicionada en gran medida por la experiencia colonial en la Araucanía. A la caída del gobierno de O’Higgins, los liberales y los federales constituyeron una nueva alianza que aisló a los “realistas”. En 1823 se retiraron de la lucha los contingentes mapuche más importantes, aunque muchos, como los boroganos, otros siguieron en conflicto por una década más en el territorio de las Provincias Unidas. Entre 1823 y 1825 se hicieron planes

²² El apelativo “montoneros” refiere a la “montonera”, el tipo de táctica de cargas de caballería “en montón” o “amontonados” que empleaban las huestes de gauchos e indios en su lucha contra los ejércitos de formación europea. Se aplica aquí lo dicho respecto al malón en cuanto a la diferencia entre guerra civilizada y guerra bárbara.

²³ Los términos de identidad influían y eran influidos por el movimiento itinerante que propiciaba la elaboración de dominios territoriales inestables, cuyo tránsito por extraños debía ser adecuadamente negociado y (Nacuzzi 1991). Los grupos de descendencia en la pampa “araucanizada” eran linajes patrilineales con una fuerte tendencia de casamiento intertribal lo cual abría el juego a parentelas cognáticas. Por lo general aquellos individuos o grupos que podían demostrar pertenencias múltiples a partir del interjuego de estos criterios de territorialidad y descendencia, oficiaban como mediadores y catalizadores de las alianzas intertribales, pero también entre indígenas y criollos (cfr. Bechis Rosso op.cit.: 93 y 328).

gubernamentales para repoblar y extender al sur la frontera de Araucanía en acuerdo con los mapuche pero ninguno de ellos se llevó a cabo. Con el fin de la “guerra a muerte” la sociedad chilena reconvirtió, por primera vez en el marco republicano, las idealizaciones coloniales de los araucanos y pehuenche incorporándolas como legado esencial en la imaginación de una posible nación chilena.

Si en el Río de la Plata el territorio a espaldas de las provincias meridionales constituía, en mayor medida que sus pobladores, el objeto de una política de apropiación, en Chile, al contrario, era la población y no el territorio el objetivo predominante de integración simbólica. La experiencia chilena de una frontera indígena densamente poblada siempre valorizó el control territorial en función del control poblacional. En el Río de la Plata, el territorio, “vacío”, “desierto”, “inmenso” reclamaba su “ocupación”, al principio, como medio para el control de los indígenas, pero, poco a poco, con el avance de la economía ganadera, se volvió un fin a cuya consecución, cualquier medio, incluso el del exterminio poblacional de los nativos, estaría disponible.

La experiencia de todo lo hecho nos enseña el medio de manejarse con estos hombres; ella nos guía al convencimiento que la guerra con ellos debe llevarse hasta el exterminio. Hemos oído muchas veces a genios más filantrópicos la susceptibilidad de su civilización e industria, y lo fácil de su seducción a la amistad [se refiere a las tratativas diplomáticas de García]. Era menestar haber estado en contacto con sus costumbres, ver sus necesidades, su carácter y los progresos de que su genio es susceptible para convencernos de que aquello es imposible [...] Veríamos también con dolor que los pueblos civilizados no podrán jamás sacar provecho de ellos ni por la cultura, ni por ninguna razón favorable a la prosperidad. En la guerra se presenta el único, bajo el principio de deshechar toda urbanidad y considerarlos como a enemigos que es preciso destruir y exterminar” (cit. in Martínez Saraola op.cit.: 193).

Así reza este fragmento del diario de la expedición del gobernador Martín Rodríguez, fuertemente dominado por el fracaso de un movimiento de simetrización del otro *al* yo que sólo puede imaginarse como exterminio, es decir, simetrizando el sí mismo consigo mismo sin el otro. Paradójicamente, cuando predominaran imaginarios igualitaristas (determinar al otro igualándolo al sí mismo) sobre los jerárquicos (determinar al otro subordinándolo al sí mismo) se haría más probable el exterminio y, a la inversa, como veremos en el caso del “negocio pacífico” de Rosas con los indios, la jerarquía no inhibirá expediciones y matanzas pero alejará las fantasías de “ocupación” total del otro.

3.6. Resumen

La emergencia de regímenes de soberanía republicanos en los núcleos centrales afectó la relativa pacificación de las relaciones interétnicas lograda en las últimas

décadas borbónicas. En el Río de la Plata se produjo un aceleramiento del cierre de la frontera en el marco de un crecimiento estatal ligado, primero, a planes agrarios y luego, al ciclo del saladero. Esto profundizaría el impacto de la araucanización inaugurando momentos de antagonismo y cooperación entre indígenas como así también entre indígenas y criollos. De esta forma, mediante tratados, expediciones punitivas, e invasiones y malones los ejércitos de Buenos Aires expandieron el espacio fronterizo hacia el sur. Significativamente, las víctimas predominantes de esta expropiación y matanza no fueron los coaligados ranqueles, pehuenche, boroganos ni los montoneros gauchos, sino los pequeños campesinos y los “indios pampas” del sur.

Mientras tanto, al oeste de la cordillera, la incerteza político-institucional del núcleo central durante la Patria Vieja y luego la “guerra a muerte”, reavivaron los conflictos interétnicos en Araucanía y en la Pampa-norpatagonia. Se suscitaron, entonces, diferentes alianzas entre mapuche y poblaciones mestizas fronterizas tanto con “patriotas” como con “realistas”, que permitieron, o bien asegurar las viejas divisorias territoriales y burocracias interétnicas, o bien intentos de imponer nuevas reglas. Durante esta fase se anunciaron, con diferencias para Chile y la región rioplatense, órdenes discursivos que instalaban el carácter ambiguo y paradójico del *locus* de los indígenas en los proyectos de estatalización provincial y/o nacional.

Capítulo 4

Etnización: tribalización y destribalización (1825-1850)

Quince años después de la Revolución de Mayo, las fronteras de Buenos Aires, Córdoba, San Luis y Mendoza estaban envueltas en un conflicto interétnico permanente. En Chile, por el contrario, con el fin de la “guerra a muerte” las principales secciones mapuche habían pactado la paz con las autoridades chilenas y la Araucanía comenzó un período de relativa calma favorecido por el hecho de que los ciclos productivos se centraban en el norte minero. De este modo, se expresa nuevamente la tendencia en la integración entre ambas fronteras, por la cual a cada período de paz en Araucanía le corresponden, *grosso modo*, ciclos bélicos en la Pampa-norpatagonia.

4.2. Tratados posbélicos: tribalización de los “indios pampas del sur” y reconocimiento de los ranqueles y boroganos

La extensión desde Chile al territorio argentino de la vencida guerrilla “realista” comandada por los hermanos Pincheiras, y devenida, a la sazón, en montonera anti-porteña, llevó al gobernador de Buenos Aires a desarrollar una política de tratados dando preferencia a la fortificación de la frontera antes que a su expansión.²⁴ Estas intenciones apuntaban a neutralizar la actividad bélica de las montoneras y sus aliados ranqueles y pehuenche, como su eventual alianza con los brasileños. Los porteños celebraron dos tratados importantes. Uno, con los indígenas que habitaban el sur de Buenos Aires y la patagonia norte: pampas, tehuelche del norte, boroganos y algunos ranqueles y, otro, con las tribus del oeste y del norte de la provincia: ranqueles y otros grupos boroganos. El tratado con los “indios del sur” -los más debilitados desde el

²⁴ Esta estrategia estaba determinada por la guerra entre las Provincias Unidas y el Imperio del Brasil por el control de la Banda Oriental. El conflicto se inserta, en última instancia, en el marco de la política librecambista británica dirigida a abrir mercados internacionales creando espacios jurisdiccionales bajo su tutela. Sin embargo, para los grupos que la promovieron tenía otros significados no necesariamente incompatibles. Estaba el sentimiento irredentista de los “patriotas” uruguayos que habían experimentado la invasión y posterior incorporación de esta región al Brasil. Y estaba también el interés renovado de los saladeristas bonaerenses en controlar las planicies ganaderas del Uruguay. En la política expansiva de este grupo la Banda Oriental y la frontera sur con los indígenas constituían partes de un mismo objetivo estratégico: asegurar el control de la mayor cantidad posible de tierras para reducir los costos de producción del tasajo y del cuero exportable. Por lo tanto, el ciclo de tratativas interétnicas abierto en esta época puede ser pensado tanto a partir de la necesidad de “cuidar las espaldas” de las Provincias Unidas, como de establecer un compás de espera para un salto expansivo hacia la Banda Oriental.

punto de vista económico y militar- los comprometía a establecerse en torno a los fuertes y a poner un dique a los ranqueles, a cambio de la devolución de las tierras que había conquistado Martín Rodríguez y de la extensión de permisos de libre comercio. En 1826 se negoció el tratado de Laguna del Guanaco con secciones ranqueles y boroganas que se mostraban reacios a respetar pactos debido a su alianza con las montoneras pincheirinas. El centro de las negociaciones fueron las definiciones de esferas territoriales, los permisos para comerciar, el rescate de cautivos pero no la sedentarización en torno a puestos militares. Estos tratados claramente diferencian entre los indígenas en virtud de los objetivos expansionistas de la burguesía ganadera hacia el sur. En este sentido, los “indios del sur” eran objeto de una política específica que los tribalizaba y territorializaba en mayor medida que a los indígenas situados en la pampa seca. Esto contribuyó a que los ranqueles, cuyos centros estaban lejos del interés ganadero, constituyesen el grupo indígena más refractario a la cooptación hasta entrada de década de 1860.

4.3. Nuevo ciclo de ataques a los indígenas, guerra civil entre unitarios y federales y alianzas interétnicas

Todos estos tratados habían sido guiados por los intereses ganaderos. Su vigencia, sin embargo, fue limitada. Al reunificarse formalmente el estado nacional bajo un régimen centralista al mando de Rivadavia, se impulsaba la institucionalización autoritaria de las relaciones civiles y se hacía nuevamente posible una estrategia bélica contra los Pincheiras y los indígenas. Esta política no contaba con el apoyo de los estancieros, no sólo por el desorden social que implicaba, sino también por el programa rural que pretendía segmentar la provincia de Buenos Aires y poner frenos a la latifundización. En última instancia, en su falta de apoyo al gobierno estaba la negativa a posibilitar la constitución de un mercado interno con competencia de mercancías inglesas. A pesar del hecho de necesitar la intermediación de los comerciantes ingleses locales para colocar sus productos en el exterior, esta falta de colaboración los alejaba de la política continental británica en la que se inspiraba el gobierno. Tal contradicción en el seno del grupo social más poderoso explica buena parte de la oscilación entre estrategias de tribalización y destribalización planeadas o llevadas a cabo por el gobierno. La tribalización y destribalización eran homólogas a la relación entre una política que integraba a los indios bajo un discurso paternalista y jerárquico en el marco

estanciero de mercados de trabajo y bienes cautivos, y una política que pretendía derribar trabas a la movilidad de capital, creando mercados libres sobre la base de acaparamientos de tierras, políticas de exterminio indígena (y de gauchos) y discursos inmigracionistas. El belicismo se manifestó entre 1826 y 1827 con las primeras campañas comandadas por el ex-oficial napoleónico Federico Rauch. Tenían éstas por objetivo disolver a los Pincheiras y al mismo tiempo trazar una nueva línea fronteriza para establecer centros agrícolas de inmigrantes. Por primera vez, en estas campañas contra ranqueles y boroganos, participaron grupos de “indios del sur” como aliados de las tropas del gobierno. Suele considerarse que el relativo éxito militar de las tropas del gobierno cimentó en el imaginario criollo el hito de que los indios habían dejado de ser los aliados naturales de un “desierto” que los hacía invencibles.

Las expediciones de Rauch habrían continuado durante 1828 si no hubiese sido por el fin de la guerra con el Brasil en la que, habiéndose obtenido una superioridad militar rioplatense, se negoció, con la intermediación británica, la secesión de la Banda Oriental. Esta negociación fue altamente impopular y la presión conjunta de las provincias, de los estancieros bonaerenses y de las clases bajas terminaron forzando la caída del gobierno centralista. La consecuencia más importante de estos sucesos fue que las provincias consagraron nuevamente sus autonomías y sus propias políticas económicas. Este estado de cosas era impulsado por grupos de estancieros bonaerenses que veían en la organización de una confederación laxa de provincias, que delegara el control de la aduana nacional y las relaciones exteriores en Buenos Aires, una solución hegemónica entre sus intereses de su clase y la retórica autonomista provincial. Pero este arreglo no se impuso sin oposición militar por parte de los unitarios. En efecto, luego del fusilamiento a manos de los unitarios del gobernador de Buenos Aires que representaba intereses federales no porteñistas, se abrió un conflicto aún más abarcativo que el de 1820. Los saladeristas bonaerenses tomaron rápidamente la bandera de los federales. Todas las provincias, inclusive la secesionada Banda Oriental, participaron como escenario de esta lucha que se transformó en un catalizador de lealtades opositivas y simbióticas.

En cuanto a los indios, poco a poco se iban transformando en una variable más de la política nacional en el Río de la Plata, desempeñando su papel al lado de unitarios y federales. En general, los “indios pampas del sur” apoyaron a los federales, movilizadas por Rosas. Los ranqueles, en cambio, albergaron en su seno grupos de unitarios vencidos, a partir de lo cual tendrían una participación central en la oposición

al nuevo régimen. Tales alineamientos se expresaban en categorías y lemas que ya venían del tiempo de la guerra civil de los años veinte. Los unitarios identificaban a los federales como “indios” y a los indios junto a los gauchos como montoneros. Por su parte, los federales lanzaban su grito de “¡mueran los salvajes unitarios!” sin importar la contradicción con el lema “indios, sí, extranjeros, no” que algunos otros federales sostenían.

4.4. La política de Rosas frente a los indios: tratados y expansión fronteriza

Durante el año bélico de 1829, el representante más conspicuo de los saladeristas, Juan Manuel de Rosas, llegó al gobierno de Buenos Aires. Como caudillo rural que era, se reconocía nominalmente en la senda de los caudillos federales de las provincias. Sin embargo, los intereses pragmáticos que le dictaban su política ganadera eran de hecho porteñistas, pues insistía en conservar el control de la aduana para Buenos Aires y en monopolizar el acceso a las rutas comerciales internacionales. De ahí, su fomento de una confederación bajo la hegemonía de Buenos Aires en lugar de una federación democrática de estados provinciales. El rosismo se constituye así como un híbrido de federalismo y porteñismo. Controlar a los caudillos provinciales y legitimarse a partir de ellos y la población rural, las clases bajas urbanas y los “indios del sur” eran facetas de una misma técnica política de ordenamiento social y público que ignoraba los formalismos jurídicos del estado liberal.

Respecto de los indios, el gobierno de Rosas ensayó, a lo largo de un cuarto de siglo, las tácticas combinadas de tratados y guerras privilegiando, en los momentos álgidos, la primera de ellas. En un principio, la guerra entre unitarios y federales impuso al gobierno de Rosas un tercer ciclo de tratados con los indios. Inmediatamente después de su ascenso, envió emisarios para aislar a los boroganos de la alianza con los Pincheiras, a cambio de importantes cantidades de ganado y de raciones. Con este paso, se reinauró, en el marco de un estado paternalista en formación, la política colonial de “compra de la paz”, es decir, la distribución táctica de víveres, ganado, bienes de prestigio y grados militares. Esta estrategia, en manos de Rosas, estuvo casi siempre orientada a construir “caciques” poderosos de “tribus” con las cuales aliarse.

Mientras tanto en Chile sobrevenían rápidos cambios políticos. Una revolución conservadora puso fuera de juego a los centralistas liberales y a los federales. Con

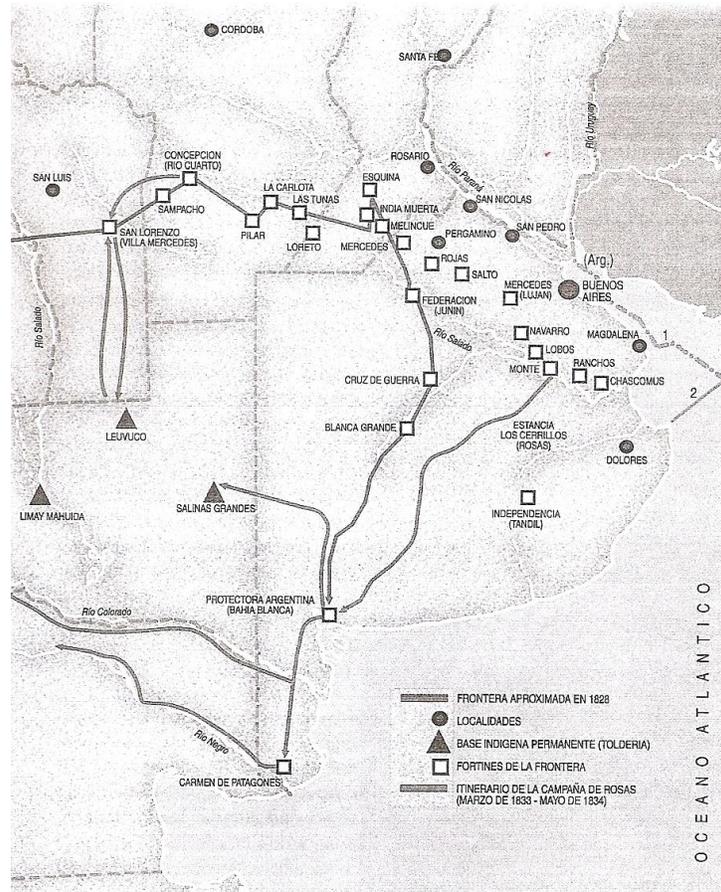
Diego Portales a la cabeza, la república del 30 pasó a fomentar los intereses agrícolas y mineros centrados en el Valle Central y en la zona norte del país. De esta manera, las tierras mapuche, aunque seguían siendo un importante punto de compra-venta de los ganados de la pampa, no estuvieron amenazadas por ninguna política organizada de expansión. La única cuestión ligada a los indios que preocupó a este gobierno fue la del bandidismo de los Pincheiras en las zonas pehuenche que limitaban con Cuyo. Para su sometimiento se destinaron expediciones que los persiguieron por territorio supuestamente argentino y, al cabo, los desmembraron en 1832.

Hasta 1833 la política de Rosas hacia los indios estuvo destinada a neutralizar su posible apoyo a los unitarios. Para tal fin se fomentó un fuerte reacomodamiento de territorios y alianzas. Secciones, subunidades étnicas y “tribus” aparecieron y desaparecieron por obra de migraciones, relocalizaciones forzadas en estancias o en fuertes y, por supuesto, matanzas. No se puede, como sí lo hace cierta etnohistoria, presuponer acríticamente de un “mapa étnico”, cuando era justamente su diseño lo que buscaban las estrategias de identificación y control de gentes y recursos, expresadas en los tratados y las expediciones militares-topográficas. En todo caso, habría que señalar dominios territoriales difusos y mutables, producto de la disponibilidad relativa de recursos y de la presión-descompresión que imponían los puestos militares y las rutas de comercio ganadero a Chile. Esta dispersión organizada puede ser esquematizada, hacia 1833, de la siguiente manera: los ranqueles en la pampa seca, los boroganos en la franja SO-NE que incluye las estratégicas Salinas Grandes, los pampas (tehuelche septentrionales) en el sur de la actual provincia de Buenos Aires y riberas bajas del río Colorado y Negro, los pehuenche del sur-huilliche en la actual provincia de Neuquén y sur de Mendoza.

Estas territorialidades eran el aspecto espacial de alianzas y rivalidades entre grupos indígenas y gobiernos provinciales y, luego de 1835, de la Confederación rosista como un todo. En efecto, los boroganos, que habían arribado hacia 1818 a las tierras de los ranqueles del norte, se estaban diferenciando de éstos hacia 1830. Enemistados con los “indios del sur” que los habían atacado junto con Rauch, también se oponían, como resabio de la “guerra a muerte”, a un contingente de mapuche llanistas -“patriotas”- que era protegido por el gobierno de Buenos Aires. Los boroganos pretendieron aliarse al gobierno de Rosas para hegemonizar al resto de las tribus de la Pampa-norpatagonia, pero Rosas no solamente no aceptó sino que los forzó a un acuerdo con sus enemigos pampas, a cambio de una compensación muy alta en ganados y raciones. Los ranqueles

fueron, hasta antes de la llegada de los boroganos, una agrupación indígena muy flexible. Como vimos, estaban integrados predominantemente por huilliche-pehuenche del sur que se reinstalaron en la pampa seca después del fin de la “guerra pehuenche”. Con posterioridad se diferenciaron en ranqueles del norte (ranqueles “propriadamente dichos”) y en otros subgrupos que se amalgamaron con los boroganos. Los recién llegados mapuche llanistas competían con los boroganos por controlar enlaces entre la pampa y la Araucanía, sin embargo su debilidad relativa los hacía depender mucho más del gobierno que los otros indígenas. Por último, los “indios del sur”, aquellos pampas que otrora habían sido acosados por la expansión meridional de los estancieros y por las embestidas de los mapuche, estaban constreñidos al estrecho margen de una alianza o amistad con el gobierno que ya por entonces los localizaba en los *hinterlands* de los puestos militares o en las estancias ganaderas como conchavados.

Las intenciones gubernamentales de entretejer un sistema de alianzas intertribales legitimadas estatalmente, se vieron desafiadas por el surgimiento de una confederación indígena muy amplia bajo el mando del cacique ranquel Yanquetruz. Este cacique comandaba sus propios guerreros entre los ranqueles y en tal tenor había pactado inicialmente con Rosas. Pero en 1832, aliado a grupos de unitarios refugiados en sus tolderías, nucleó a boroganos, ranqueles y tehuelche del norte contra la política rosista de tribalización. Fue entonces que el gobierno de Buenos Aires, junto a los caudillos de las provincias con frontera indígena, comenzó a planear su expedición para exterminar a los indios hostiles. Esta expedición se concretó en 1833 al mando del propio Rosas quien, a la sazón, ya no era gobernador debido a disidencias en el partido federal. Los resultados de la campaña lo pondrían de vuelta en el gobierno pero esta vez con poderes omnímodos (ver mapa 5).



Mapa 5. Expedición de Rosas, 1833

La campaña fue dirigida a tres blancos principales: los indios de Yanquetruz, los ranqueles y los tehuelche del norte. Los “indios del sur” y los boroganos marchaban con Rosas. El ejército, dividido en tres columnas, llegó hasta el río Colorado conquistando 22,600 millas cuadradas, muchas de las cuales serían rentadas, otras vendidas y también regaladas. Se aniquilaron más de 6,000 indios, incluyendo indios amigos, y muchos ranqueles prisioneros fueron esclavizados por los boroganos, quienes también quedaron con el control de las Salinas Grandes. Rosas dejó algunos puestos militares para controlar el territorio conquistado, pero pronto fueron desmantelados por falta de recursos con la consecuente pérdida de dominio. Tres consecuencias principales tuvo esta campaña. Produjo importantes cambios en los agrupamientos indígenas por medio de su exterminio o desarticulación, modificó tácticas de guerra contra los indios y amplió la conciencia territorial del estado nacional-provincial a través de rituales de apropiación nacionalista del espacio. Hacia 1834, sin embargo, empezaron a retornar a

las pampas los grupos que se habían refugiado en la cordillera. Con ellos iba un importante conjunto de huilliche-pehuenche del sur comandados por Calfucurá, más tarde conocidos como salineros.²⁵

4. 5. Calfucurá en Salinas Grandes: procesos de centralización política indígena

La llegada de Calfucurá a la frontera bonaerense marcó el inicio de un nuevo rumbo en las relaciones interétnicas. La emergencia de este poder constituye el ejemplo paradigmático del modo en que la araucanización está imbricada estructuralmente con la administración gubernamental del orden fronterizo. En 1834 Calfucurá ocupó las Salinas Grandes desplazando violentamente a los aliados boroganos de Rosas, sin que su gobierno interviniera decisivamente. En la implatación del dominio de Calfucurá sobre Salinas Grandes hay dos series de motivos. Por una parte, el propio linaje del cacique estaba movido por venganzas de sangre contra los boroganos y los llanistas, como así también por la necesidad de organizar una base de operaciones para controlar el camino de ganado hasta Valdivia. El gobierno, por su parte, creía conveniente desprenderse de los belicosos boroganos y fomentar el surgimiento de una entidad política que balancease la capacidad táctica de los ranqueles que iba creciendo bajo el influjo de los unitarios. En 1835 se celebró un pacto entre Calfucurá y Rosas en el que se establecía el pago esporádico de raciones y ganados al cacique quien, a su vez, se encargaría de redistribuirlos entre los linajes y grupos acólitos. En compensación, Calfucurá se comprometió a regular los ataques indígenas a las estancias ganaderas unitarias y a impedir la fuga de mano de obra o soldados gauchos hacia las tolderías. Con el compromiso de Rosas de no avanzar más la frontera, Calfucurá consiguió además el control de la ruta entre las salinas y Chile. Fueron estos sucesos los que aceleraron procesos de centralización del poder entre los indígenas.

La transición de una organización segmentaria a una jefatura es una hipótesis no exenta de debates. Aquí nos limitamos a establecer los dos argumentos principales. Por una parte, se habla de “señoríos ecuestres” o “cacicatos” que difieren de las anteriores “confederaciones” para la guerra, en función de los procesos de concentración de

²⁵ Los “salineros” o chediche -gente de la sal en mapudungun- constituían una confederación de huilliche-pehuenche, linajes boroganos y también ranqueles. Se situaban en torno a las Salinas Grandes, desde donde controlaban el SO de la actual pcia. de Buenos Aires, O. de La Pampa y las rutas y pasos montañosos hasta la Araucanía.

riqueza, de población y de semisedentarización, como así también de los procesos de diferenciación social y funcional que establecen jerarquías semipermanentes entre caciques, guerreros, plebeyos y ‘esclavos’. Estos procesos se reproducían mediante mecanismos económicos redistributivos de ganado, mujeres, objetos de plata y raciones, y de formas rituales como el *suttee*, el parlamento y la “divinidad” de los caciques. La comunidad política tendía, entonces, a nuclear diversos agrupamientos locales bajo el predominio de uno de ellos, que era al que pertenecía el cacique principal. Las causas de este desarrollo histórico han sido atribuidas al estado de beligerancia interétnica ocasionado por las migraciones y a la competencia por recursos ganaderos entre indígenas e hispanocriollos bajo una administración fronteriza (González 1979: 158; Mandrini 1984, 14-5; 1987: 326). La alternativa a este esquema, si bien reconoce algunos de los procesos de desenvolvimiento antedichos, culmina en un modelo de organización política atento a las dispersiones locales e históricas. En última instancia, el argumento sostiene que “el clásico nivel de organización social política de ‘cacicazgo’ no estaba presente dado que persistía una economía de base igualitaria. Los caciques no podían extraer tributo de ningún tipo, los esclavos sólo desempeñaban tareas domésticas y las decisiones que involucraban intereses generales eran sometidas a consejos abiertos” (Bechis Rosso, op.cit.: 77-91). Desde mi perspectiva, rescato la observación de que la coetaneidad entre mecanismos de concentración de poder y mecanismos de segmentación, e incluso la “involución” de los primeros hacia los segundos pone de manifiesto estrategias políticas tanto por parte de los indígenas como de los gobiernos de los núcleos hispanocriollos de estatidad.

4.6. Gestión gubernamental de las relaciones con los cacicatos indígenas

La llamada “paz de Rosas” o “negocio pacífico de indios” fue un amplio arreglo hegemónico entre el gobierno y grupos indígenas que duró entre 1829 y 1852. Siguiendo a Ratto, se pueden esquematizar tres etapas. Primeramente una experimental, derivada de las urgencias bélicas del gobierno contra los unitarios, que se caracterizaba por la inexistencia de un esquema formal de obligaciones mutuas entre indios y gobierno, un alto grado de personalización en las relaciones y una fuerte jerarquización inducida entre las “tribus” (1829-1832). Le sigue una fase en que el ciclo de Yanquetruz y el todavía no consolidado cacicato salinero generaron una importante belicidad contra el régimen que llevó a privilegiar una política de asentamiento de tribus amigas de

pampas como barrera contra los malones y a formalizar un esquema mensual de raciones que incluía esporádicamente a Calfucurá (1832-1839). Finalmente una tercera etapa (1839-1852) en la que se acentuó la militarización del régimen relocalizando e incorporando directamente las tribus amigas pampas al ejército rosista (Ratto 1994: 5-6). Hay que tener en cuenta que los recursos financieros de este sistema estaban más o menos garantizados por la expropiación gubernamental de las estancias y rodeos unitarios. Otro aspecto importante de esta política fue la elaboración paulatina de una burocracia local de intermediación, homóloga a la que había existido en Araucanía en el siglo XVIII. Estaba formada por estancieros, proveedores del ejército y de los indios, comandantes de fronteras, comerciantes, jueces de paz y aún caciques principales. Todos ellos desviaban en diferentes grados los recursos gubernamentales hacia sus intereses particulares.

La estrategia criolla de apoyo a la centralización “cacical” debe comprenderse junto a otra análoga de nacionalización que el gobierno de Buenos Aires desarrollaba en relación a los caudillos del Interior que le prestaban apoyo. En efecto, las leyes tarifarias de 1835 que protegieron industrias y cultivos provinciales frente a los intereses importadores fueron ante todo un mecanismo de legitimación del frente interno que permitiera reproducir la economía ganadera orientada hacia afuera (Lynch, op.cit.: 624, Ramos, 1973: 155-9). La política proteccionista, no obstante, pronto mostró signos de inadecuación frente a los intereses imperialistas de Francia e Inglaterra. Durante 1838 y 1839 los franceses, aliados a los antirrosistas nucleados en Montevideo, bloquearon el Río de la Plata iniciándose un nuevo frente de guerra que duraría hasta el 1846 con el fin del bloqueo inglés. Aunque victorioso militarmente, el gobierno de Rosas tambaleaba debido al retiro del apoyo de los caudillos del Litoral, quienes serían finalmente los que lo derribarían junto a una alianza internacional.

Durante los bloqueos, la política indígena del gobierno reforzó la tendencia cooptativa hacia los salineros de Calfucurá, al tiempo que concentraba hostilidades hacia los ranqueles antirrosistas, santuario de una colectividad de 600 criollos unitarios comandados por los caudillos Baigorria y Saa. Simultáneamente, diferentes secciones indígenas se atacaban entre sí, aunque no se registraban enfrentamientos entre ranqueles y salineros sino, al contrario, alianzas ocasionales para atacar fuertes y poblados. Este hecho evidencia la laxitud de la hegemonía salinera propugnada por el gobierno y la existencia de estrategias indígenas más o menos autónomas con respecto a la tribalización inducida. Hacia 1840 los ranqueles de Painé y los salineros de Calfucurá

eran las dos fuerzas indígenas más importantes. Mantenían entre ellas un pacto de no agresión basado en el inestable deslinde de esferas territoriales lo que no impedía algunos choques esporádicos entre secciones. Ambas “tribus” se enfrentaban con los indios pampas de Catriel y de Cachul y los llanistas de Melinao y Raylef que ya dependían definitivamente de las raciones del gobierno.

4.7. Resumen

Pueden abreviarse los vínculos de interdependencia entre los núcleos y sus fronteras destacando, primeramente, la solidaridad estructural entre la relativa pacificación de Araucanía y el estado de beligerancia en la Pampa-norpatagonia. Este hecho fomentó las migraciones mapuche en busca de asentamientos para controlar el ciclo económico pastoril. Tales circunstancias, sumadas a las restricciones y posibilidades que imponía el escenario político en las Provincias Unidas (guerras facciosas e internacionales) se expresan en dos formatos básicos para las relaciones entre indígenas y gobierno. El primero, guiado por la construcción autoritaria de una sociedad civil, privilegiaba la opción de la guerra a la totalidad de los indígenas, buscando unívocamente una destribalización forzada; el segundo, establecido por Rosas pero que reencuentra la tradición borbónica colonial, era más sensible a los particularismos de las estrategias indígenas, y en base a ellos, pivotaba entre las expediciones punitivas, expansivas y compromisos. Esta política de tribalización (que como los hechos de 1833 lo atestiguan, no inibía matanzas masivos) fue gestando sutilmente una extrema dependencia de los indios frente a los criollos, avanzando en el establecimiento de una reproducción desigual entre la sociedad de frontera y los núcleos centrales de Buenos Aires, Córdoba y Mendoza. Estos núcleos, que en el caso de Buenos Aires suponía una sociedad rural con frontera cerrada por la proliferación del latifundio y por la presencia de poblaciones indígenas, tendía a la expulsión de gauchos perseguidos que se refugiaban en las propias tolderías.²⁶ Este paradigma de las

²⁶ La modalidad de apropiación del espacio social pampeano asoció a la expansión de la explotación del ganado un voluminoso corpus de reglamentación del trabajo rural que tendería a cerrar el acceso individual a la tierra de la mayoría de la población criolla localizada en la campañas de Buenos Aires, del Litoral, de la Banda Oriental, Córdoba y Cuyo. El contenido y aplicación de estos códigos de ordenamiento social muestra hasta que punto se verifica la relación postulada por Nieboer (y recuperada por Domar 1970) entre una situación de “tierras libres” y un sistema de dominación altamente coercitivo. La tipificación “vago y mal entretenido” por parte de jueces de paz, policía rural, jefes militares de campaña, etc. sitúa las metáforas históricas del disciplinamiento y la rebelión: la “papeleta” que acreditaba al portador su “conchavo” como peón de alguna estancia y el “grito de alzamiento”

relaciones hegemónicas interétnicas en la pampa fue el caldo de cultivo del orden discursivo que sirvió de orientador ideológico de los procesos de estatalización y nacionalización que le sucederían. Me refiero a los tópicos de civilización barbarizada y barbarie civilizada que Sarmiento -exilado en Chile- consagraba en su obra *Facundo*.

(generalmente algún delito contra la propiedad o las personas) que ponía a quien lo daba en situación de un pasaporte casi seguro para la frontera con los indios, ya sea como prisionero “destinado” a la defensa del fortín, o como refugiado que escapaba de la policía y del ejército. Así, respecto a los parámetros de legitimación de un orden social en situación de frontera, “el tipo de frontera territorial que tiene una nación depende del tipo de desviante político que las autoridades son llevadas a 'descubrir' y etiquetar. La presencia de un enemigo poderoso del 'otro lado', por ejemplo, tendrá autoridades preocupadas con una 'quinta columna' interna” (Erikson cit. Duncan Baretta y Markoff, op.cit.: 593). Por lo menos desde 1815 hasta 1880 era posible descubrir los contornos del enemigo del “otro lado” entre los indios, y el perfil de la “quinta columna” era fácilmente asimilable al gaucho.

Capítulo 5

Etnización II: agencias estatales, “tribalización”, y “destrribalización” (1850 – 1880)

Esta última fase que analizamos corresponde globalmente al aceleramiento de los procesos formativos de los estados naciones chileno y argentino. Tanto en Chile como en Argentina la centralización del poder y la diferenciación del control, junto a la emergencia de agrupamientos de base clasista y el refuerzo e imposición de una nacionalidad y de una ciudadanía se inscriben como programas de los gobiernos liberales de la época. En este sentido, la formación del estado como agente productor y reproductor de la dominación capitalista implicará, como señala Oszlack, intervenciones en los ámbitos del “orden” y del “progreso”.

La “máquina del progreso” será puesta en marcha, o mejor dicho, reorientada de cara a la internacionalización de la economía y la revolución tecnológica, a través de agencias estatales destinadas a promover la infraestructura material y productiva - agencias de crédito público, de tributación fiscal, de colonización, fundiarias, de regulación económica, etc. El “orden” abarcará un conjunto de funciones especializadas para garantizar la pacificación, desempeñadas fundamentalmente por un ejército y un sistema judicial federal, en sus aspectos disuasivos y punitivos, y un sistema educacional y religioso, en sus aspectos persuasivos. “Por definición el ‘orden’ excluía a todos aquellos elementos que podían obstruir el progreso, el avance de la civilización, fueran estos indios o montoneras. El ‘orden’ contenía una implícita definición de ciudadanía, en el sentido de quienes eran considerados como legítimos miembros de la nueva sociedad” (Oszlack, 1990: 47-55; O’Donnell, 1978: *passim*). Desde entonces, los indios y la frontera aparecen continuamente demarcados en el lenguaje de la “crisis” y las “cuestiones” que deben ser ordenadas y tratadas desde una racionalidad que se autorreconoce como estatal, esto es, que se presenta en nombre, no ya de un sector social, sino del interés general, de la ciudadanía y de la nación. Este hecho va influir en los patrones de hegemonía e interdependencia interétnica que se den en esta etapa, fomentando en las agencias estatales y paraestatales comprometidas, un creciente interés por especificar la cualidad particular de sus objetos de administración a los fines de una más acabada integración.

5.1. Biestatalidad y políticas de indios

El equilibrio inestable logrado por la “paz de Rosas” se desestructuró junto con el declinio definitivo de su régimen. Varios fueron los factores que contribuyeron a este desenlace. La política económica de Rosas venía mostrando desde 1840 signos de inadecuación a los cambios en el mercado internacional exportador. En este contexto la actividad ganadera bonaerense se diversificó incorporando la cría del merino, cuya lana estaba orientada completamente al mercado externo. Dada la demanda de inversión de mano de obra y de tierras que esta nueva producción requería, dieron inicio una leve inmigración europea, la lenta reconversión de saladeros en factorías laneras y un mayor acaparamiento de tierras en la frontera. La política de Rosas, sin embargo, seguía privilegiando los intereses saladeriles bonaerenses evitando la competencia de los productos del mismo ramo producidos en el Litoral, y restaba el apoyo a la “merinización”, ya que implicaba una necesidad de mayor control social en un marco en que los recursos de violencia no estaban completamente monopolizados por el estado. Estas trabas a la expansión capitalista se expresaban en una situación política que oponía al régimen una amplia coalición formada por los estancieros del Litoral, los liberales desterrados y el apoyo brasileño, inglés y francés (Lynch op.cit.: 648-51). Finalmente la situación culminó en 1852 con la batalla de Caseros en la que el ejército rosista fue derrotado, subiendo al poder el caudillo federal del Litoral Justo José de Urquiza. Mientras se convocaba un congreso nacional para dar una forma constitucional al estado, Buenos Aires, sitiada por las tropas antirrosistas, retiró su participación pues en dicho congreso se amenazaban las propias bases del poder de los estancieros: la aduana, la capital (que se pretendían federalizar) y la libre navegación (que llevaba a la creación de industrias competitivas en otras regiones del país). La presión y la red de compromisos que se urdió entre estancieros, importadores e ideólogos liberales adquirió tales proporciones que mientras se juraba la constitución nacional en la provincia de Entre Ríos, Buenos Aires se separaba del naciente estado con una revolución.

En 1853, existían en la cuenca del Río de la Plata dos estados: la Confederación Argentina cuyo presidente Urquiza residía en la nueva capital de Paraná, provincia de Entre Ríos; y el Estado de Buenos Aires con Bartolomé Mitre como presidente desde 1860. Ambos estados siguieron una política librecambista acompañada de ordenamientos y creación de la sociedad civil, con penetración de agencias judiciales, militares, fiscales y aún de planificación económica, en el caso de la colonización de

inmigrantes campesinos en la Confederación. Empero, la inviabilidad geopolítica de ambos estados era notoria ya que ninguno de ellos podía imponer su liderazgo por causa de la debilidad estructural de las clases y fracciones. Lo cierto es que existía un estado de guerra virtual que eclosionó, al cabo, en 1859 y en 1861, dando por vencedor al Estado de Buenos Aires en la batalla de Pavón y posibilitando así la reunificación de la política de estatalización nacional.

La división jurisdiccional entre los dos estados proyectó un nuevo mapa fronterizo en la pampa al que se asignaban las diferentes “tribus” con las que el rosismo había tratado globalmente. De esta manera, los ranqueles fueron blanco tanto de la administración de la frontera sur de la Confederación como de la frontera norte y oeste de Buenos Aires mientras que los salineros y los “indios del sur” se volvieron “problemas” de las fronteras sur, centro y oeste del Estado de Buenos Aires. En segundo lugar, la beligerancia entre la Confederación y los porteños significó la entrada de los indígenas en un juego de alianzas triádicas. De este modo, los ranqueles y salineros se aliaron a la Confederación contra Buenos Aires y atacaron periódicamente objetivos en la frontera de esta última.

Si durante el rosismo se había fomentado la emergencia de una jefatura laxa entre los salineros, la Confederación alentaba ahora la segmentación entre los ranqueles. Al cooptar al núcleo de unitarios -antiguos enemigos rosistas- que vivían en sus tolderías les restó un importante contingente numérico y logístico, al que más tarde se sumaría la separación de otras secciones. A su vez, el jefe de estos criollos refugiados fue nombrado comandante de la frontera. Se trataba del conspicuo coronel Baigorria -el “indio blanco”- emparentado políticamente con el cacique ranquel Pichún Guala. Esta situación creó cierta ambivalencia en la que el gobierno de frontera de Baigorria alternaba medidas de seguridad y disuasión -creación de fuertes y fortines, de regimientos, avances de fronteras- e incitación a los ranqueles para que atacaran el territorio del Estado de Buenos Aires (tal como había hecho Rosas con los salineros). Por este medio, pudieron acumularse importantes botines en cuyo reparto participaba el propio Baigorria (Baigorria 1975; Pastor 1942). Por su parte, los salineros de Calfucurá, aliados también a la Confederación, alcanzaban su máximo crecimiento llegando a contar con una población de 20,000 habitantes en la que se incluían las “tribus” pampas que se les habían agregado.

Entre 1852 y 1857 hubieron grandes malones salineros, ranqueles y pampas a las estancias y pueblos del Estado de Buenos Aires. Esto justificó ante la opinión pública,

fuertemente dominada por la fracción política del autonomismo porteño, el lanzamiento de campañas militares al estilo de las del 26-27, es decir orientadas a “destrribalizar” un enemigo genérico que usurpaba el territorio estatal en el que pretendía implantarse la merinización y la colonización agrícola. Ranqueles, salineros, “indios del sur” fueron sucesivamente atacados, pero en conjunto estas expediciones resultaron un fracaso (Zeballos 1981: 51). Desde 1857, el Estado de Buenos Aires recurrió nuevamente a los pactos y compromisos. Entonces se relocalizó en Azul a la tribu amiga de Catriel quien, como otrora le cupo a Carripilún, fue nombrado “Cacique Mayor y Comandante de las Pampas”. También se llevó a cabo un tratado con un grupo tehuelche septentrional subordinado a Calfucurá al que se lo ubicó en la frontera de Bahía Blanca. Compromisos de este tenor eran circunstanciales y servían al efecto de codificar una violenta cotidianeidad, funcionando en la mayoría de los casos como pretextos” para agresiones interétnicas (cfr. Bustos et al. sd.; Geertz 1980).

5.2. Inmigración y avance estatal sobre la frontera mapuche

En Chile se produjo en 1851 una revolución contra el gobierno conservador de Montt que perturbó la hegemonía interétnica alcanzada en Araucanía, llevando a pasajeras alianzas entre disidentes y arribanos como entre el gobierno y costinos. En 1859 se repitió una situación parecida. Entre ambos años, la situación en el núcleo central iba cambiando en la dirección de una mayor estatalización de las relaciones sociales. Con la apertura del mercado de California, y también de los mercados mineros del norte del país hubo un fuerte impulso de la producción de trigo que conllevó una creciente demanda de tierras. Así, primeramente, de una forma “espontánea” y luego incentivada por agencias estatales fueron penetrando colonos criollos y alemanes en el espacio fronterizo de Araucanía, focalizando el interés económico en yacimientos carboníferos y explotaciones agrícolas. La principal consecuencia de este movimiento fue una gradual acumulación de territorios hasta entonces indígenas a través de “compra de tierras” sospechosamente antijurídica. Es entendible, entonces, que en 1848 se realizaran estudios para la expansión de agencias judiciales en Araucanía que resultaron en la convicción de establecer regímenes jurídicos especiales para los indígenas. Siguiendo este camino, en 1852 el estado chileno creó la provincia de Arauco y dictaminó la potestad del gobierno para proteger y civilizar a los indígenas al tiempo que comenzaba a desarticularse la secular burocracia interétnica. El debate intelectual

de la época tocaba obviamente el tema de los araucanos. Ya en 1845 se habían levantado voces que defendían “la unión de los indios con la nación de que son parte integrante” por intermedio de misiones que los atrajeran pacíficamente a la “verdadera civilización” (Domeyko 1971: 95ss.). Sus antagonistas eran aquellos, que como Andrés Bello, reclamaban una solución militar, aunque matizada y no indiscriminada.

Las luchas facciosas entre liberales y conservadores que se produjeron en 1859 y se prolongaron a la sociedad de frontera en busca de apoyo y recursos, incidieron sobre un levantamiento indígena que expulsó a importantes contingentes de colonos. Esta circunstancia movió al gobierno a planificar la ordenación definitiva de la frontera mediante una ocupación militar. La primera avanzada se produjo en 1862 y llegó a los ríos Malleco y Lebú. En esa zona se erigieron fuertes y se reconstruyó la ciudad de Angol, desde donde más tarde se conquistaría el resto de Araucanía (Villalobos 1992: 399-410).

5.3. Ordenes discursivos en el Estado de Buenos Aires: “cuestión de indios”

A partir de 1852 el imperativo creciente de justificación pública de las acciones de los gobiernos que se autorreconocían como nacionales y civiles, y que por tanto recurrían a elecciones democráticas (aunque con voto censitario) como expediente de legitimación de la soberanía, abrió una etapa de publicaciones en que los indios se volvían objeto de reflexión en vista del proyecto del estado-nación. Al igual que en Chile, se articuló en torno al periodismo, la cátedra, el parlamento y el *club* un campo de debates político intelectuales centrado en la “cuestión indios”. Con motivo de los malones a Bahía Blanca, Mitre escribía un artículo en 1852 convocando a una “cruzada contra los salvajes” pues “decimos y creemos que todo ese territorio que ocupan es argentino” (cit. Allende 1958). El mismo Mitre, buscando en 1856 una explicación histórica del estado de guerra entre indios y argentinos, la encontraba en el “avance indígena” sobre los ganados domesticados después del fin de las vaquerías. Para tal “cruzada contra los salvajes” defendía la necesidad de montar un nuevo ejército con nuevas ordenanzas, sistemas de reclutamiento y tácticas modernas que lo diferenciaban de la montonera (cit. Bechis Rosso op.cit.: 542). También el coronel Barbará publicaba en 1856 sus opiniones “etnológicas” y “políticas” con respecto a los indios, a partir de su experiencia de contacto con Catriel, cacique de “nuestros indios, nuestros indios

pampas”. El mismo coronel, sin embargo, no hallaba ambigüedad alguna al explicar los ataques indios como consecuencia de su resistencia a ser expulsados de “nuestro” territorio. Un texto algo posterior, el de Santiago Arcos ²⁷ de 1860, enfocaba la “cuestión indios” en base a la guerra ofensiva y a los problemas jurisdiccionales que suscitaría la conquista y ocupación definitiva de “nuestros” territorios. Los indios aparecían como meros cuerpos donde hacer blanco militar y ejercer un “derecho de captación” territorial. Esto se evidencia en la argumentación de un eventual reparto del botín territorial entre provincias y estado en el que no estaba en absoluto considerada una eventual negociación de la autonomía indígena (Arcos 1979). Sin pretender analizar en detalle las posiciones cambiantes en este campo que incluía también otras posiciones, conviene resaltar que el acuerdo tácito era la alienación territorial de los indios por parte del estado, pero estaba matizado por argumentos que proponían tácticas negociadas de incorporación mediante un paulatino arrinconamiento de los indios frente a otros que clamaban por un guerra ofensiva y de exterminio.

5.4. Guerras contra montoneras y malones

En 1861 los ejércitos de la Confederación y el Estado de Buenos Aires se enfrentaron en Pavón. Tiempo después, se delegaron los poderes nacionales en quien había comandado las tropas vencedoras porteñas, Bartolomé Mitre. “Durante las dos décadas siguientes tendría lugar la formación y consolidación de un sistema de instituciones nacionales, relativamente independiente de las alianzas actuales o potenciales con poderes locales. Este sistema paulatinamente desplazaría a la relación entre provincias como eje y escenario del proceso político, para dar lugar a otros mecanismos de representación, negociación y control, tales como el congreso nacional, los partidos de la oligarquía y el ejército nacional” (Oszlack 1990:84). Nada cabe agregar a esta cita, salvo el comentario de que esos poderes locales también incluían los de la sociedad de frontera indígena y que su relación con el núcleo central sería alterada con la progresiva implantación de un ejército nacional y de una agencia misional como formatos de representación y control social.

El objetivo inmediato de Mitre fue ampliar el triunfo de Pavón a todas las provincias valiéndose de tácticas diplomáticas y del ejército de Buenos Aires. Contra

²⁷ Santiago Arcos es a quién Lucio V. Mansilla dedica y con quien dialoga ficticiamente en *Una Excursión a los Indios Ranqueles*.

este proyecto se organizaron resistencias militares que encendieron, hasta fines de la década de 1870, un nuevo circuito de guerras entre montoneras federales y ejército nacional. Los indígenas de pampa y norpatagonia se aliaron tácticamente a todos estos movimientos opuestos a la centralización territorial y poblacional del estado, pero obtuvieron apenas ventajas incidentales que no alteraron su progresiva pérdida de capacidad de negociación.

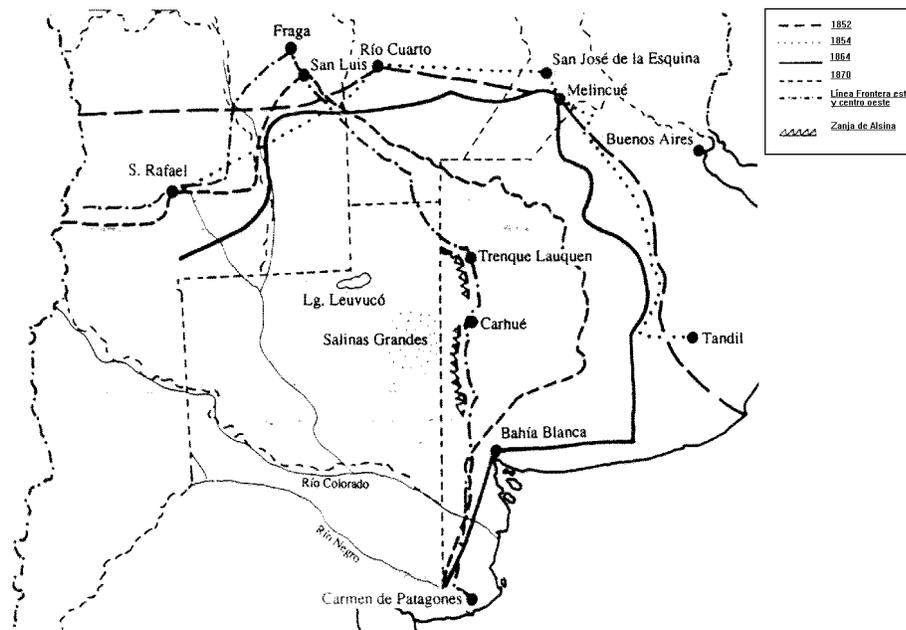
Tras la batalla de Pavón la frontera con los ranqueles se transformó en zona caliente. A pesar de los deseos del cacique Mariano Rosas de pactar con el gobierno, en 1862 los ranqueles se unieron en malones a las montoneras del caudillo riojano Peñalosa que operaban en la zona de Cuyo, Córdoba y La Rioja.²⁸ Mientras comisionaba al general Paunero para reprimir a los montoneros, el gobierno nacional enviaba una expedición contra los ranqueles que, aunque fracasó militarmente, consiguió penetrar en su territorio gracias a la tarea de los baqueanos boroganos recientemente segregados. Este grupo, comandado por Coliqueo, ya había actuado como tribu aliada de la Confederación, introduciendo una suerte de cuña entre los ranqueles. Coliqueo volvió a pactar en 1861 un tratado con el gobierno nacional por el que su tribu se comprometía a asentarse cerca de un fuerte fronterizo de la provincia de Buenos Aires y a revistar militarmente a cambio de que le entregasen tierras y del pago de sueldos y raciones (Hux 1980: 54). A pesar de esta deserción estimulada por el gobierno, las toldeñas ranqueles registraban cierta compensación demográfica como producto del arribo de gauchos que buscaban refugio tras las continuas derrotas de las montoneras a manos del ejército.²⁹ Contestando a las expediciones en su contra, los ranqueles malonearon los campos del sur de Córdoba y llegaron hasta Río Cuarto, cuyo comandante militar era su antiguo aliado Baigorria, atacando también a Coliqueo quien se defendió con un batallón de milicianos. Acto seguido pidieron tratativas de paz con el gobierno provincial de San Luis que fueron autorizadas por el gobierno central. Hacia fines de 1863 y principios de 1864 tuvo lugar contra poblaciones puntanas y cordobesas el malón más importante (5,000 hombres) que testimonió la alianza entre gauchos

²⁸ En los próximos capítulos se analiza una estrategia discursiva oriunda de esos grupos montoneros que buscaban la alianza con los indios.

²⁹ Sarmiento en "El Chacho, último caudillo de la montonera de los Llanos", publicada originalmente en 1868, se explaya largamente sobre las causas que permitieron al gobierno central derrotar este alzamiento, parte de cuyos vencidos buscó refugio en las habitaciones ranqueles. La "guerra de policía" contra esta rebelión "casi indígena" fue vencida, en gran medida, porque, según Sarmiento, se consiguió rearmar una caballería regular, compacta y disciplinada (como la del Ejército Libertador) la cual, por lo general, era desbandada por la montonera (Sarmiento sd: passim).

rebeldes e indios ranqueles. Para entonces Calfucurá manifestaba sus deseos de hacer la paz con Mitre y deslindaba responsabilidades sobre la actuación de los ranqueles

La beligerancia permanente motivó discusiones en el congreso argentino sobre la conquista definitiva al territorio indígena. En 1864 el gobierno nacional encargó al general Paunero y a Olascoaga la elaboración de un plan global para el avance de la frontera. Se proponía llevar la frontera hasta el río Colorado, y de no contarse con los recursos suficientes, se recomendaba una guerra posicional mediante el avance gradual de las fronteras (ver mapa 6).



Mapa 6. La frontera indígena entre 1850 y 1870

El primer plan contemplaba una táctica diplomática de “ofrecimiento de paz” que, de ser aceptada, implicaría la instalación de un ejército nacional a retaguardia de los propios indios; seguiría, entonces, un ataque que expulsaría a los indios al otro lado del Colorado, cuya posesión se consideraba imprescindible para trazar un ferrocarril trasandino “en pos del comercio internacional”. Además se sugería la creación de colonias militares indígenas y extranjeras. El plan alternativo recomendaba avanzar selectivamente hacia los centros de los ranqueles y salineros, llevando a cabo una guerra de recursos (Memoria 1864). Este plan no sólo fue el primero fomentado exclusivamente por una agencia estatal militar sino que también incluía la novedad de

presentar un mapa resumiendo el ya bastante amplio conocimiento topográfico del “desierto”.

La ruptura de las hostilidades en el Paraguay impidió la realización de esta empresay en su lugar se optó por una fortificación de los puestos ya existentes y por una política de tratados. Este es el marco del tratado que se acordó en 1865 con los ranqueles, cuyo objetivo era separarlos de los levantamientos montoneros de Felipe Varela y los hermanos Súa. El coronel Emilio Mitre recomendaba también este tipo de tratados como medio para multiplicar la fragmentación ranquel que se venía produciendo desde la ida de Coliqueo y de Baigorria.³⁰ Nuevamente fue Baigorria el encargado de mediar entre los ranqueles y el ejército para celebrar este pacto. El tratado buscaba “atraer la Tribu por la dulzura y la persuasión a formar parte del pueblo argentino”. A tal fin, el cacique se comprometía a entregar a los “delincuentes” de Peñaloza, a los desertores del ejército que estaban en sus tierras, a vender cautivos, a obligar a los indios a pedir licencias para el comercio de ganado y a ser “comisionado del gobierno en los Toldos”. A cambio el gobierno le daba el título de Teniente Coronel con derecho a escolta militar y un sueldo que tenía que cobrar en la comandancia, una ración trimestral de caballos, víveres y artículos que se repartirían a su discreción. En 1866 este tratado se volvió letra muerta debido a que la corrupción fronteriza reinante impedía que llegaran las raciones estipuladas. Los ranqueles, esta vez aliados a las montoneras de Felipe Varela, atacaron de nuevo las fronteras. Si bien el ejército nacional consiguió sofocar a los colorados de Varela en 1867, no pudo asegurar las vías de comunicación de la zona cuyana con el Litoral. En este contexto que la opinión pública experimentaba como una verdadera retirada, se sancionó la ley que ordenaba al ejército llevar la frontera hasta los ríos Negro y Neuquén y al clero convertir a los indios al cristianismo (13/8/1867). Quedaba establecido el marco jurídico de la que más tarde sería conocida como “conquista del desierto”. Al término de su mandato, Mitre consiguió mostrar ante los estancieros y la “gente decente” los triunfos diplomáticos que significaban la cooptación de no sólo a la tribu de Coliqueo sino también de las tribus de Calfucurá, con quienes pactó un importante precio para “comprarles la paz”.

³⁰“El espíritu de independencia entre los Caciques de las Tribus de las Pampas toma cada vez más incremento, pues se descentralizan de la autoridad principal que reconocen y obedecen por tradición, y buscan entenderse directamente con el gobierno, pidiendo que se les permita establecerse directamente con sus indios en las inmediaciones de los puntos fronterizos, solicitud a la que el gobierno no ha tenido inconvenientes en acceder, fijando previamente las condiciones que ha creído necesarias” (Memoria 1865).

Además avanzó la frontera en el sudeste y en el oeste de la provincia de Buenos Aires (Allende 1961: 57-62; Anschütz 1944; Hux 1991: 75-87).

En este período el carácter de la sociedad de frontera se acentuaba en función de un incremento en la comunicabilidad con los núcleos centrales. La penetración de agencias estatales iba construyendo un mercado interno en la campaña, vía la expropiación de pequeños propietarios, la proletarización del gaucho, la implantación de una población inmigrante de arrendatarios, el trazado de ferrocarriles para dar velocidad a la salida y entrada de mercancías y población, un paraguas jurídico que codificaba las relaciones civiles, comerciales y penales y obviamente un aparato represivo. Los estereotipos adquirían, entonces, una virulencia extrema a cuya sombra se proyectaba un escenario en el que comerciantes, militares, burócratas, indios, gauchos y colonos, competían entre sí, aliados o no con el estado, por el control de los recursos.³¹

5.5. Crecimiento del ejército desde 1852

Con la secesión del Estado de Buenos Aires se privó a la Confederación de una fuente inapreciable de recursos fiscales que ni una política aduanera orientada a promover el flujo de mercancías internacionales por Rosario pudo remediar. Las finanzas de la Confederación estuvieron destinadas a la quiebra desde este preciso momento, lo que repercutió en la debilidad del aparato institucional construido (Oszlack 1990: 58). En el caso del ejército, fueron notorios los obstáculos que impidieron su centralización. En realidad, el ejército de la Confederación seguía siendo un aglutinamiento coyuntural de fuerzas provinciales ya que los recursos fiscales de las provincias eran los que mantenían a las tropas nacionales de la frontera y a las milicias. Este hecho, y no sólo la oposición a Buenos Aires, explica la táctica conciliatoria con los ranqueles y Calfucurá. La ausencia de un verdadero ejército nacional, con fuentes de financiamiento seguras, con mando centralizado, mecanismos aceitados de reclutamiento, distribución espacial estratégica e instrucción militar formal fue el motivo inmediato de la derrota de Pavón a manos de Buenos Aires. Hasta entonces, el ejército porteño tampoco estaba profesionalizado y sus tropas contaban con guardias nacionales y legiones extranjeras de dudosa instrucción militar. No obstante, la

³¹ En la Memoria del Ministerio de Guerra y Marina de 1864 se refiere el enemigo del ejército nacional como vándalos, bandidos, salvajes, mashorca, perturbadores del orden, forajidos, miserables, inmundos montoneros, hez de la sociedad, restos vandálicos, sediciosos y alucinados, entre otros tantos calificativos.

posibilidad de financiamiento compensaba estas debilidades. Las campañas contra los indios entre 1852-1857 son un buen ejemplo de esta constante movilización militar.

El crecimiento del estado a partir de Pavón perfiló nuevas agencias en interacción con los “problemas” que pretendían resolver. La perentoria necesidad de crear un ejército regular para viabilizar la consecución del “orden” se vio reflejada en sucesivos decretos de 1863 en los que se nacionalizaron las guardias nacionales de Buenos Aires y algunas fuerzas de la Confederación. En 1864 se creó formalmente un ejército nacional compuesto por 6,000 hombres distribuidos regionalmente en batallones de artillería, infantería y caballería, con participación de 600 indios amigos como máximo (Memoria 1864). Estas especificaciones, sin embargo, sufrieron alteraciones por la marcha de los acontecimientos. En efecto, los problemas que debían resolverse con el ejército eran, según Oszlack, 1) la simultaneidad o sucesiva alternancia de los frentes de lucha, que obligaban a un constante desplazamiento de tropas escasas, 2) la falta de profesionalización derivada de los problemas de reclutamiento, de la ausencia de reglamentos, etc., 3) la falta de homogeneidad en los cuadros debida al escaso o nulo aporte de algunas provincias y debida también a la hipertrofia de la oficialidad. Así, el ejército sufrió variaciones en su tamaño, como por ejemplo durante la guerra del Paraguay cuando llegó a incluir 25,000 efectivos, y variaciones en las estrategias de reclutamiento, principalmente durante el mismo período, en que las fronteras interiores tuvieron que ser cubiertas con milicias provinciales.

La cuestión de las milicias provinciales o guardias nacionales revela que el estado nacional no podía controlar la reproducción de su ejército sin el concurso de convocatorias provinciales. Las guardias nacionales, reintroducidas en 1852 en el Estado de Buenos Aires y en 1865 en todo el país, constituían los ejércitos de reserva y estaban basadas en el concepto de ciudadano-soldado de la Revolución Francesa. Hasta la ley de conscripción obligatoria de alcance nacional constituyeron el único dispositivo universal de disciplinamiento militar. Estaban conformadas por efectivos “enganchados” y “destinados que no oían la voz de la patria en peligro”; sin embargo, guardaban en su oficialidad burguesa la expresión y defensa de los intereses políticos y económicos de la “soberanía popular” local. El comportamiento de las guardias nacionales difirió según las fronteras indígenas de Buenos Aires y del resto de las provincias. En las primeras se mostraron más proclives al desempeño de los deberes militares en la medida que buena parte de la política nacional contra el indio estaba guiada por el partido autonomista que representaba, entonces, los intereses ganaderos

bonaerenses; en las provincias de Mendoza, San Luis, Córdoba y Santa Fe, en cambio, eran mucho más comunes los estados deliberativos y los motines. Muchas situaciones locales en estas fronteras revelaban conflictos de intereses entre las autoridades militares nacionales y provinciales que tendían a ser explotados por los indios.

El papel que le cupo al ejército como interventor federal le dio una creciente capacidad operativa que, a su vez, requería de una gran cantidad de recursos financieros (entre 1863 y 1880 el presupuesto bélico siempre fue más de la mitad del total del presupuesto nacional). Su obediencia al orden civil y sus éxitos frente a las montoneras, los golpes provinciales y los paraguayos acentuaron el espíritu de cuerpo. Tanto es así que en 1874 y 1880, el ejército tendría suficiente autonomía respecto de las fracciones burguesas porteñas que lo habían gestado para reprimirlas en su intentona revolucionaria contra el gobierno nacional. La estatalización del ejército también se expresó en cambios en el sistema de reclutamiento, reemplazándose los “destinados” por delitos en favor de voluntarios “nacionales” pagos y desapareciendo poco a poco las guardias nacionales; cambios en la instrucción a partir de la creación del Colegio Militar en 1869 y de la Escuela Naval en 1872, que llevarían a alterar la base aristocrática de la oficialidad; cambios en los armamentos, los uniformes, las tácticas; cambios que llevaron a diferenciaciones internas, como por ejemplo el recreado cuerpo de ingenieros militares destinado a construir y reproducir un saber específico y racional sobre el territorio (Oszlack 1990: 96-107; Scenna 1980: 71-88; Rouquié 1983: 76-80). La evolución del ejército durante este período muestra, en fin, la expansión disciplinaria de las redes de poder. Según una interpretación de las ideas militares de Sarmiento: “Hay un uso violento de la fuerza para conquistar o conservar un orden institucional. Pero al cambiar el lugar de la autoridad, del déspota al sistema, cambiará también la naturaleza de la fuerza: hay un uso disciplinario de la fuerza, una conversión de la violencia en velocidad, del combate en movilización, una introyección del enemigo: ya no se trata de derribar los muros de los señores sino de atravesar la pampa como una exhalación o de intensificar el trabajo para generar excedentes” (Scavino 1993: 94).

5.6. Geopolítica internacional y guerra contra los indios

El plan de conquista de la Araucanía se postergó dado el privilegio del nuevo gobierno central chileno a los intereses mineros en el norte y al *statu quo* de las

relaciones comerciales ganaderas en el sur. Esta decisión levantó críticas entre los campesinos y los intereses colonizadores de los inmigrantes pero no fueron escuchadas. En 1860 tuvo lugar un hecho que atrajo nuevamente la atención del gobierno nacional sobre la Araucanía. Un aventurero francés, Orélie Antoine de Tounens, entró en tratativas con los mapuche y fue proclamado por éstos como primer “Rey de la Araucanía”. La Araucanía pasó a ser estado independiente con una constitución propia. Apresado y deportado a Francia, volvió sin embargo dos veces en 1868 y en 1869 para ser una vez más expulsado definitivamente. Este hecho revelaba realmente que la Araucanía estaba siendo amenazada por la política imperialista de las grandes potencias, llevadas a independizar colonias para transformarlas en fábricas de alimentos y centros de deportación de “indeseables”. No sólo Francia, sino también España, con la cual Chile y Perú mantuvieron una guerra por los yacimientos de guano, estaban interesadas en esta zona. Debido a estas circunstancias geopolíticas el gobierno chileno reinició la conquista, avanzando y retrocediendo entre 1869 y 1872, no sin celebrar algunos parlamentos tácticos con los araucanos.

A medida que la territorialización chilena y argentina tomaba mayores dimensiones empezaba a establecerse la disputa de la Patagonia entre ambos estados. Muchas de las circunstancias de pactos y operativos militares contra los indios durante la década de 1870 estuvieron dadas por esta sombra de geopolítica internacional, de forma tal que a la tríada relacional que históricamente había tenido lugar en Pampa-norpatagonia y Araucanía en torno a sectores regionales, fracciones políticas y grupos indios se sobreimponían ahora agentes específicamente estatales con objetivos propios y tácticas de dominio diferenciadas.

5.7. Hacia la racionalización del control de la frontera

Durante la presidencia de Sarmiento (1868-1874) tuvo lugar un redimensionamiento de la política de fronteras. En lo militar, aunque no se implementó la ley de 1867 de “conquista del desierto”, hubieron “tareas de mejoramiento de la frontera existente, con ganancia de importantes áreas territoriales, construcción de nuevos fuertes y consolidación de espacios conquistados que permitieron, llegado el caso, acometer la ocupación definitiva” (Allende 1961: 64). La reorganización de la frontera tuvo como meta la economización racional de recursos. Ingenieros militares de origen austro-húngaro y francés realizaron estudios topográficos, de servicios logísticos,

de disciplina militar, de distribución de tropas por guardia nacional y ejército de línea, de distribución regional, de la relación entre ejército y población, etc. Concluyeron en un proyecto que avanzaba la línea a ciertos puntos estratégicos, dividía funcionalmente las armas de caballería e infantería, incrementaba la comunicación entre los puestos a través del telégrafo, regularizaba la provisión de caballos, alimentos y uniformes, dábales cierta autonomía a las comandancias, y proponía la creación de colonias militares con asignación de tierras para oficiales y soldados (Memoria 1870). Todo esto fue progresivamente alcanzado y, a principios de 1870, luego del avance sobre tierras ranqueles hasta el río Quinto y la conquista de Choele-Choel a los salineros, ya existía una nueva línea fronteriza.

Al terminar la guerra del Paraguay se proyectaba emprender la ocupación definitiva del territorio indígena. No obstante, surgió la revolución en Entre Ríos contra el gobierno obligó a redistribuir las tropas, dejando relativamente desguarnecidas las fronteras. La toma del río Quinto y de la isla Choele-Choel por parte del gobierno, encontró entonces una oportunidad de ser vengada por los salineros de Calfucurá que atacaron posiciones fronterizas en el sur de Buenos Aires. Se reavivaron, en consecuencia, los planes de guerra total, esta vez explícitamente apoyados por la provincia de Buenos Aires y la recién creada Sociedad Rural. En 1869 se aprobaron fondos para dicha empresa, pero una nueva demostración de fuerza de los salineros, en el ataque a Bahía Blanca en 1870, impuso la táctica de parlamentar. También se hizo lo propio con los indios amigos de Catriel que asolaron las propiedades de Azul. En este momento el coronel Mansilla llevaba a cabo sus tratativas con los caciques ranqueles. La necesidad de inhibir una alianza con los salineros y de que reconociesen *de facto* la soberanía territorial de la nación eran los puntos básicos de la negociación. Como se sabe el tratado discutido en esa ocasión nunca fue aceptado por el Congreso Nacional. Por eso no sorprendió que en 1871 los ranqueles malonearan la frontera sur de Córdoba y San Luis, atrayéndose sobre sí las expediciones punitivas que cada vez encontraban menos obstáculos logísticos para penetrar hasta el interior de los territorios indios.

En 1872 se produjeron dos hechos de importancia. Por una parte, Calfucurá junto a “indios chilenos”, entraba en la frontera oeste en defensa de los indios amigos sublevados de Catriel y atacaban las estancias de la zona. A su encuentro salieron varios regimientos, incluyendo los de los caciques Catriel y Coliqueo, que lograron dispersarlo recuperando el arreo. Tal acción ha sido consagrada como la “Batalla de San Carlos” por ser la primera vez que los indios presentaron un frente de caballería

semejante al de los nacionales. El poderío de Calfucurá ya menguaba. Por otra parte, los ranqueles fueron atacados y se les impuso un tratado que duró hasta 1878, en cuya negociación tuvieron mucha participación los misioneros franciscanos. Esta política se detuvo abruptamente en 1873, con el segundo alzamiento de las milicias entrerrianas contra la nación y en 1874, con el motín mitrista contra el presidente Avellaneda.

En el siguiente gráfico que elaboramos a partir de las Memorias del Ministerio de Guerra y Marina se muestra la evolución de la distribución de las fuerzas del ejército nacional según los frentes de beligerancia entre 1864 y 1879. Puede apreciarse que desde 1872 nunca se destinaba al conjunto de las fronteras indígenas (incluyendo las del Chaco) menos del sesenta por ciento de las tropas. También se advierte que en 1870, año en que tiene lugar la negociación del tratado con los ranqueles que analizamos discursivamente en la segunda parte, dicha proporción baja al cuarenta y cinco por ciento del total, aunque aumenta en más de un diez por ciento debido al retorno de las tropas provenientes del Paraguay.

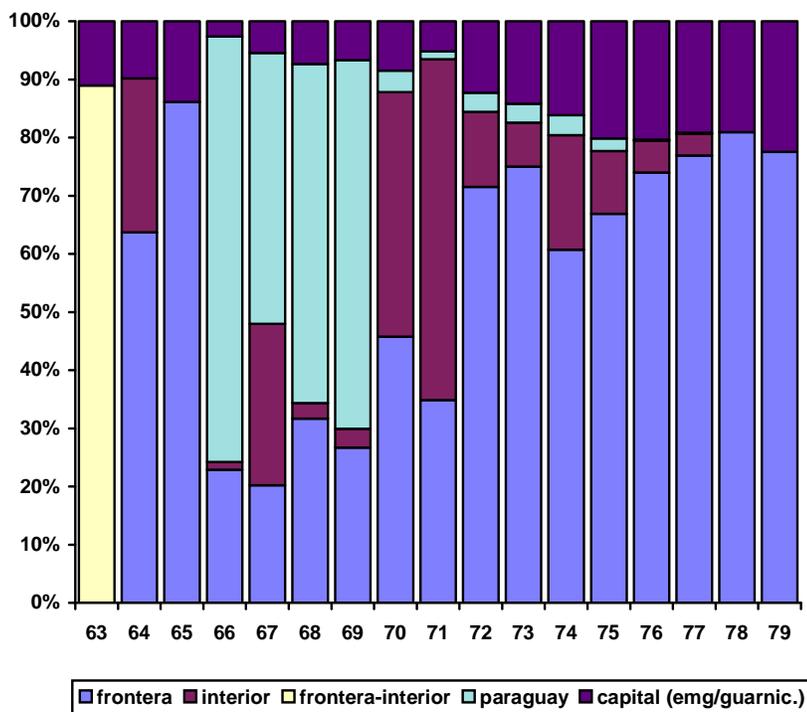


Grafico 1. Distribución porcentual del ejército según frentes de beligerancia entre 1863 y 1879

En este otro gráfico puede observarse que el área correspondiente a la frontera ranquel –agregada como Mendoza hasta el oeste de Buenos Aires- concentró siempre la mayor proporción de las fuerzas nacionales destinadas a las fronteras entre 1864 y 1878.

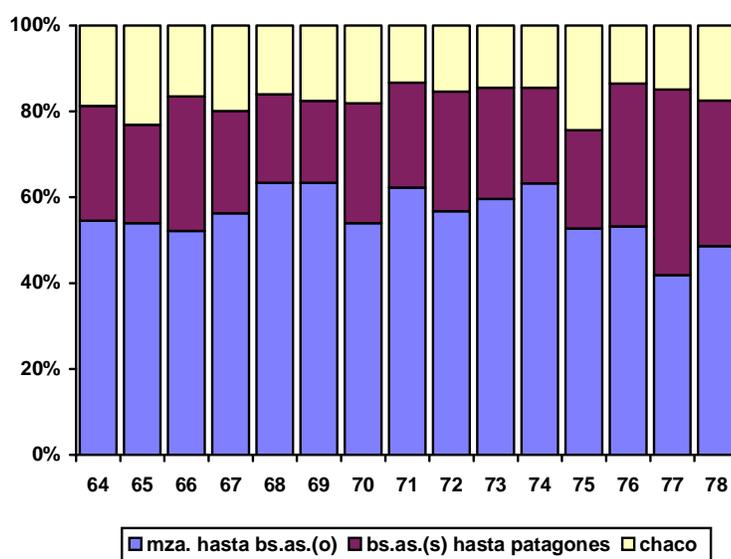


Grafico 2. Distribución porcentual del ejército según las diferentes fronteras entre 1864 y 1878

5.8. La misión como agencia paraestatal

Desde mediados de siglo estuvieron dadas las condiciones para una reactivación de las actividades de propaganda religiosa entre los indios por parte de frailes franciscanos, a quienes luego seguirían los lazaristas y, más tarde, los salesianos (Bruno 1976: *passim*). Consideramos a la misión como una agencia paraestatal en virtud de la continuación durante el período republicano del antiguo Patronato Real sobre la iglesia

católica. Como se sabe, el Patronato fue una institución consolidada en el siglo XVI como derivación del creciente poder de las monarquías “nacionales” sobre el papado. El papel de la iglesia en la conquista y colonización de América no se entiende sin este recorte a su autonomía que implicaba reservar a los monarcas derechos sobre nombramientos eclesiásticos, pago de salarios, etc. y a reclamar una legitimación de la empresa a cambio de una política de guerra santa contra los protestantes. La relativa autonomía eclesiástica siempre fue un problema de estado para la administración colonial y, si en la mayoría de los casos pudo inhibirse a través de la cooptación de sus estratos superiores, en otros implicó graves conflictos en las arenas locales. Las misiones jesuíticas y el papel destacado de los curas parroquiales en las guerras de independencia son el ejemplo más acabado de esto último. En las primeras décadas de las revoluciones hispanoamericanas las relaciones de patronato tendieron a expresarse a través de la construcción paulatina de iglesias nacionales independizadas de la autoridad papal. Recién hacia mediados del siglo XIX, justamente cuando los procesos de secularización amenazaban la propia legitimidad de las iglesias locales, el Vaticano recuperó cierto control político sobre el clero hispanoamericano. Pero como señala Soneira, “ante un Estado que tiende a absorber, y en muchos casos atacar a la Iglesia, cobra cuerpo la teoría de concebir a la Iglesia y al Estado como dos ‘sociedades perfectas’. ‘Perfecta’ en el sentido que no depende (idealmente) de ninguna otra sociedad. En realidad lo que se plantea es la necesidad de una ‘Iglesia libre’ frente a un ‘Estado libre’, cada cual con sus propios fines” (Soneira 1989: 55, paréntesis mío). En todo caso la paraestatalidad de la Iglesia, y en particular de la misión, se expresa en la constitución de la República Argentina de 1853 que consagró la unión entre el Estado y la Iglesia, como así también en la ley de expansión territorial de 1867 que reservó un lugar específico a las misiones como agentes de conversión de los indios al cristianismo. (Barnadas 1990: 186 y ss.; Soneira op.cit.: 51-59).

En la zona de Córdoba habían tenido lugar experiencias misionales en el siglo XVII (jesuitas) y en el siglo XVIII (franciscanos). Aproximadamente un siglo después llegaban de nuevo los franciscanos de la mano de los clamores de la “gente decente” de la frontera. El pueblo de Río Cuarto requirió en 1854 al gobierno provincial una Casa de Misioneros para contribuir “a la pacificación y conversión de los indios, la instrucción de la juventud y la atención ministerial, religiosa y caritativa de la población”. En 1856 llegó desde Italia el primer contingente de misioneros. En 1857 se hicieron cargo del Curato de río Cuarto, pero recién hacia 1860 comenzó a construirse el Colegio. Durante

la presidencia de Mitre, la entidad fue creciendo en número y funciones, y en 1867, se obtuvo la aprobación de Pío IX para la erección de un Colegio de Propaganda Fide. Su primer prefecto, fray Donati, participó en la excursión a los ranqueles con Mansilla y en muchas otras instancias posteriores del gobierno de los indios. El papel de los misioneros franciscanos como agencia paraestatal en la situación interétnica del sur de Córdoba fue más relevante a partir de 1872, cuando los ranqueles los encuentran como únicos interlocutores frente a una presencia militar cada vez más amenazante (Farías op.cit.: 19-41; Bruno op.cit.: 350-406).³² La incorporación de una agencia misional introdujo transformaciones en los estilos de control social que se venían dando, fomentando nuevas estrategias indígenas de acomodación en un espacio de maniobras cada vez más reducido. No obstante, y a pesar de las interpretaciones humanitaristas en contrario, la solidaridad de fines entre el ejército y la misión es innegable desde un punto de vista estructural. Ambas entidades se institucionalizaron en interacción con una realidad que consideraban deficiente, obstaculizadora, refractaria, y a partir de ella, justificaron sus proyectos redentores, civilizadores y de orden social.

5.9. Transformaciones en los órdenes discursivos de la “cuestión indios”

La “cuestión indios” era mirada desde otros ángulos. Mucho del tono crítico a la “civilización sin clemencia” que trasunta *Una Excursión a los Indios Ranqueles* resonaba en diversas publicaciones de la época. José Hernández, al tiempo que descubría que no era la ganadería sino el régimen policial y político al que estaba asociada aquello que la hacía incompatible con la presencia indígena, abogaba en 1869 contra el exterminio aborígen, casi en perfecta antítesis a Martín Rodríguez en la década de 1820.

No tenemos derecho a expulsar a los indios del territorio y menos a exterminarlos. La civilización sólo puede darnos derechos que se deriven de ella misma. Al no reconocerlo así, nosotros, los que nos emancipamos del yugo despótico del coloniaje, vendríamos a caer en los excesos que señalan perdurablemente la execración del mundo las bárbaras hecatombes de la conquista de América. Tenemos el derecho de introducir en el desierto nuestra civilización, nuestra legislación, nuestras prácticas humanitarias, porque allí donde nada de eso existe, debemos llevar las exploraciones del progreso. ¿Pero qué civilización es ésa que ese anuncia con el ruido de los combates y viene precedida del estruendo de las matanzas? (Hernández 1967: 25).

El mismo Hernández revelaba en 1872 en el *Martín Fierro* la conexión entre la persecución policial del gaucho y la existencia de tolderías indígenas como parte

³² En otras regiones fronterizas de las pampas hubo actividad misional lazarista (1872-1880) pero concentrada sobre los indios amigos de Catriel, Raylef y Coliqueo. Hacia la misma época también se establecieron misiones franciscanas en la frontera chaqueña.

integrante de un mismo movimiento de estatalización que los ponía al margen de una ciudadanía reservada a la élite y sus nuevas clientelas de inmigrantes. Los escritos del ex-comandante de frontera Álvaro Barros seguían, desde 1871, esta línea de denuncia de una política que generaba intencionadamente o no una situación de frontera. Barros consideraba que la barbarie de los indios era el producto de políticas, buscadas o no, de “tribalización” que les inhibía integrarse como peones al sistema productivo ganadero que él defendía y que, por lo tanto, los empujaban al malón o a la montonera. Su propuesta de colonias indígenas militarizadas que sirvieran como *pool* de mano de obra barata no discordaba demasiado de los principios tutelares que esbozaban Mansilla y los misioneros con sus reducciones. Con el tiempo, y en clara oposición a la política “tribalizadora” de Alsina, el militar y ganadero Barros fue acentuando el argumento bélico. En su razonamiento se ve cómo la “cuestión indios” va siendo absorbida por la “cuestión geopolítica” con Chile, tanto más estratégica y candente cuanto más disminuía la amenaza real de los indios. En 1877 defendió la “guerra ofensiva” contra la “guerra posicional” del Ministro de Guerra Alsina y del presidente Avellaneda y, en tal sentido, su escrito fue fuente de inspiración para el programa roquista de la “campana del desierto” (cfr. Barros 1975 a y b). En contra de esta postura estaban aquellos que no consideraban la territorialidad indígena como una especie de fantasma de la geopolítica chilena. Ello no implicaba renunciar a posiciones exterminacionistas. Si hombres como el entonces senador Bartolomé Mitre no reevaluaron el “problema chileno” tampoco revisaron su posición de expulsar a los indios de toda pretensión de ciudadanía (cfr. Illobre y Ravina 1979: 237-240). Al respecto de la política oficial del gobierno de Avellaneda se criticó que propiciara de algún modo la “tribalización” de los indios en colonias reservadas de la frontera. La revista humorística El Mosquito aludía así al hecho: “Alsina será recibido miembro de la sociedad protectora de animales y hará todo esfuerzo para impedir la destrucción de la langosta” (cit. Rebok 1979: 306). No podemos tratar aquí la amplia gama de posiciones en torno a la “cuestión indios”, intersectadas por intereses regionales, facciones políticas, estamentos burocráticos, etc. En todo caso basta verificar la continua oscilación de posturas asimilacionistas, conciliatorias y de exterminio tanto entre los diversos agentes del campo de debates como a lo largo de la biografía de cada uno de ellos.³³

5.10. La “conquista del desierto” y la “pacificación de Araucanía”

³³ Cfr. Viñas (1983) para un panorama de estas posiciones a partir de 1870.

Durante 1874 llegaron a la Argentina los efectos de la crisis financiera europea de 1873, a los que se respondió mediante una política de contracción del estado. Este marco influyó para que se adoptara una estrategia de avance gradual de la frontera. Adolfo Alsina, a la sazón Ministro de Guerra del nuevo gobierno, fue el promotor del trazado de líneas fronterizas sucesivas que fueron restando a los indios el control de sus centros estratégicos. En 1876 se tendió, mediante zanjas, fuertes y fortines, la primera de las dos líneas de frontera que proyectó el gobierno quedando las Salinas Grandes, el santuario de los salineros, dentro del perímetro militar. Aunque este progresivo cerco no disminuyó la beligerancia, los indios se fueron internando gradualmente hacia la cordillera. Con los ranqueles se mantuvo el pacto de “compra de la paz” a pesar de la prédica nacional del comandante de esa frontera, Julio Roca, en favor de una guerra ofensiva. Pero también era evidente el poco éxito que tenían las misiones franciscanas de indios ranqueles en Fuerte Sarmiento y Villa Mercedes para constituirse en polo de oposición a la estrategia belicista de la comandancia militar.

Con la recuperación económica de 1877 se inyectaron nuevamente capitales que permitieron financiar la proyectada campaña militar. Otra fuente de financiación fue la compra por adelantado de inmensos territorios cuyos títulos eran cotizados en la Bolsa de Londres. En 1878 se promulgó una ley nacional determinando la conquista de los territorios indígenas hasta el río Negro y el Neuquén -ya nacionalizados por decreto de 1862- en la que también se deslindaban las jurisdicciones de cada provincia sobre esa extensa área. Finalmente, entre agosto y noviembre del mismo año, una rápida acción combinada de partidas ligeras fuertemente aprovisionadas y con excelentes comunicaciones y armamento desarticuló las “tribus” de Catriel, de Pincén, de los ranqueles y de los salineros. De la segunda embestida que llegó en 1879 al río Negro, sólo sobrevivieron unos pocos grupos indios que escaparon hacia el sur y la cordillera, entre ellos los del cacique ranquel Baigorrita y del salinero Namuncurá. Más tarde estos mismos caciques y sus seguidores fueron apresados o muertos. En la campaña se mataron alrededor de 1,300 guerreros indios; fueron tomados prisioneros otros 1,270 y 5 caciques principales y más de 10,000 indios fueron encerrados en campos de concentración, desde donde se los envió a los ingenios azucareros de Tucumán, a la Marina y a prisiones federales; muchos niños y mujeres fueron repartidos por las Damas de Beneficencia entre familias decentes Buenos Aires y del Interior. En la carrera geopolítica contra Chile por dominar este vasto territorio, las campañas militares

argentinas continuaron hasta 1885, año en que finalmente llegaron al corazón de la Patagonia.

En Chile la orden de ocupación total de la Araucanía fue dada en 1877 y llevó a las tropas hasta el interior de las tierras mapuche, donde se celebró un tratado con los indios. En 1879 el avance se suspendió debido a la guerra del Pacífico entre Chile y la Confederación peruano-boliviana. Aprovechando esta coyuntura, en 1880 tuvo lugar un gran levantamiento de los cuatro butalmapu que fue duramente reprimido. Con la victoria chilena en el Pacífico se renovó la conquista, y en 1883, la Araucanía y sus habitantes indígenas sobrevivientes formaban parte del estado chileno.

5.11. Resumen

Estos últimos treinta años de relaciones entre indígenas y núcleos de estadidad registran la progresiva etnización de los indígenas mediante la acción de diversas agencias estatales. Aunque este proceso continuó después de 1880, abarcando las “campañas del Chaco” y las de la Patagonia Austral, y sigue aún hasta el presente, sería bajo otras formas institucionales condicionadas por el hecho de que el estado nación había alcanzado, por imperio de la fuerza, un nivel mínimo de consolidación territorial y poblacional para ejercer “naturalmente” su soberanía. La estatalización de las relaciones sociales a partir de la derrota de Rosas se muestra en los patrones de hegemonía interétnica condicionada por una dualidad estatal. Nuevas grillas administrativas reordenaron las fronteras y los indios, orientando hacia ellos políticas diferenciadas que dependían del grado de consolidación de los respectivos aparatos estatales y del conflicto entre los dos estados. Así, se registró una alianza entre la “debilitada” Confederación, los ranqueles y los salineros contra la “fortalecida” Buenos Aires. La modalidad de esta alianza era, en el caso de los ranqueles, una especie de “gobierno indirecto” que alentaba desde la comandancia la segmentación étnica y, en el caso de los salineros, una cooptación laxa. Por su parte, el Estado de Buenos Aires pudo enfrentar una guerra interétnica durante cuatro años debido a su constantemente renovado ejército sostenido en una política agresiva de apropiación territorial y colonización. Este programa fracasó militarmente pero ello no fue obstáculo para que las nuevas fracciones políticas en el poder propiciaran pactos y tratados con los indios para establecer mecanismos de control disuasivo. Tales patrones de interdependencia sostenidos a expensas de tácticas variadas de guerra, compra de la paz, “tribalización” y

“destrribalización”, mostraron fisuras a medida que se delataba la inviabilidad económica y geopolítica de dos estados argentinos en la cuenca del Plata.

En la Araucanía, el lento proceso de apropiación estatal era de un tenor diferente. Allí se dió una colonización “espontánea”, en la medida que no era apoyada por el gobierno, pero sí condicionada por las relaciones núcleo-frontera. Las secciones araucanas fueron confrontadas a nuevos patrones de interdependencia que tendieron a localizarlas como proveedoras y consumidoras de mercancías de los centros de colonización. La mercantilización creciente comenzó a abarcar la enajenación del patrimonio territorial de la comunidad y de la fuerza de trabajo. Para arbitrar y regular esta situación, penetraron agencias civiles y judiciales, aunque no militares, que pasaron a representar de alguna forma intereses indígenas. Ante los ataques de los mapuche contra los colonos y la amenaza de las potencias extranjeras, el gobierno determinó el avance de la frontera comenzado recién en 1862.

Desde ese mismo año la unificación formal del estado argentino promueve una expansión y diferenciación de sus agencias que introdujeron cambios en la política interétnica. Una gran inversión de recursos en la modernización del ejército permitió, a pesar de los múltiples problemas logísticos y de los diversos frentes de guerra, consolidar, hacia 1877, una situación interétnica de extrema desventaja para los indios. Hasta entonces los patrones de interdependencia habían girado en torno a alianzas coyunturales entre gauchos e indios contra el gobierno, que éste desarmaba mediante pactos de “compra de la paz” y represión. La introducción de la agencia misional significó una diferenciación táctica en el gobierno que los indios trataron de aprovechar, pero su papel fue más bien subordinado. Así como con Rosas la tribalización fue la táctica preferencial, a partir de Mitre se tendió a fomentar la “destrribalización” con vistas a la asimilación forzada de los indios como gendarmes y peones en la frontera. En 1878 dieron inicio las campañas militares definitivas en un marco de extrema desarticulación de las jefaturas salineras y ranqueles y de competencia geopolítica con Chile.

Durante todo este lapso, la sociedad de frontera y los indios adquirieron mayor visibilidad por obra de la organización de una “opinión pública” que debatía y discutía los actos de gobierno sobre el acuerdo tácito de una racionalidad general. Nunca hubo, sin embargo, un sólido frente de opinión respecto a las formas en que debía implementarse su incorporación de los indígenas al estado nacional. En Argentina, se defendieron políticas asimilacionistas y agresivas, solas o combinadas. Pero, hacia

1878, los indios estaban, en el aspecto práctico, fuera de la sociedad civil. Entre la ley de 1867 que otorgaba a los indígenas sometidos voluntariamente la posibilidad de definir sus tierras y la ley de 1878 que no especificaba nada respecto de los territorios indios y apenas nombraba a las colonias indígenas, se abrió el rápido desmoronamiento de la capacidad de defensa de los indígenas de la Pampa-norpatagonia. En Chile, en cambio, el procedimiento fue más asimilacionista, reconociéndose más consecuentemente a indios amigos, estableciendo dominios territoriales y fomentando una política de reservaciones.

Si hay que buscar una razón para el largo desarrollo de este proceso es que a medida que se van integrando las poblaciones indígenas a la dinámica histórica de los núcleos centrales de estadidad, se van constituyendo “tribus”, “naciones”, facciones políticas; diferentes complementaciones funcionales como indígenas asentados, nómades o “suelos” y *last but not least* diferenciaciones sociales al interior de cada grupo entre caciques y seguidores (cfr. Sider 1987 y 1994). Estos procesos son causa y consecuencia de un campo social en que las relaciones hegemónicas entre políticas gubernamentales y estrategias indígenas, llevan alternativamente a la creación de una sociedad de frontera o de una sociedad civil en el marco del capitalismo expansivo. Puede decirse que en este trayecto conviven, con acentos coyunturales, una política que busca por diversos medios el exterminio poblacional, la supresión cultural y la expropiación territorial -destrribalización- y otra, en la que la creación de la diferencia poblacional, territorial y cultural local está en función de una integración estatal -tribalización. Ambas están entramadas en formatos hegemónicos de etnización, en la medida que son desarrolladas y fomentadas desde agencias que combinan la particularidad de sus objetos de administración con la universalidad racional de sus fines. Ahora bien, la “tribalización” y “destrribalización” del período 1850-1880 difieren de la tribalización de la política rosista pues se modifican los valores de la ecuación diferencia/ integración. Mientras que para Rosas la producción administrativa de la diferencia étnica se subordinaba tácticamente a los fines de un mejor gobierno de frontera, para aquellas agencias que la propiciaban a partir de 1850, la diferencia étnica era un requisito estratégico, concomitante y siempre renovado de la integración nacional. La conexión entre la tribalización y la “tribalización”, y análogamente la relación entre destrribalización y “destrribalización” se ha alterado cualitativamente debido al efecto agregado de la estatalización y nacionalización en la relación entre los núcleos centrales y las fronteras de Araucanía y Pampa-norpatagonia.

Parte II

Análisis discursivo de la etnización en una situación social de frontera

En esta parte reenfoCAMOS el proceso histórico de etnización desde el análisis discursivo de textos producidos en ocasión de las tratativas de paz entre criollos y ranqueles en la frontera del sur de Córdoba hacia 1870.

Capítulo 6

Análisis discursivo

6.1. La problemática del discurso

Desde hace tiempo se reconoce el valor del análisis discursivo para el estudio del cambio y la reproducción social. Desde el marxismo, Gramsci y Althusser y sobre todo Bakhtin y Voloshinov (1986) han destacado el papel fundamental del discurso en la estructuración ideológica de la sociedad. Desde otro ángulo Foucault (1979, 1986, 1987) mostró que las tecnologías de poder disciplinario y biopolítico se basan en órdenes discursivos y en prácticas discursivas específicas como, por ejemplo, la confesión y el examen. La importancia de estos aportes ha llevado a antropólogos, historiadores y sociólogos a recuperar las conceptualizaciones sobre el discurso desde una teoría social centrada en las cuestiones de la dominación y de la historia, procurando, a su vez, operacionalizar *insights* sugerentes mediante una práctica analítica de textos concretos. Norman Fairclough (1992) es uno de los que han intentado reunir los puntos centrales de la discusión acerca del discurso con el fin preciso de construir, a partir de ellos, una metodología plausible y acotada. Tomaré, entonces, sus principales argumentos como guía, sin perjuicio de ampliar algunas cuestiones con otros puntos de vistas comparables.

Una de las principales razones por las cuales las ciencias sociales se han desarrollado separadamente de la *mainstream* de la lingüística ha sido, para bien o para mal, la fuerte formalización reinante en la metodología y técnicas de ésta última. El

análisis del discurso tampoco escapa a esta elevada preocupación por la minuciosidad formal. Confrontados a la jerga desarrollada en este ámbito los investigadores sociales y culturales se han esforzado en captar las líneas principales de argumentación de las teorías discursivas desviando elegantemente la vista frente a sus intrincados aspectos operacionales. ¿Se deberá quizá a que el análisis discursivo requiere “iniciados”? Sea como sea, y asumiendo conscientemente el lugar del “no iniciado”, resumiremos en lo que sigue las discusiones de la lingüística que ponen en contexto el análisis del discurso.

¿Qué es discurso? Muchos lingüistas reservan el término para referirse a unidades de organización gramatical superiores a la frase, tanto de lenguaje hablado como escrito. A este rasgo se le agrega un énfasis estratégico en la interacción entre el enunciatario y el destinatario y, por lo tanto, una atención a las propiedades comunicacionales, interpretativas y al contexto situacional. Por otra parte, resulta común distinguir entre discurso y texto, en tanto el primero señala los procesos de producción, circulación y consumo del lenguaje y el segundo los productos u obras reconocidos como tales por los interactuantes. A otro nivel, existen definiciones del discurso desde la teoría social o la filosofía. La que más circulación tiene es la de Foucault, en la que se destaca el discurso como forma de construir y situar sujetos sociales, estructurar áreas de saber y modos de práctica social (cfr. “formación discursiva” en Foucault 1971 y 1981). En esta perspectiva se enfatiza la no estabilidad de las “funciones enunciativas”, las que se prestan a un uso táctico de carácter polivalente que sedimenta diferentes órdenes discursivos siempre en mutación. El concepto “discurso” queda pues enmarcado en las discusiones sobre el contexto de uso situacional, por un lado, y en las de producción y reproducción social, por otro. Para comprender mejor estas dos dimensiones conviene retrazar algunos desarrollos epistemológicos y metodológicos.

El discurso, en tanto uso social del lenguaje, recupera la dimensión de la *parole* saussureana cuyo análisis había sido postergado con el argumento de que las variaciones idiosincráticas e históricas que le eran inherentes no garantizaban el estudio sistemático tal como sí lo permitía el dominio más abstracto de la *langue*. Las críticas a esta posición se consolidaron hacia los años sesenta a través del desarrollo de lo que se dio en llamar sociolingüística. En la persona de su principal portavoz, Dell Hymes, la sociolingüística expresaba la posibilidad de construir una teoría sistemática del uso lingüístico a través de su correlación con factores sociales, tales como tipos de interacción, tipos de roles y status en los participantes, tipos de acontecimientos

sociales, etc. Aunque prolífica en el estudio de las *performances* situadas, esta primera aproximación fue criticada por su deriva sociologista ya que consideraba dichos factores sociales como previamente estructurados a la interacción lingüística y por ende se tendía a verificar sobre todo el papel del discurso como reproductor del orden social. Asimismo, los factores sociales se identificaban estrechamente con la situación de *performance*, lo que hacía perder de vista la historicidad de los esquemas globales de dominio que la condicionaban. Atentos a este problema, los capítulos anteriores fueron dedicados a “contextuar el contexto” de la situación social que se relaciona con el *corpus* discursivo de la etnización.

En efecto, según Fairclough, “discurso” no es una actividad individual no sistematizable, ni tampoco es un reflejo de factores sociales sino una forma de práctica social. Como toda práctica, los discursos se desenvuelven a lo largo de un proceso de estructuración social que les impone límites pero que también posibilita su emergencia, estableciéndose, así, una dialéctica actualizada de reproducción y producción del orden social conflictivo (cfr. Giddens 1978). Si el discurso como práctica es producción del mundo como plantea Foucault ³⁴, esto es, contribuye a *significarlo*, no hay que perder de vista que también es reproductivo, es decir tiende a *referir* a la situación institucional en la que se desarrolla.

¿Cómo entiendo, pues, significación y referencia, y en qué sentido estos conceptos nos posibilitan aprehender la dialéctica de estructuración social del discurso? Como se sabe, fue de Saussure quien más se preocupó por enfatizar que el signo lingüístico (y, por ende, las lenguas naturales en tanto sistemas de signos) mantenían frente a la “cosas” una relación de autonomía. La relación de significación de las “cosas”, establecida al interior del signo entre significante y significado, constituye un movimiento de distanciamiento respecto a “lo real”. Lo que el signo une no es una cosa y un nombre, sino una imagen y un concepto. En consecuencia, el lenguaje ya no puede ser concebido, como por ejemplo en el Barroco, un instrumento de nominación del mundo (superficie de transparencia entre la *res cogitans* y la *res extensa*); mucho menos, como en el Renacimiento, un ser especial imbricado en el propio mundo de lo seres (cfr. Foucault 1981: 71-82). Visto, entonces, en su aspecto positivo el postulado de

³⁴ En la “Arqueología del saber” (1971), Foucault expone su punto de vista acerca del modo en que las formaciones discursivas construyen en varias dimensiones, fundamentalmente a través de combinaciones entre sí pero de algún modo condicionadas por factores “no discursivos”, objetos de conocimiento, sujetos cognoscentes, teorías, relaciones sociales, etc. En su enfoque genealógico (Foucault 1979, 1986, 1987), destaca el carácter creativo del discurso relacionándolo más estrechamente a entramados institucionales como la disciplina y la biopolítica.

autonomía del lenguaje reside en que la significación de los signos no es predicación de propiedades de las cosas sino de las relaciones diferenciales que mantienen ellos mismos en el plano de la lengua. Un signo es un compendio de trazos distintivos que lo diferencia de otros signos; asimismo, este principio diferencial llamado valor no sólo se da entre signo y signo, sino que también se reencuentra entre las unidades significantes (los fonemas) de la lengua. En conjunto, tenemos aquí la llamada doble articulación del lenguaje.

No solamente en las relaciones paradigmáticas y sintagmáticas sino también en la propia economía del signo se manifiesta esta interdependencia *sui generis* entre elementos del lenguaje. En efecto, significante y significado están entrelazados a través de la ausencia marcada del segundo en la cadena fónica o gráfica que, así y sólo así, se vuelve significante. Esta relación, que de Saussure consideraba arbitraria, dado que cualquier secuencia perceptible podía hacer las veces de soporte significante, fue oportunamente criticada, primero por Benveniste (1978) que veía la necesidad de esta conexión significante-significado, y luego por Derrida (1978) que advertía el implícito cartesianismo en la suposición de un significado previo que admitiese diversos significantes. Un significado pensable en sí mismo, puro e inteligible, es una inconsecuencia metafísica en un modelo estructuralista; de ahí que Derrida sostenga que el significado está siempre en posición significante, y que es la primacía de este término la que determina la mutable y constante cadena de significación. En un sentido análogo, Peirce había defendido la idea de una semiosis ilimitada, al considerar que el representamen de un “objeto” determinaba un interpretante, que no era el significado saussureano, sino la representación de ese representamen del “objeto”. De esta manera, quedaba diferido *ad infinitum* el cierre significante/ significado del cual partía de Saussure. Por otra parte ya se señaló que el estudio de la *parole* fue postergado por la lingüística saussureana y, con él, el estudio de la referencia, pues se suponía que ésta mantenía una relación arbitraria con la significación. Llegados a este punto, conviene distinguir entre referencia y referente. Este último término apunta a lo que en diversas semánticas se conoce por el nombre de referente propiamente dicho (Ogden y Richards), objeto (Peirce) o Bedeutung (Frege), i.e. el estado del mundo al cual el lenguaje se refiere. No discutiré los diversos grados de realismo ontológico que hay en estas concepciones; sólo quiero demarcar la diferencia con el término “referencia”. En efecto, la indicación o mención del referente “objetual” es sólo uno de los diversos planos en que se sitúa la relación de referencia. Hay otros más estratégicos como los que

se dan entre los signos al nivel de la frase, del texto, del discurso y de lo social. En cada uno de estos planos, la referencia conecta significaciones a través de anáforas y catáforas, de deícticos, de citas y otros tipos de conmutaciones en los planos intertextuales e interdiscursivos. De aquí se deriva que en uso del lenguaje por usuarios enmarcados en disputas por la construcción del mundo es necesario poner atención tanto en los procesos de significación como en los diversos mecanismos referenciales que los entraman a diversos planos contextuales. Desde esta perspectiva pueden incorporarse en un mismo modelo los aspectos productivos y reproductivos del uso del lenguaje.

Las distinciones peirceanas entre diferentes tipos de comportamiento de los signos sirven para especificar aún más la cuestión de la referencia. Como se sabe, ícono, índice y símbolo expresan formas distintas de vinculación con los “objetos” del mundo. El ícono es un signo que está en una relación de semejanza con aquello que significa; el índice está en una relación semiótica de contigüidad y el símbolo es un signo convencional (de hecho los símbolos son el modelo de los signos lingüísticos en de Saussure, pues son los más arbitrarios). De todos estos signos, el índice es el que más pertinencia tiene para captar las formas en que la significación de un discurso está ligada a su contexto referencial. La referencia que un signo indica varía simultáneamente según diferentes contextos. El sentido al interior de un texto (también llamado textualidad) depende de las relaciones de contigüidad entre sus partes gramaticales (anáforas y catáforas) que establecen referencias cruzadas entre sí. Por ejemplo, en la unidad semántica “Yo digo que leí que el hombre está loco. Su locura es incurable”, el pronombre posesivo en tercera persona “su” refiere la especificación a una cualidad al nominal “hombre” de la primera frase. El sentido de ese mismo texto también puede ser retrazado por los signos que, desde su interior, indican su instancia de enunciación; este es el papel del sistema deíctico en tanto conmutador de niveles discursivos. Por ejemplo, “yo digo” embraga el lugar, la persona y el tiempo de la enunciación mientras que la primera cláusula relativa “que” desembraga el acontecimiento enunciado: “leí que el hombre está loco”. A su vez, este segundo “que” desembraga un nuevo enunciado: “el hombre está loco”. Por último, también el texto puede ligarse a otros textos, pues en él hay índices de un referente intertextual. Las citas, el lenguaje referido, el lenguaje dialógico, entre otros tipos discursivos articulados al texto, son formas de señalar la relación motivada que tiene todo discurso con otros que le sirven de contexto. Aquí, para continuar con la ilustración, el primer desembrague “que leí” establece, mediante un discurso referido, un nuevo enunciator

de un nuevo texto que entra en interacción con el texto enunciado desde el “yo”; interacción que revela determinadas formas de control entre las posiciones de sujeto en los textos. En la discusión sobre la referencia, el término “objetos” se ha entrecomillado porque no estoy abogando por descartar de plano el logro estructural del signo saussureano sino sólo sus aspectos intelectualistas. Volviendo al ejemplo anterior, el nominal “hombre” existe como “objeto” de referencia porque hay una partícula “su” que así lo posiciona. Inversamente, la significación de esta partícula no existe fuera de su relación indicativa con un referente discursivo (este hecho no impide que exista para “su” otro referente que es justamente “partícula gramatical de determinadas características” que mantiene relaciones de valor con otros elementos del sistema de la *langue*).³⁵ Los contextos referenciales no existen independientemente de la significación en uso que tiende a especificarlos, o en todo caso, a valerse de su ambigüedad. Esta es la razón por la que prefiero hablar, siguiendo a Bauman y Briggs (1990), de contextualización, es decir, del proceso generativo por el cual todo texto obtiene su significación de una (re)construcción pragmática de sus referentes (Greimas y Courtés 1982: 335-37; Ducrot y Todorov 1974: 127-33, 413-417).

Los contextos referenciales tienen un estatuto metodológico especial. Son, parafraseando a Marx, trabajo semiótico acumulado que opera como el *medio* y el *objeto* de las significaciones discursivas, sin llegar a constituir, en sí mismo, una entidad de otro género. Tanto en la práctica social como en la práctica del análisis, la diversidad de contornos, densidad y determinación que ejerce el trabajo semiótico acumulado no existen *per se* sino por la relación que establecen con un discurso que las refiere, y que al referirlas encuentra el lugar de su significación. En un nivel, el trabajo semiótico acumulado ocupa el lugar de la gramática, del género, del intertexto. O sea, un espacio de mediación que determina y posibilita el discurso. En otro nivel, y esto hay que tenerlo muy en cuenta, es colocado como referente extradiscursivo por el propio discurso, de forma tal que tiende a producirse un efecto verosímil que se refuerza por medio de signos que transforman el trabajo semiótico acumulado en objetualidad exterior al discurso, en algo “social-real”. En el ejemplo citado, los “objetos”: “hombre”, “locura”; los “sujetos” enunciadore: “yo” y “(el autor de lo) que lef” y los destinatarios indeterminados, las “modalidades de relación” imperativa y taxativa que se

³⁵ Este tipo de índices son llamados “referenciales” por Silverstein, en tanto y en cuanto su significación no está totalmente agotada en su uso contextual. Existen también los “índices puros o no referenciales”, cuya significación es inaprehensible fuera de la situación pragmática de ocurrencia. Son por ejemplo los tratamientos discursivos de deferencia, de género, de tabúes sociales. (Silverstein 1976: 29-31).

establecen entre estos sujetos, todos estos elementos se construyen en base al verosímil de que se está predicando una proposición acerca de relaciones sociales concretas y reales. Lejos de retraerme a una posición idealista y solipsista, esta cuestión confirma mi opción constructivista y pragmática de situar lo social como efecto de un discurso, efecto que, sin embargo, vuelve como un *boomerang* sobre el discurso imponiéndole límites y virtualidades expansivas. Precisamente por esta razón es que el referente contextual extradiscursivo, que en este estudio es (el referente de) la noción de formación estatal en situación de frontera, tiene tanta importancia para determinar en qué planos un dado discurso sanciona y/o impugna las estructuras sociopolíticas y culturales que pone en contexto y que lo contextualizan.

Consideramos entonces que es posible extrapolar el modelo semiótico que conlleva significación y referencia a la noción de estructuración social, ya que los rasgos de emergencia condicionada de toda práctica social son homólogos a los aspectos relativamente arbitrarios y motivados de todo discurso respecto de su contexto de enunciación. En otras palabras, el velo significativo que recubre los textos está horadado por referencias indexicales que lo anclan a una situación contextual con la que mantiene vínculos reproductivos y/o instaaura discontinuidades. Teniendo en cuenta esta estructura de significación/ referencia y emergencia/ reproducción, Fairclough construye una tópica tridimensional para abordar lo discursivo que consideramos particularmente clarificadora. Todo discurso es simultáneamente “texto”, “práctica discursiva” y “práctica social”. El nivel textual es el dominio del análisis lingüístico (análisis textual); el de la práctica discursiva, se centra en el estudio de la producción, circulación y consumo de los discursos enmarcados en situaciones sociales (análisis intertextual e interdiscursivo); el plano de la práctica social retoma la cuestión de los contextos extradiscursivos que condicionan los modos en que las prácticas discursivas construyen sujetos y objetos y sus modos de relación (análisis sociocultural). En conjunto, el interjuego de estos tres niveles de análisis discursivo garantiza captar cómo los cambios en las prácticas discursivas implican cambios en la construcción de sujetos, identidades sociales, áreas de conocimientos, etc. En tanto y en cuanto las prácticas discursivas se construyen en respuesta y anticipación a otras, con las establecen relaciones de disputa, consentimiento y cooptación, la intertextualidad y la interdiscursividad es el plano donde se procesan las luchas hegemónicas acerca de y en un determinado orden social.

Hasta aquí he discutido cómo un determinado texto, en sus diversas dimensiones de análisis, entra en una relación dialéctica de emergencia/reproducción tanto con

órdenes discursivos como extradiscursivos. Quisiera detenerme ahora en una explicitación de los medios funcionales de que dispone el lenguaje para construir el orden social, y seguidamente en las diferentes escalas y tipos de convenciones discursivas que son actualizadas por y condicionan cada práctica discursiva. Siguiendo a Halliday, Fairclough distingue cuatro funciones básicas de la comunicación lingüística: la ideacional, la identitaria, la relacional y la textual. La primera de ellas, la *ideacional*, revela las capacidades discursivas de construcción del mundo de los acontecimientos y objetos, sus procesos y relaciones; la *identitaria* refiere a los modos en que las identidades sociales son puestas en el discurso; la *relacional* marca cómo y de qué tipo son las relaciones sociales entre enunciadorees y destinatarios; la *textual* enfoca cómo es organizada textualmente la información, qué partes son relevantes, cuáles son adjetivas, cuáles son las relaciones entre las partes del texto, y cuáles sus mecanismos referenciales con la situación (Fairclough op.cit.: 64-5).³⁶

Respecto de las convenciones discursivas ya he señalado en mi argumento la existencia de “órdenes” y “tipos discursivos” que son, por un lado, la faceta discursiva del orden social, y que por otro, constituyen el horizonte de trabajo semiótico acumulado frente al cual entra en relación dialéctica cualquier acontecimiento discursivo. Las diferencias entre los tipos de convenciones dicen respecto a su escala. Así, los órdenes discursivos tienen primacía jerárquica sobre los tipos discursivos (géneros, tipos de actividad, estilos, discursos). Un *orden discursivo* engloba “la totalidad de las prácticas discursivas dentro de una institución o de una sociedad y las

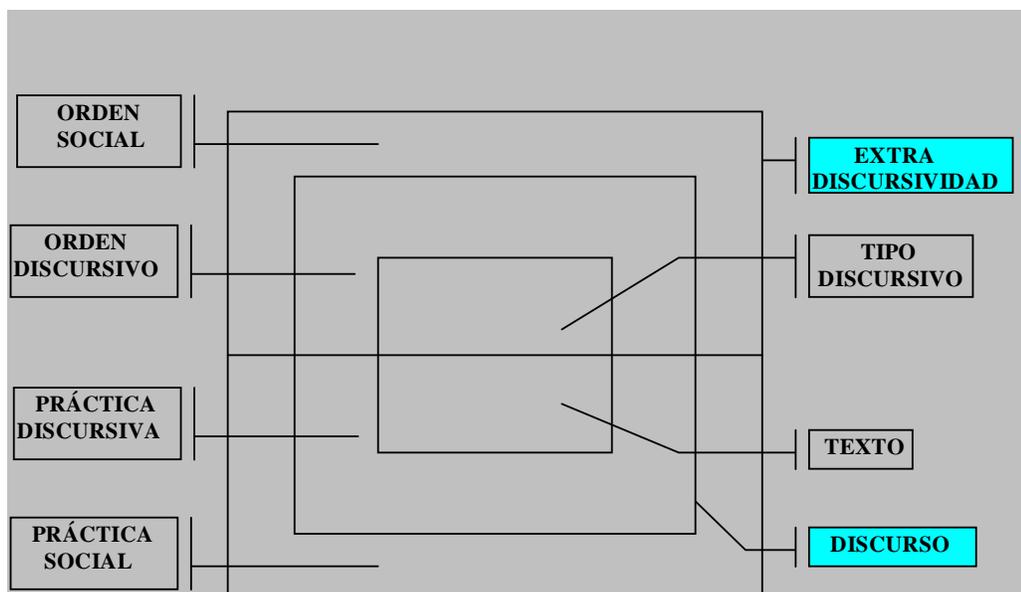
³⁶ Estas funciones son comparables a las presentadas por Jakobson (1960) en su esquema comunicacional. Las funciones expresiva y conativa, centradas en los enunciadorees y destinatarios, se asemejan a la identitaria y relacional; la función referencial, centrada en el contexto, se parece a la función ideacional; las funciones poética, fática y metalingüística, centradas respectivamente en el mensaje, el canal y el código son asimilables a la función textual. Por otra parte, el modelo funcional de Fairclough cubre aspectos categoriales del análisis de la enunciación propuesto en Verón, 1987, y Verón y Sigal, 1988. El análisis de la enunciación fue mi marco de referencia inicial, no obstante su falta de atención a la construcción discursiva a nivel textual. Justamente esta carencia me decidió a complementarlo con otras perspectivas que finalmente adopté como guía fundamental. Aquí quiero mostrar, sin embargo, la aproximación que existe entre el análisis de la enunciación de Verón y el análisis de las funciones de la práctica discursiva de Fairclough. Ambos se preocupan por contextualizar discursos en campos sociales, resaltando sus funciones constructivas. Así, según Verón, “el análisis del dispositivo de enunciación apunta a la forma en que el discurso asociado a un campo social determinado construye su relación con éste”. En breves términos, el análisis de la enunciación versa sobre el estudio de las “imágenes” que el emisor y el receptor asumen en el discurso. El hecho que estas “imágenes” o “entidades del imaginario” puedan variar para un mismo emisor o un mismo receptor, sugiere el uso de las nociones más abstractas de “enunciador” y “destinatario”. La construcción de estas entidades se realiza a través de lo que se dice, o sea de un enunciado que, a su vez, las vincula según diferentes modalidades o “componentes” (e.g. descriptivos, programáticos, didácticos, redentores, etc.). Se ve entonces cómo Verón retraza el lugar de las funciones de identidad, relacional e ideacional en sus análisis de las entidades del imaginario y de los componentes, aunque en sus trabajos no haya un plano de análisis específico para el texto.

relaciones entre ellas” (Fairclough, op.cit.:43). Vale la pena distinguir a su interior entre *órdenes discursivos sociales* y *órdenes discursivos locales*, estos últimos ligados a instituciones más recortadas como el ejército, la misión, el oficio literario, etc. Resulta difícil ensayar una clasificación cerrada de los *tipos discursivos* dado que están sujetos a múltiples planos de variación. Por *género* se entiende “un conjunto relativamente estable de convenciones (discursivas) que está asociado a y parcialmente pone en práctica un tipo de actividad socialmente ratificada” (ídem: 126). Cada género implica un tipo de texto y un modo de producción, circulación y consumo de ese texto. Por ejemplo, la conversación informal, la entrevista científica, la promesa de casamiento, el informe burocrático, la canción, etc. son todos géneros que conllevan especificidades en su economía textual. El “sistema de géneros” de una sociedad en un momento dado pretende normatizar la existencia de cada género en sí mismo y en relación a los otros, pero este sistema puede ser alterado por nuevas interpenetraciones de géneros que transformen dominios de actividad y relaciones sociales. Como se verá en el análisis, en el *corpus* aparecen géneros literarios y burocráticos combinados que tiene efectos significativos sobre el proceso de etnización. No hay que confundir este sentido de género con el otro, más común, de reglas de construcción y consumo de ciertos verosímiles literarios -lírica, drama, épica- pues esta clasificación se da al interior de un determinado orden discursivo local como es el de la literatura. También hay que tener en cuenta que los géneros están asociados a diferentes modos de representación discursiva, lo que se puede observar en la textualización dialógica o monológica de los diferentes sujetos enunciativos en un texto. Los *tipos de actividad* constituyen la “secuencia estructurada de acciones (de la que se compone un texto de género)” y las posiciones socialmente reconocidas de los participantes de esa actividad. En este sentido, un texto de género burocrático implica, por ejemplo, un funcionario que describe a otro de rango superior, las tareas realizadas en virtud de órdenes recibidas; un texto de género literario enfrentará un escritor y un público lector mediante una secuencia de actos de escritura, publicación, distribución, compra y lectura de objetos tenidos por literarios. Un tipo discursivo de escala menor a los anteriores es el *estilo*. Los géneros y los tipos de actividad ligados pueden estar asociados a un estilo particular o pueden ser compatibles con una gama estilística. El estilo marca el tenor, el modo y la retórica de los textos. En cuanto al *tenor*, los estilos pueden ser formales, informales, íntimos, oficiales, etc.; en cuanto al *modo*, los estilos de un texto son escritos y orales (pero también pueden ser escritos para ser dichos, dichos para ser escritos, etc.). La

retórica determina si un texto de género tiene un estilo descriptivo, programático, confesional, etc. Siguiendo con el ejemplo, un informe burocrático toma generalmente un estilo oficial y público para ser leído por un destinatario abstracto y universal, que borra las huellas de intimidad mediante recursos gramaticales específicos; su estilo además suele ser escrito pero puede asumir diversas retóricas: descriptivas, imperativas, etc. El último tipo discursivo es el *discurso sensu stricto*, en el sentido más común de conjunto de ideas-fuerzas estructuradas. El discurso, así definido, es el “contenido”, el “tópico”, la “representación” o “creencia”. Se puede hablar entonces de discurso de la “araucanización”, de la “frontera”, de “cuestión indios”, de “civilización/barbarie”. Generalmente este nivel se corresponde con un “análisis de contenido”, con la “historia de las ideas” o el “análisis simbólico”. Estas dimensiones son imprescindibles pero debe remarcar que estas ideas no existen independientemente de su uso discursivo y por tanto son constantemente transformadas (por órdenes y tipos discursivos de escala superior) sin poder esquematizarse en abstracto. De hecho, los discursos son las unidades discursivas más autónomas. Esta es la razón por la cual Foucault, inspirado en Nietzsche, habla de “polivalencia táctica de los discursos” para referirse a la cadena genealógica de apropiaciones y reapropiaciones de ideas que no tienen sentido propio (cfr. Foucault 1986: 122-125). Una clasificación tal es solamente una guía que no pretende trazar barreras excluyentes entre los tipos discursivos. La interdiscursividad constitutiva de los textos introduce en la pragmática concreta una susceptibilidad que incomoda la vida de las formas. Un ejemplo cercano y que proviene de la antropología como tipo de actividad discursiva con un verosímil propio (“estar allí-escribir aquí”), es la observación de que el discurso antropológico está atravesado por los géneros científico y humanista, y éste último, a su vez, se abre a diferentes registros lúdicos, dramáticos y textuales (Geertz 1989 y 1991).

Cerrando la exposición de este modelo conceptual, vale retomar lo dicho acerca de la tópica texto- práctica discursiva- práctica social y cruzarlo con la cuestión de las funciones del lenguaje y de las convenciones o trabajo semiótico acumulado. El análisis de los textos que realizaremos en los próximos capítulos se orienta a descubrir estas funciones ideacionales, relacionales, identitarias y textuales del lenguaje mediante el estudio de la gramática, el vocabulario, la cohesión y la estructura textual (palabra monológica, dialógica). En cada una de estas dimensiones está presente el efecto condicional y habilitante de las convenciones discursivas (órdenes y tipos discursivos). La significación de un texto depende de un conjunto de referencias intratextuales, pero

también de sus formas convencionales de producción, circulación y consumo. Aquí resulta pertinente el análisis de la práctica discursiva que enfoca las cuestiones de la intertextualidad, la coherencia y la fuerza preformativa. En tanto práctica social todo discurso importa posicionamientos específicos (por su cualidad textual e intertextual) frente a un sistema de referencias extradiscursivos (trabajo semiótico acumulado) del cual obtendrá una significación hegemónica o contra-hegemónica para un determinado orden social (ver el cuadro 1 inspirado en Fairclough).



Cuadro 1. Texto, práctica discursiva y práctica social

Una acotación metodológica fundamental. La concepción de significación que adopto toma en cuenta su carácter lábil, no determinado, refractario a todo tipo de grilla clasificatoria. Su definición por el uso transforma la significación del mundo en el objeto central de cualquier lucha discursiva. Ésta, como se dijo, puede ser captada en el análisis de las prácticas de producción, circulación y consumo discursivo, en las cuales se van produciendo metamorfosis semióticas políticamente relevantes, a través de las cambiantes formas de cooptación discursiva. En base a esto debe admitirse la posibilidad de realizar dos tipos de estudio discursivos: centrados en la producción y centrados en la circulación y el consumo.³⁷ Esta partición es de procedimiento ya que

³⁷ Verón (1988:16) es quien establece esta distinción, llamándola producción/ reconocimiento en base al concepto de indeterminación constitutiva del sentido y a una estrategia epistemológica “de observación” que es la que permite justamente ponderar la transformación semiótica.

que toda producción discursiva es también un consumo de otros textos. En base a esto debemos remarcar que en este estudio discursivo de la etnización es un análisis de producción en tanto consumo retrospectivo que busca entender, en la medida de los datos disponibles, cómo la producción de cada texto está mediada por el resto. No es el nuestro un análisis de la circulación y el consumo prospectivo de esos textos, ya que esto llevaría a relevar “hacia adelante” su trayectoria a través de diferentes contextos institucionales.³⁸

6.2. Dimensiones del análisis textual e interdiscursivo

El estudio textual e interdiscursivo del *corpus* requiere de una explicitación previa de las dimensiones analíticas principales. Recurriré a las siguientes *categorías del análisis textual*: a) control interaccional, b) etiqueta, c) ethos y d) modalidad, respecto del relevamiento de las funciones identitarias y relacionales; e) cohesión, f)

³⁸ Valgan, no obstante, algunas pistas de este posible trayecto de análisis para el caso de *Una Excursión a los Indios Ranqueles*. Si el texto puede convocar en la crítica moderna celebraciones como “obra capital de la literatura argentina de frontera”, “obra representativa por excelencia de la literatura argentina”, y su autor cosechar méritos como “precursor de lo que luego se habría de llamar nuestra literatura social”, es porque un trabajo de apropiación secular llevado a cabo por “hombres de letras” comprometidos en la gestión de una “cultura nacional”, ha ido naturalizando la primacía de sus signos estéticos por sobre otros genéricamente devaluados como “contexto social”. Esta percepción contrasta admirablemente con lo que fue la línea de lectura de la primera crítica autorizada de la obra en la que se ponía de manifiesto el género político de este texto (Estrada cit. por Vedia y Mitre, 1959: ccxxii y ss.). No niego que esta crónica novelada, originalmente publicada como folletín, no haya tenido un reconocimiento literario inmediato. En todo caso hay que recordar que la élite a la que pertenecía Mansilla, no definía claramente los límites entre las profesiones políticas y literarias, y sus miembros repartían sus ambiciones artísticas con el *club*, la oratoria parlamentaria, las finanzas, la milicia, etc. Según Viñas (1975: 54 y 1982: 149-54) el premio que obtuvo la novela en el Congreso Geográfico de París de 1875 como “literatura de viaje” influyó en la edulcoración de sus alusiones políticas. En el mismo sentido, un preciso comentario de Mansilla en su causerie “Bis” señala que a ninguno de sus pares le cabía la idea de que él mismo se hubiese adentrado en tierra de indios en una “misión de paz”. “Decime *che*, Lucio, realmente has estado vos entre los indios?” (Mansilla 1928: 190). La mayoría de los *clubmen* de esta cerrada élite descreía del texto como algo más que el producto de un “escritor de imaginación”. “He oído y visto cuando escribí mi libro sobre los Indios Ranqueles, que un noventa y nueve por ciento de los lectores creía que la Excursión no había tenido lugar, siendo todo ello obra de mi fecunda imaginación (íbidem:190). Quizá el consumo de *Una Excursión a los Indios Ranqueles* como novela, y como novela de ficción, encuentren alguna explicación en la propia densidad sociológica de los públicos afectados por su circulación durante la primera década posterior a su aparición. Grupos sociales caracterizados por un alto grado de control sobre la cotidianidad de sus miembros, si no clausuran al menos arrinconan los imponderables de lo extraordinario (jun *gentleman* entre los indios!) a las regiones de una realidad fantasmiosa. Aún más cuando comenzaba a implantarse un gusto literario naturalista que desplazaba al romanticismo a los márgenes estéticos. En 1889 cuando Mansilla accede, “para hacerles el gusto”, a conformarse a la representación social de “escritor de imaginación”, se pregunta **“si no habría sido mejor que, en vez de un libro real, hubiera fabricado uno completamente de pura invención. Quien sabe si ese procedimiento no habría hecho que se creyera en la realidad de lo que el libro contiene”** (ídem: 189). En contrapartida, con la expansión y diferenciación de los públicos, puede suponerse que la orientación de lectura “ficcional” se haya aflojado dando lugar a otras más “realistas” derivadas del distanciamiento temporal y social con las condiciones de producción de la novela. Es, a partir de entonces que la obra podrá ser “peinada” en busca de preciosos datos etnográficos del mundo ranquel.

vocabulario (palabras clave, neologismos, metáforas) y g) transitividad, respecto de las funciones ideacional y textual del discurso (Fairclough op.cit.: 138,169).

a) El “control interaccional” es un parámetro de las *performances* que puede analizarse atendiendo a la toma de turnos, la estructura de intercambio, el control de tópico y el establecimiento de agendas (Fairclough op.cit.:152-158). Dado el carácter de entextualización escrita del *corpus*, bajo esta rúbrica analizaré la representación de la interacción entre los personajes. Esta representación se logra a través de *shifters* (embragues y desembragues) que conmutan alternativamente los niveles del enunciado y de la enunciación, posibilitando la relación de distintas voces dentro de un texto. En este sentido, vinculo el estudio de la representación de la interacción con las formas de representación del discurso ajeno, i.e. con los tipos discursivos monológicos y dialógicos. Según Bakhtin, el tipo monológico se divide en “palabra directa”, discurso inmediato dirigido hacia su objeto referencial y expresión de la autoridad última del enunciador, y “palabra objetivada”, discurso indirecto de un personaje individual o genérico, fuertemente controlado por el enunciador. La “palabra dialógica”, en cambio, abre un espacio de multivocalidad que admite tres categorías: “discurso bivocal unidireccional”, en el que el enunciador da mayor espacio para el desarrollo del punto de vista del personaje pero sigue controlándolo a través de marcas narrativas que introducen dicho discurso como un *alter*; “discurso bivocal multidireccional” que es una variedad caracterizada por la parodia y la ironía del punto de vista del enunciador o de algún personaje; y por último, el “tipo activo” en el que las voces están representadas en un diálogo implícito o explícito, admitiéndose la posibilidad de una impugnación de la autoridad del enunciador (Bakhtin 1973:199). Esta clasificación está basada en el presupuesto de que todo discurso es constitutivamente intertextual y dialógico, de manera tal que las variedades antedichas expresan los límites y rangos dentro de los cuales el proceso de creación del texto es representado en el propio texto. Extrapolando al caso en estudio, se tratan de ver, a través el control interaccional de las voces, índices de manipulación de la situación social interétnica que enmarca al *corpus* discursivo.

b) “Etiqueta” es un nivel que permite ponderar los grados de adecuación de un texto a un determinado orden de convenciones político-discursivas (Fairclough op.cit.: 162-66).

c) “Ethos” es una categoría asimilable a “orden discursivo”, de manera tal que apunta a establecer el sentido global de un determinado texto (Fairclough op.cit.: 166-7).

d) “Modalidad” es el uso de los verbos modales (“deber”, “poder”, “querer”, etc.), adverbios modales (“probablemente”, “definitivamente”, etc.), adjetivos modales equivalentes y formas como “especie de”, “tipo de”, “algo como”, etc. que expresan diversos grados de afinidad con lo que se dice. Respecto del compromiso del enunciador con la proposición, la modalidad puede ser subjetiva (“creo”, “me parece”, “se dice”) u “objetiva” (sin mención de voces). La modalidad no sólo expresa grados de afinidad con lo dicho sino también con los destinatarios. Por lo tanto, es una vía de entrada para explorar la construcción textual de la solidaridad y de la identidad. Las modalidades no son libremente elegidas por los enunciadores sino que tienden a agruparse en los tipos discursivos (Fairclough op.cit.: 158-62).

e) Mediante el estudio de la “cohesión” se pueden ver ciertos patrones de argumentación y modos retóricos de la estructura textual. La forma en que se conectan los párrafos, las implicaciones lógicas, las digresiones, etc. son índices de importancia para rastrear las apuestas ideológicas de un texto (Fairclough op.cit.: 169-77).

f) La selección de “vocabulario” que opera el texto ha sido el lugar por excelencia del análisis de contenido semántico. En mi análisis constituye una parte importante pero no excluyente. Se tratará de ver en especial el uso de los gentilicios y otros colectivos así como las redes metafóricas y metonímicas que los conectan (Fairclough op.cit.: 185-97).

g) El estudio de la “transitividad” permite seguir, a partir del ordenamiento de la oración, los procesos y los agentes de esos procesos, distinguiéndose voces activas, pasivas, oraciones transitivas e intransitivas. Por este medio, se estudia cómo el discurso atribuye grados de responsabilidad y tipos de causalidad e indica agentes para cada acción. Otros aspectos de la transitividad son las “nominalizaciones”, sustantivos deverbativos que tienden a reificar procesos sociales así como las “frases hechas” (Fairclough op.cit.:177-85).

Las *categorías analíticas de la interdiscursividad* refieren a los procesos de producción, distribución y consumo de los discursos. Cada texto, inserto en un determinado género y orden, puede asumir diferentes trayectorias interdiscursivas, pero mi interés se centra en analizar las propiedades sociocognitivas que conllevan los textos en su interdiscursividad. Esto lleva a rastrear las marcas de producción y las pistas de interpretación que coloca cada texto en relación a otros. Concretamente se trata de captar el *corpus* en su dimensión *intertextual*. Según Fairclough, basándose en Bakhtin y Kristeva, la intertextualidad es “la propiedad que tienen los textos de ser trozos

completos de otros textos, los cuales pueden estar explícitamente demarcados o enfundados, pudiendo el texto asimilarlos, contradecirlos, ironizarlos, etc.” (Fairclough op.cit.:84). Las marcas de producción de un texto están mostrando la historicidad y contextualización intertextual de un discurso; las pistas de interpretación revelan el encuentro relativamente condicionado entre el esfuerzo de coherencia semántica de un texto y las capacidades intertextuales que traen los intérpretes. Ambos procesos transitan el circuito de la hegemonía en tanto un determinado orden social es actualizado a través de los mecanismos de embrague de otros textos. Fairclough propone operacionalizar el tratamiento de la intertextualidad, distinguiendo entre “interdiscursividad manifiesta o intertextualidad” e “interdiscursividad constitutiva”. La intertextualidad refiere justamente a aquellos mecanismos explícitos que despliega un texto para referir a otros textos: formas de representar discursos ajenos, presuposiciones, metadiscursos, ironía, parodía, etc. La interdiscursividad constitutiva, en cambio, indica el hecho de que todo texto, independientemente de la cadena explícita de intercambios y luchas discursivas de los que participa, se sitúa en órdenes discursivos y sistemas de géneros que actúan sobre la constitución de lo social (Fairclough op.cit.: 85,117-135).

6.3. Corpus documental: validez, coherencia y caracterización

Los documentos que conforman *corpus* textual son considerados como *textos-obra* en el sentido de Hanks (1989: 97-99) o *entextualizaciones* en el sentido de Bauman y Briggs (op.cit.:72), es decir, productos individuales del flujo discursivo que son reconocidos como tales por agentes en una determinada constelación normativa. La reunión de estos textos-obra no fue producto de una elección *a priori* sino de un proceso de reconstrucción guiado por las pistas de contextualización que me brindaba EIR. En un principio, comencé mi pesquisa archivística a la búsqueda de un contexto intertextual para “encajar” la crónica, pero las presuposiciones positivistas me convencieron de buscar otros rumbos metodológicos. De esta manera, prestando mayor atención a la indicación de ciertos personajes y acontecimientos, puede identificar documentos que se organizaban en un mismo espacio intertextual. Seguir la huella de los personajes ficcionalizados en EIR y encontrarme con la comprobación de que dichos personajes, a su vez, eran autores de otras ficcionalizaciones en las que se también tematizaba el mismo suceso, fueron dos movimientos de la intuición por la que llegué a determinar el *corpus* discursivo. Recordemos que se trata de tres obras:

a) *Una Excursión a los Indios Ranqueles* (Mansilla 1870, Buenos Aires);

b) *Relación entregada al Padre Visitador de la Orden de San Francisco* (Donati 12/8/1871, Río Cuarto);

c) *Memoria de la Expedición al Desierto presentada al Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública* (Burela 25/5/1870, Mendoza).

La validez y coherencia del *corpus* deriva de tres criterios que toman en consideración las articulaciones interdiscursivas y extradiscursivas de los textos. Primero, todos ellos remiten al mismo nivel de extradiscursividad; i.e. EIR, MED y ROSF refieren al mismo acontecimiento de la expedición y a la guerra de frontera en la que ésta se enmarca. Segundo, los textos tienden idealmente a representar discursos y prácticas sociales de diferentes sectores sociales: EIR, la agencia militar desde un oficial miembro de la élite porteña; ROSF, la agencia misional franciscana con personal extranjero y MED, el clero secular local asociado a la facción política pos-federal perseguida por el gobierno central en un marco de guerra civil a las “últimas montoneras”. Se posibilita así el análisis de las estrategias discursivas de etnización en relación a los diferentes estilos “blandos” de penetración hegemónica e interdependencia social y moral que cada sector social favorece en la situación de frontera. Tercero, el discurso/autor de cada texto es reconocido en cada uno de los otros dos, creándose así una trama interdiscursiva fértil para comparar el posicionamiento de cada texto en relación las diferentes representaciones etnicizantes de los textos restantes. La propia conformación de este *corpus* supone ya la idea de que las relaciones de hegemonía que determinan la construcción y uso de identidades étnicas no están exentas sino que reclaman la inauguración de un campo de dispersión de fuerzas y discursos en conflicto y cooperación, no sólo entre “indios” y “no indios”, sino también entre las diferentes mediaciones institucionales que enmarcan la acción de los “argentinos”, desde el coronel gentleman hasta el cura plebeyo.

Caractericemos con más detalle los tipos, géneros, estilos y circuitos discursivos presentes en los documentos. Respecto del orden discursivo societal que es entextualizado, el *corpus* corresponde a una categoría *sui generis* que llamaré orden discursivo de la formación estatal en situación de frontera. Comporta todas las prácticas discursivas y sociales propias de las relaciones hegemónicas de estatalización y nacionalización que producen y reproducen política, económica y culturalmente “territorios”, “poblaciones” y “otredades” en condición de exclusión relativa. En un escalón más abajo se representan los órdenes discursivos locales referentes a la iglesia y

la misión, la administración, el ejército y el mundo letrado. EIR es un texto que enmarca prácticas discursivas del ámbito militar y del ámbito literario-intelectual; MED supone una práctica discursiva que corresponde al orden burocrático-administrativo del estado en combinación con el orden eclesiástico y, ROSF es el texto más homogéneo pues predominan en él los componentes discursivos eclesiástico-misionales.

El género burocrático recubre sobre todo las formas textuales de ROSF y MED. En este género el discurso pretende la pura referencialidad (palabra directa) a expensas de un lenguaje de interioridad. La atmósfera impersonal y denotativa del género está en función de un tipo de actividad organizacional cuyos fines técnico-funcionales se garantizan y legitiman a través de una autoridad supraindividual. Este rasgo se verifica en conjugaciones impersonales, uso de pasivas, infinitivos, gerundios, cierta estabilidad en los tiempos y modos verbales, nominalizaciones, formas anafóricas que construyen textos cerrados y autosuficientes, circunstanciales de fin, locuciones típicas, formulismos, etc. (Sabatini, 1986).

Si el informe, el reporte y la memoria administrativa establecen el polo discursivo de la objetividad, la “literatura” ha aparecido en la modernidad ligada a una actitud introspectiva e individualizadora. El género literario se ejemplifica en EIR, crónica de viaje con fuertes rasgos autobiográficos y polémicos. Allí el “yo” protagonista, los “tipos y costumbres” de la frontera y la excursión se engarzan en retóricas descriptivas y didácticas articuladas en un tono confesional. El aspecto autobiográfico del viaje narrado en EIR juega con la idea de que su autor es un microcosmos ejemplar de una nación en formación. Como sugiere Silvia Molloy, en el marco hispanoamericano la autobiografía expresa “la vacilación entre la persona pública y el yo privado, entre la representatividad comunitaria y la búsqueda individual del alma, entre el honor y la vanidad, entre el yo y el país” (Molloy 1991:29). A esto se suman los rasgos elitistas y polémicos de la autobiografía. Como medio de socialización de la élite argentina, lo autobiográfico es particularmente notable en la obra de Mansilla quien, mediante una técnica narrativa conversacional conecta constantemente su discurso a referentes conspicuos de la sociedad de Buenos Aires. El *causerismo* afectadamente familiar y un sinfín de alusiones y digresiones íntimas coloca al enunciador como parte y agente del sistema de distinciones sociales que identifica a los constructores de la nación. Por otra parte, el polemismo biográfico está contenido estrictamente por la doble apuesta de pertenecer y diferenciarse como “espíritu original” dentro de esa misma élite. La actitud polémica de Mansilla, como el de otros

autobiógrafos de extracción “federal” (Guido, Calzadilla), estaba motivada por la necesidad de expurgar su pasado rosista en el medio posmitrista; de ahí lo ambiguo y oscilante del contenido ideológico de su prosa (AA.VV. 1969; Prieto 1982; Viñas 1982).

Los estilos presentes varían entre los textos y al interior de cada uno de ellos. Mientras EIR con su *causerismo* bordea un tenor de imitación pública de lo íntimo, en MED y ROSF son evidentes los tonos de distancia y oficialidad. No obstante, todos los textos comparten retóricas descriptivas, didácticas, imperativas y salvacionistas que pueden englobarse en lo que Marie Louise Pratt denomina “estrategias de anticonquista” tan propias de las crónicas de viaje de la era imperialista (Pratt 1992:7). La retórica de anticonquista se caracteriza por proclamar, a través de recursos formales y focos temáticos, la inocencia de los enunciadores respecto a la situación de dominio y reafirmar al mismo tiempo la hegemonía del grupo que representan.

Los esquemas de producción, circulación y consumo de los textos marcan diferencias entre los documentos del corpus. El hecho de que EIR haya sido publicada y difundida como un folletín en un periódico y luego como un libro la distingue de MED y ROSF que, como informes se destinaban a una circulación administrativa.

Recapitulamos lo anterior en tres proposiciones mutuamente implicadas:

A. El *corpus* representa estrategias de etnización discursivas en un proceso de formación estatal en situación de frontera.

B. Las diferencias entre estas estrategias responden al entrecruzamiento de órdenes discursivos locales (militar, eclesiástico-misional, turístico, burocrático), géneros (literario, burocrático), estilos (formales, informales) y retóricas (salvacionista, imperativa, didáctica, etc.).

C. Las estrategias discursivas *significan* y *refieren* a identidades, objetos y modalidades de relación social de la situación de la frontera cordobesa-ranquel hacia 1870, (re)produciendo las relaciones hegemónicas entre las agencias militar, misional, la facción política federal y las agrupaciones ranqueles.

En los próximos capítulos seleccionaremos las zonas narrativas más ricas en cada fuente con el fin de reconstruir las estrategias de etnización en juego a través de un análisis textual de la forma del contenido y de la interdiscursividad.

Capítulo 7

Una Excursión a los Indios Ranqueles de Lucio V. Mansilla

7.1. Estructura textual: planos narrativos y campos semánticos

Una excursión a los indios ranqueles es un relato de viaje híbrido que amalgama rasgos autobiográficos, descripciones de cuadros de costumbres y una crónica. Esta amalgama está determinada por una estructura textual que combina diferentes niveles enunciativos. Los planos narrativos se ordenan según un esquema de cajas chinas conectado mediante conmutadores. De esta estructura cabe destacar un rasgo pertinente a nuestro problema: el nivel discursivo en el que se tematiza las voces de los personajes indígenas se subordina a aquellos otros planos en los que se presentan las voces de los representantes de la nación. Puede sugerirse entonces que existe una estrategia de etnización en el plano mismo de sintaxis narrativa global.

7.1.1. Conversando “entre-nos” frente al público: guiños, autojustificación y pedagogía

El primer nivel narrativo se inaugura con el primer capítulo donde se escenifica el pacto de lectura ficcional entre el yo testimonial y su destinatario. El “otro” pacto enunciativo, el que reúne público y autor en el espacio extradiscursivo, deja sus huellas en esta ficcionalización.

No sé dónde te hallas, ni dónde te encontrará esta *carta* y las que seguirán.

Pues cortando aquí el exordio, te diré, *Santiago amigo*, que te he ganado de mano.

Mañana continuaré. Hoy he perdido tiempo en ciertos detalles creyendo que para ti no carecerían de interés. Si *al público al que le estoy mostrando mi carta* le sucediese lo mismo, me podría acostar a dormir tranquilo y contento como un colegial que ha estudiado bien su lección y la sabe. ¿Cómo saberlo?

“Mañana continuaré” revela las marcas de una entextualización caracterizada por un proceso de producción, distribución y consumo propio de la periodicidad del folletín.³⁹ Al “público” se le muestra la intimidad de una carta en la que el yo relata un

³⁹ Ya dijimos que antes convertirse en libro de viaje, EIR pasó entextualizaciones previas. Primero fue un parte militar y luego un folletín. La continuidad fragmentada del formato folletín permite al autor controlar la textualidad de su discurso en interacción constante con las opiniones que le hacen llegar o que él mismo recaba de sus lectores. Dice La Tribuna, el diario en que se publicaba: “Sigue y seguirá la

conjunto de sucesos a un “amigo”. “Santiago, amigo” indica metonímicamente a través de Santiago Arcos, que como vimos intervenía como publicista en la “cuestión indios”, el contorno elitista del público y el tratamiento que se deben los *insiders*. Esto se subraya en una invitación excéntrica a comer “tortilla de avestruz” en tierra indígena que presupone, no sin cierta ironía, la satisfacción de un deseo previo sustentado en una trayectoria en común como *gourmets* y *tourists*.

No pierdo la esperanza de comer contigo, a la sombra de un viejo y carcomido algarrobo, o entre las pajas al borde de la laguna, o en la costa de un arroyo, un churrasco de guanaco, o de gama, o de yegua, o de gato montés, o una picana de avestruz boleado por mí, que siempre me ha parecido la más sabrosa. A propósito de avestruz, después de haber recorrido la Europa y la América, de haber vivido como un marqués en París y como un guaraní en el Paraguay; de haber comido mazamorra en el Río de la Plata, charquicán en Chile, ostras en Nueva York, macarroni en Nápoles, trufas en el Périgord, chipá en la Asunción, recuerdo que una de las grandes aspiraciones de tu vida era comer una tortilla de huevos de aquella ave pampeana en Nagüel Mapo, que quiere decir ‘Lugar del Tigre’.

Pero el público lector es potencialmente mayor al de la élite representada en Santiago Arcos y esto trasunta en la adopción de una retórica de esclarecimiento hacia el confundido “monstruo de múltiple cabeza”.

Si en lugar de estar conversando contigo públicamente lo hiciera en reserva, no me detendría en estos detalles y explicaciones (respecto al lenguaje de los paisanos y de qué es una rastrillada). Todos los que hemos sido público alguna vez sabemos que este *monstruo de múltiple cabeza*, sabe muchas cosas que debiera ignorar e ignora muchas otras que debiera saber. ¿Quién sabe, por ejemplo, más mentiras que el público? Pero preguntadle algo sobre las cosas de la tierra, sobre el estado moral y político de nuestros moradores fronterizos de La Rioja o de Santiago del Estero, y ya veréis lo que sabe.

Existe una relación doble con los públicos. Por una parte, se trata de hacer con guiños el gusto del círculo de cofrades que es el terreno privilegiado donde reencontrar, por vía de una “áspera seducción”, el lugar del que ha sido desplazado el autor.⁴⁰ Por

publicación de estas cartas/capítulos. El público debe disimular los errores con que aparezcan porque son escritas *cálamo corriente* sobre nuestra mesa” (cit. por Caillet-Bois 1947: xxxv). Se puede aventurar la hipótesis de que en la escritura de EIR interviene fuertemente la “opinión pública”. Esto es evidente para cualquier texto-obra, pero lo es más para aquellos escritos que se publican al ritmo de las expectativas de los lectores.

⁴⁰ Lucio Victorio Mansilla nace en 1831 en el seno de una familia porteña saladerista. Su madre, hermana de Rosas, y su padre, héroe de la batalla naval contra los anglo-franceses, le conectan en su infancia y adolescencia con el entorno más próximo del Restaurador. Entre 1850 y 1851, viaja por la India, Egipto, Turquía y Europa. Luego del corto período de exilio político que le significó la caída de su tío, retorna con 21 años a Buenos Aires. Se casa. Más tarde escribe el libro de viajes *De Adén a Suez*. La animosidad antirrosista que reinaba en el Estado de Buenos Aires pronto lo obliga a exilarse nuevamente en 1856, esta vez para formar parte de los “hombres de Paraná” que rodearon a Urquiza en los primeros años de la Confederación. Se inicia en el periodismo “por necesidad” y participa en el Congreso Nacional de la Confederación como diputado suplente. Sin embargo, una serie de desinteligencias con la política de Derqui lo encuentran en Pavón (1861) luchando contra los ejércitos confederados desde el ejército de Buenos Aires. Con este acercamiento a los círculos de Mitre, se inicia su carrera militar. En su destino de la frontera norte de Buenos Aires (Rojas) traduce a Vigny, Laboulaye y escribe algunos opúsculos sobre la modernización de los ejércitos y un par de obras dramáticas, acogidas con beneplácito por la sociedad porteña. En 1866 marcha a la guerra del Paraguay, circunstancia que aprovecha para trabajar en favor de la candidatura presidencial de Sarmiento. Elegido éste, las esperanzas de Mansilla de recibir algún cargo

otra parte, se ensaya una estrategia pedagógica hacia una opinión pública que se reputa ignorante o mistificada por erróneas preconcepciones acerca de la realidad del país. La obra deviene entonces crítica social. Pero el estilo conversacional que lleva a una prosa informal y a un símil público de intimidad contribuye a matizar este objetivo con una reivindicación de cuño personal. Lo conversacional está representado en largas digresiones políticas y filosóficas donde lo autojustificativo y lo didáctico se cruzan. Generalmente escritas en tiempo presente o futuro, tocan tópicos como el paisaje, los tipos “físico morales”, la etnografía, la situación política, la civilización, la condición humana, las impresiones del yo. El papel de las digresiones en la cohesión textual es el de servir de comentario-guía que da pistas de interpretación sobre el “así es” de la crónica de la excursión pero que siempre muestran un residuo de “entre nos”, es decir de los valores del grupo de pertenencia. La presentación textual de los ranqueles como “hecho etnográfico” depende de la clausula “ya sabes” que subraya la intimidad con “Santiago, amigo”.

Ya sabes que los ranqueles son esas tribus de indios araucanos, que habiendo emigrado en distintas épocas de la falda occidental de la cordillera de los Andes a la oriental, y pasado los ríos Negro y

político de importancia son frustradas y debe resignarse con volver a su destino militar en la frontera. A fines de 1868 inaugura en Río Cuarto (Córdoba) su gobierno sobre la franja fronteriza entre cristianos y ranqueles. En 1870 realiza su expedición a las tolderías de los caciques Mariano, Baigorrita y Ramón. Por cuestiones disciplinarias es pasado a retiro y vuelve a Buenos Aires. Indignado por esta resolución, publica como folletín en el diario La Tribuna, su alegato biográfico-político: *Una Excursión a los Indios Ranqueles*. El éxito es inmediato. El mismo año se edita en dos tomos. Hasta su muerte en 1913 la obra conocerá tres ediciones, convirtiéndose en la pieza literaria más famosa de la “generación del 80” (apud Guglielmini 1961; Lanuza 1965 y Papolizio 1985). Esto basta para resaltar un rasgo diacrítico de la trayectoria de Mansilla en sus complejas relaciones de exclusión-inclusión respecto de la élite dirigente derivadas de su condición de sobrino de Rosas en un mundo post-rosista. Efectivamente, hay que pensar en términos de una élite posterior a Rosas, pues lo que la biografía de Mansilla muestra en filigrana es el paulatino pasaje de un antirrosismo más o menos recalcitrante (1852-1880), especialmente en Buenos Aires, hacia posiciones de neutralidad y hasta de revivalismo finisecular que pretendían salvaguardar la “criollidad” contra las influencias deletéreas de las “ideologías foráneas” traídas por los inmigrantes (v.g. anarquismo, socialismo).

Puede decirse junto con Viñas que la constante Mansilla-Rosas observa tres variaciones temporales. La primera, que abarca desde su nacimiento hasta la derrota de Rosas en Caseros, está marcada por una “homogeneidad” de influencias. Con el corte de 1852, se establece un cisma entre la trayectoria de Mansilla y la de su grupo social, la clase dirigente porteña. Se abre, entonces, “un período caracterizado por el afán de justificación (el reciente recuerdo de la tiranía, el predominio de los emigrados y de los viejos liberales en especial de Mitre, etc.). En 1880 Mansilla tiene cincuenta años: su armadura caracterológica está formada, ya no padece ni tanta susceptibilidad ni tantos ataques; desde Caseros han transcurrido treinta años... Y si luego del Acuerdo los diversos grupos tradicionales se abrazan, funden y homogeneizan frente a las mediatas e inmediatas presiones de los hombres nuevos, como clase irá dejando de lado su rigor justiciero frente a Rosas y su época para desplazarlo, abocándose a los problemas surgidos de ese presente inmediato” (Viñas 1982:187). Siguiendo esta pista, la publicación de EIR se sitúa en ese período en que Mansilla está comprometido en un movimiento desde la periferia hacia los centros simbólicos del poder que le permita dejar la frontera y establecerse definitivamente como *habitué* del Club del Progreso. De ahí, el tono enfático que recorre las páginas de EIR, tanto las de una polémica militante (inspiradas en el *Facundo* y a veces en una subterránea corriente federal) como las marcadas por un estudiado *dandyismo* literario.

Colorado, han venido a establecerse entre el Río Quinto y el Río Colorado, al naciente del Río Chalileo. Últimamente celebré un tratado de paz con ellos, que el Presidente aprobó, con cargo de someterlo al Congreso.

7.1.2. Conquista, mimetismo, saber, salvación

El segundo nivel narrativo engloba todo aquello que refiere al relato que se le hace al amigo: el cuadro del mundo de la frontera y de sus personajes, y la épica del yo en su excursión a los indios. Es un discurso desembragado enuncivamente pues se da al interior del primer desembrague del yo-amigo. El encastrado se da a través de embragues que interpelan ya sea al destinatario epistolar ficticio (“Santiago”, “querido amigo”, etc.) o le hacen saber qué personaje expresó qué cosa (“dijo que”, “pensó que”, “exclamó que”, “observé que”, “comprendí que”, etc.). En este nivel predomina una forma de objetivación indirecta de las voces de los personajes en tiempos verbales que se conjugan en distintos aspectos de pretérito. Al dotar a estos personajes con la posibilidad de una palabra dialógica -específicamente un discurso bivocal unidireccional, de acuerdo a Bakhtin- se entra en un tercer desembrague que no sólo muestra el desarrollo del punto de vista de sus voces, sino que también añade verosimilitud a través de un discurso *in vivo* (Kayser 1961: 278). Esta forma predomina en la representación del parlamento y tiene importantes consecuencias para la práctica ideológica de etnización.

La cohesión de la obra también se registra en el plano semántico de los discursos *stricto sensu* así como en las retóricas. La primera carta anuncia este aspecto.

Esta circunstancia por un lado, por otro cierta inclinación a las correrías azarosas y lejanas; el *deseo de ver con mis propios ojos* ese mundo que llaman Tierra Adentro, para *estudiar* sus usos y costumbres, sus necesidades, sus ideas, su religión, su lengua, e *inspeccionar* yo mismo el terreno por donde alguna vez quizá *tendrán que marchar las fuerzas* que están bajo mis órdenes -he ahí lo que me decidió no ha mucho y contra el torrente de algunos hombres que se decían conocedores de los indios, a penetrar hasta sus tolderías, y a comer primero que tú en Nagüel Mapo una tortilla de huevo y avestruz .

A partir de las actitudes de ver/ curiosoar, estudiar/ enseñar e inspeccionar/ amenazar pueden identificarse tres órdenes discursivos en el texto: el del turista-dandy, el del examinador y el del militar. Cada uno de estos órdenes es tratado explícitamente en los campos semánticos de la “conquista”, el “mimetismo” y el “saber” a los que le corresponden retóricas lúdicas, didácticas e imperativas, respectivamente (cfr. Lojo 1990 para un análisis convergente). En la carta siguiente se agrega el acto fundamental de propagar la fe y de pedir clemencia en base a la ficcionalización de los misioneros en el campo de la “salvación” y de una retórica redentora.

La conquista de las poblaciones y de sus territorios repercute a la manera de un bajo continuo en la mayoría de los episodios. Demarcada por la propia condición militar del yo-personaje en una situación de guerra, asume una forma imperativa de decirse, estableciendo el límite de los juegos, las simulaciones, las enseñanzas y el perdón en aquellos contextos narrativos en que la pacificación nacional parece cuestionarse. El componente retórico lúdico determina la tematización del mimetismo y de la teatralidad. Desde allí el enunciador puede “pasar como nativo” y penetrar en las costumbres e intenciones indias con los fines de cartografiar el alma del enemigo. Para ello se requiere tacto y diplomacia; se precisa adoptar una etiqueta que, simulando el “puro nosotros” de la argentinidad descubra al otro en su verdad incontrovertible. Como dice Lima, “la conquista, al envolver un grado de alteridad mucho más radical, se hace posible sobre todo por procedimientos interpretativos, teatrales, improvisativos... Esfuerzos de este género implican una gran y necesaria agilidad frente a lo desconocido humano para dar las respuestas necesarias a la obtención de los fines pretendidos [...] si es necesario escenificando aquello en que no se cree [...] El punto de partida fundamental y operador de la conquista es la propia conciencia de alteridad y la capacidad de utilizarla instrumentalmente para prever los pasos y manipular al enemigo (Lima 1992: 7-8).

Los grados diferenciales de plasticidad, mímesis y dominio de sí inciden en una demarcación estigmatizante de los indios frente a los cristianos. El argumento básico que desarrolla la obra es que los indios cuando pretenden engañar son descubiertos (por sus propias actitudes corporales o por la perspicacia del interlocutor). Inversamente, cuando los cristianos, especialmente el yo-personaje como excéntrico miembro de la élite, se deciden a disimular sus verdaderas intenciones frente a los indios, pueden dar por sentado que no serán desenmascarados. La creencia que un grupo tiene en su capacidad de mimetizar la mentira en los pliegues de una verdad es parte integrante del

mismo proceso que permite a ese grupo detentar la nacionalidad, invisibilizándose como etnia, esto es parcialidad, ante los indios. Como contrapartida, creer en la credulidad del otro es invisibilizarlo y visibilizarlo simultáneamente. Invisibilizarlo, en tanto se lo aparta de sus propias convicciones poniéndolo al servicio de un estereotipo que lo trasciende. Visibilizarlo, pues siempre es posible descubrirlo en su diferencia: cree engañar y se sabe que no engaña; es engañado y no lo sabe.

Este juego de simulaciones se opone al campo del saber. Las aspiraciones por estudiar al otro y enseñarle al público una verdad se expresan en el *leit motiv* “conocer el país” que se desdobra, a su vez, en un conocimiento del “estado moral” de la población rural y en un relevamiento topográfico del territorio de frontera. La insistencia por “conocer el país” ayuda a definir la posición tangencial de la obra en relación a la “cuestión indios”. Los comentarios críticos al proyecto nacional civilizador sarmientino son producidos en el contexto descotidianizador de la diplomacia de frontera. El enunciador se presenta como un “observador” y no como un mero publicista que nunca ha salido de la ciudad. Con esta pretensión de autoridad va almacenando en la memoria caminos, lagunas, montes y gentes que le marcan la inconmensurabilidad entre el principio de “civilizar la barbarie” y la política negligente de las élites que se quieren nacionales. En este sentido, EIR contribuye a la imaginación de que las condiciones históricas de factibilidad de la nación no deberían depender de la negación radical que justifique políticas de exterminio sino de cierta tolerancia para con aquellas realidades semi-excluidas de la civilización.

Sin embargo, el campo del saber positivo, al confrontarse con el de la simulación, deriva en una posición escéptica: “La mentira es la única verdad de la que estamos en posesión”. Hay que enseñar la mentira como si fuera verdad. Entre lo real y lo ficticio, entre la certeza y el juego de máscaras están el yo-personaje y los ranqueles, pero sobre todo el proyecto nacional. La comunidad nacional queda descubierta como un artificio de amor cínico: “Es menester que la patria deje de ser un mito, una abstracción, para que todos la comprendan y la amen con el mismo acendrado amor. Hay fanatismos necesarios, que si no existen se deben crear”.

El campo semántico de la salvación está inextricablemente ligado a los anteriores. A diferencia del mimetismo y del saber que proveen las herramientas de conquista, la salvación identifica su *raison de être*. Al decir salvación englobamos tanto el aspecto material -el progreso, la prosperidad, la urbanización- como el aspecto ideológico aportado por los discursos evangelizadores. Dada la intencionalidad crítica

de la obra contra la civilización sin clemencia, no es sorprendente que sea el aspecto religioso el que concentre con mayor frecuencia la retórica redentora de los indios. Es por vía de la combinatoria incómoda de órdenes discursivos, retóricas y campos semánticos que es posible el tratamiento paradójico de las poblaciones ranqueles como pasibles de ser agregadas/ segregadas a la nación argentina.

7.2. Interdiscursividad constitutiva: civilización/ barbarie y civilización clemente

La combinación de los campos semánticos y las retóricas a lo largo de los planos narrativos del texto requiere para su interpretación del contexto interdiscursivo global de la formación estatal en situación de frontera. Este contexto es el de las estrategias discursivas que, bajo los estandartes de civilización/ barbarie, contribuyeron a imaginar la estatalización de las relaciones sociales y, específicamente, la etnización de las tribus de Pampa-norpatagonia. Me concentraré solamente en apuntar algunos trayectos genealógicos e hitos claves de esta dialéctica civilización/ barbarie hasta llegar a influenciar los campos semánticos y la retórica de EIR.

7.2.1. Élite letrada y romanticismo rioplatense: civilización/ barbarie

Con el ascenso de Rosas al gobierno de la provincia de Buenos Aires se reactivó un proceso de pacificación social que se extendió por todo el *hinterland* pampeano, las provincias del Interior alcanzando hasta la sociedad de frontera pampa-araucana. Hacia mediados de la década de 1830, la dinámica de integración de funciones sociales diversas llevó a una diferenciación cada vez más acentuada de un grupo dominado dentro del grupo dominante. La *pax* rosista articuló, como una de sus consecuencias imprevistas, una capa media de “doctores y periodistas” que convenía al modelo de una élite letrada, compuesta por jóvenes mayoritariamente ligados a la Universidad de Buenos Aires y pertenecientes a la dirigencia porteña o provinciana que habían apoyado la facción federal o se habían avenido a ella (Halperín Donghi 1982: 13). Los círculos letrados poco a poco empezaron a nuclear en sus salones literarios más y mayores críticos a diversos aspectos de la política rosista, a los que Rosas respondió con censura, clausura de periódicos y destierro. Esta política represiva iba a ayudar a fundar la

heroicidad de un grupo que ya comenzaba a autorreconocerse como “generación del 37”.

El año de 1838 el bloqueo francés y el entrelazamiento de las crisis uruguaya y argentina agravaron la situación política. Fue en ese momento en que la élite letrada exilada en Montevideo, Santiago y Río de Janeiro se lanzó a una acción más militante. En estas circunstancias se produjo el primer acto de institución simbólica de esta aristocracia del espíritu: Esteban Echeverría publicaba su *Credo de la Joven Generación*. El escrito, inspirado en la reevaluación romántica de los equívocos “iluministas” de la “vieja generación” de Rivadavia, anunciaba un principio fundamental del proyecto ideológico del grupo que incidiría fuertemente sobre su estilo político, a saber: que la fundamentación del orden social residía en la hegemonía de la clase letrada. Tal principio, legitimado en el de la soberanía de la razón, sufriría no obstante un primer golpe con el fracaso de la alianza antirrosista en 1846.

Para Halperín Donghi, las premisas ideológicas de la “generación del 37” tenían su parte de responsabilidad en este fracaso pues a pesar que estos jóvenes intentaban no repetir los errores de la política rivadaviana que condujeron al ascenso de Rosas, dedicándose a una más elaborada inspección de la realidad sociopolítica, continuaron considerando a sus adherentes “plebeyos” no como aliados políticos con intereses específicos sino como brazos instrumentales de una causa trascendental cuyo oráculo exclusivo les pertenecía.

Esta misma configuración político-cultural, oscilante entre el análisis y el salvacionismo, está claramente presente en el *Facundo* (1845) de Sarmiento y *En la República Argentina, 37 años después de su independencia* (1847) de Alberdi. Comprometidos en una búsqueda de la fórmula nacional, ambos escritos coincidían en que la clave del enigma político argentino estaba escondida en una actitud, a la vez conservadora y superadora, i.e. en un reformismo adecuado a las circunstancias. Se trataba, pues, de modificar las señales “bárbaras” y “retrógradas” que el régimen rosista había venido manifestando en sus últimos años como, por ejemplo, la supresión del debate político letrado y su negativa a abrirse completamente al mercado económico y cultural capitalista. Pero ello no implicaba desconocer, mediante un análisis que objetivaba el pasado orden rosista como dato, que ese mismo orden constituía la base de las relaciones políticas del futuro.

Los cuadros mentales desde los cuales era posible realizar este diagnóstico estaban sintetizados en la dialéctica *civilización/ barbarie*. Como categoría de

percepción derivaba sus efectos de reconocimiento de una identificación del ideal de perfectibilidad y progreso -asociado a los desarrollos de Europa Occidental y Estados Unidos- con ciertos ejemplos históricos específicos en esas tierras del Plata -el mundo urbano colonial, la Revolución de 1810 y el gobierno unitario de Rivadavia. Asimismo, mediante este expediente simbólico, gauchos, indios y salvajes de toda índole asumían, en esas tierras, la faz familiar de una ominipresente barbarie de la cual la civilización se distinguía y, no obstante, buscaba redimir. De esta forma, *telos* -civilización de la barbarie- y *status* -civilización o barbarie- se vuelven dos aspectos de la misma serie antagónica que comunican y separan.

El *Facundo* es un ejemplo instructivo de esta ambivalencia. La propia argumentación del libro muestra el grado de conciencia histórica del autor al representar en Facundo Quiroga y en Rosas no la barbarie, como podría creerse, sino formas híbridas de “barbarie civilizada” y de “civilización barbarizada”, respectivamente. En último análisis, lo que Sarmiento advertía en su obra era que las condiciones de un estado nacional dependían de una transformación de la ley del soberano en norma disciplinaria desde la cual lo semibárbaro y lo semicivilizado pudiesen ser administrados (*sensu* Foucault 1986: 174-175). Esta negativa a trazar una separación radical entre ambos universos reclamaría una táctica de poder reguladora más que represiva.⁴¹

7.2.2. Civilización/ barbarie y civilización clemente: un cuarto de siglo entre *Facundo* y *Una Excursión a los Indios Ranqueles*

El tiempo es una variable fundamental para ponderar la diseminación del esquema *civilización/ barbarie*. Entre la entrada de la fórmula sarmientina en los círculos letrados del fin del período rosista y la reelaboración de Mansilla se abre un cuarto de siglo. En ese intervalo la supuesta realidad que el *Facundo* pretendía capturar con ese concepto-arma se había tornado bastante refractaria a sus efectos esclarecedores.

Desde una perspectiva estrictamente política, la imaginación de las vías de la “organización nacional” post-rosista no había alcanzado a prever la irreductibilidad del clivaje regional entre el Litoral, el Interior y Buenos Aires. Lo que siguió a la derrota de

⁴¹ Recientemente se ha destacado este doble registro entre *telos* y *status* en la dialéctica civilización/ barbarie del *Facundo*, negándose a verla como una dicotomía cerrada (Svampa 1994: 53-54).

Rosas y al encumbramiento de Urquiza no fue un simple gesto de la “astucia de la razón” que, conservando la *estabilidad* rosista le imprimiese una dirección civilizada, sino, contrariando los pronósticos de Sarmiento y de Alberdi, el retorno de la “anarquía” a la escena civil. El delicado equilibrio que apuntalaba la hegemonía de Buenos Aires sobre el Interior, especialmente sobre las provincias del Litoral y sobre los indios de Tierra Adentro, volvía a esfumarse. Y al separarse el Estado de Buenos Aires de la Confederación, resurgían las viejas facciones de unitarios y federales.

Estos hechos repercutieron en la dialéctica *civilización/ barbarie* incorporándola a la gramática excluyente amigo-enemigo y seleccionando, por así decir, su aspecto de *status* -civilización o barbarie. La dispersión de la fuerza performativa del lenguaje bélico por todos los ámbitos sociales se transformaba en la contracara del ciclo post-rosista de guerras de pacificación contra las “montoneras”, el Paraguay y los indios, inaugurado por la política mitrista. Una aproximación al contexto político-cultural que enmarca la publicación de EIR observa el hecho curioso de que su mensaje de *civilización clemente* viene a desenterrar con cierta dosis de indiscreción y provocación el esquema *civilización/ barbarie*. Si la *civilización clemente* se establece como una ruptura con el lenguaje de la exclusión imperante en su época, también conserva líneas de continuidad con éste ya que *status* y *telos* civilizatorios conforman un mismo sistema. Se trata, sin embargo, de continuidades a niveles diferentes. Las fórmulas de *civilización clemente* y *civilización/ barbarie* se caracterizan por regimentar internamente la diferencia y el valor. En cambio, la retórica amigo-enemigo lo hace externamente a los términos de la oposición. La clemencia como semantema básico presupone la culpa del que se alza contra la civilización, pero las virtudes del perdón y la moderación del castigo no lo excluyen sino que, por el contrario, lo introducen al mismo ámbito moral del que otorga la clemencia. Este movimiento de incorporación moral no se garantiza en la pureza de las interpelaciones marciales que destila el parte militar que, de esta manera, se distancia de los efectos de reconocimiento de las nociones de “civilización barbarizada” y “barbarie civilizada”, de las cuales *civilización clemente* es un retoño tardío. En rigor de verdad, un orden discursivo como el de la *civilización clemente* era sociológicamente previsible hacia 1870 en que, si bien la pacificación interior no estaba acabada existían fuertes indicios de su irreversibilidad. La conquista de esta conciencia histórica verificable en ciertos sectores de la élite gobernante contribuyó a generar algún distanciamiento frente a la “guerra civilizatoria”. La ironía civilizatoria, simulacro autocrítico de la élite, se expandía en el tratamiento de

ciertas “cuestiones” como la de indios. No era ajeno a este cambio actitudinal coincidía una renovación generacional de los dirigentes, que imprimía en la escena política la necesidad de una política nacionalizadora, por primera vez, menos declamativa.

7.3. Intertextualidad: contactos entre órdenes discursivos del militar y del turista-dandy en el marco de la civilización clemente

El orden discursivo de la civilización clemente se actualiza a través de un contacto entre el discurso militar y del turista *gentleman*. Hacia el período en que Mansilla escribe EIR, las fronteras con los indios eran abordadas en términos de una retórica de interioridad geopolítica (v.g. “Tierra Adentro”). Se expresaba allí la contracara de los “derechos” que la élite criolla y sus clientelas se arrogaban sobre las poblaciones y los territorios indígenas. Pero también cabría encontrar en esta interiorización del otro fronterizo la emergencia de “responsabilidades” y “deberes” civilizacionales debidas al reconocimiento de esferas de solidaridad entre el sector criollo y el sector indígena en oposición a otras alteridades nacionales, especialmente la chilena.

¿Qué estilo de disciplina militar interviene en la producción y reproducción de estas imágenes que huyen a una simple definición del enemigo por la otredad radical? La obra de Alfred de Vigny *Servidumbre y grandeza militares* (1835) puede servir de guía en busca de una respuesta. La elección no es arbitraria pues el propio Mansilla tradujo este texto en su guarnición de frontera en 1863, y siete años después, el último capítulo de EIR glosaba sus ideas principales.

Alfred de Vigny, oficial del ejército borbón y luego destacado representante del romanticismo francés, escribió este libro con el desconsuelo de quien veía, al pacificarse las relaciones internacionales bajo el patrocinio de la Santa Alianza, que las ciudades francesas se transforman en los nuevos campos de batalla del ejército nacional. La insoportable perspectiva del ejército como gendarme de su propia nación lo movió a una reflexión sobre la disciplina militar. Creía de Vigny que el ejército y el soldado estaban destinados a desaparecer con el avance de la civilización y del progreso. Sin embargo, consideraba esos tiempos transicionales como los más difíciles para la institución militar, atrapada en la contradicción entre el desprecio de sus conciudadanos y el cumplimiento deber militar. Éste era definido por el autor como “la abnegación absoluta de sí mismo, la espera continua e indiferente de la muerte, la renuncia integral a la

libertad de pensar y actuar” siendo su hipóstasis la disolución del hombre bajo el soldado (de Vigny 1975: 38). El ethos de este nuevo militar engranado en una incontrolable máquina de guerra no se agotaba en la obediencia debida. De Vigny deploraba tal servidumbre pero no podía dejar de admirar a esos esclavos que aceptaban y hacían de ésta una profesión de fe. Era, justamente, en esta conciencia exaltada de renuncia, que Vigny situaba la honra militar, última tabla de salvación de los antiguos valores marciales en el enrarecido clima de la guerra civil. La honra del militar no era considerada como cerradamente estamental y, por lo tanto, le proveía al soldado, si no un espacio para reflexionar, al menos cierta reserva moral respecto del contenido de las órdenes recibidas. “Lejos de querer debilitar la disciplina, juzgo que, entre nosotros, ella precisa ser corroborada en muchos puntos y que, en presencia del enemigo, las leyes no pueden ser lo suficientemente draconianas. Así, cuando el Ejército vuelve su pecho de hierro hacia el lado del extranjero. Pero, cuando él, volviéndose, sólo tiene a su frente a la madre patria, es bueno que entonces, por lo menos, encuentre leyes previsoras que le permitan tener entrañas filiales. También es de desear que se impongan de una vez por todas límites naturales a esas órdenes absolutas dadas a los ejércitos por el soberano Poder” (Vigny op.cit.: 74).

El deber militar al que Mansilla se constreñía también contemplaba esas “entrañas filiales” de las que hablaba de Vigny y que se habían construido históricamente con la interiorización de las fronteras, así como en Francia derivaban de la implosión civil de la empresa guerrera. En ambos casos, este deber aparecía mediado por la creciente autoconciencia de la alta oficialidad como salvaguarda de la nación. Por cierto que ello no implicaba una superación de la antinomia amigo-enemigo, pero contribuía a dilatar los férreos criterios que la habían apuntalado. El ensamblaje de deber e individualización psicológica en el concepto romántico de honra militar es el síntoma de un conflicto de roles suscitado por el aumento de las interdependencias sociales. Los imperativos contrastantes del ethos civil y el ethos militar exigen del oficial de un ejército nacional en formación un control afectivo más activo y sensible a la situacionalidad de una experiencia social complejizada. Sin pretender sobrevalorar la virtualidad de un estado deliberativo en el modelo de alta oficialidad del ejército nacional, es posible ver en ella un rasgo actitudinal distante, como veremos, del privilegio dado por el turista-dandy a la autosatisfacción y a la contemplación fascinada de los paisajes y de los tipos humanos. Allí donde el oficial vuelve su mirada hacia su propia patria y teme -por los imperativos de su deber- transformarla en teatro de la

guerra, el turista-dandy pasea disciplicentemente sus ojos sin otra preocupación que la de ejercer el *otium cum dignitate* al acecho de experiencias de vida que lo tornen un carácter original. En el primer caso, la conciencia de sí es fecundada por el dolor de la renuncia e implica la vivencia de un sacrificio. Por el contrario, el modelo turístico reactualiza un registro aristocrática en la cual la libertad y autonomía del sujeto son axiomas de la jerarquía social que deben ser subrayados y puestos en evidencia mediante un adecuado cultivo.

En cuanto a la figura del turista-dandy, algunos de sus significados quedan más claros a partir de un leit motiv estratégicamente situado en la economía simbólica de EIR: la “teoría de los extremos”. En virtud de la ya mencionada necesidad de reconocimiento y defensa pública del autor, las preocupaciones distintivas del yo-personaje recurren varias veces en EIR pero es su “teoría de los extremos” la que mejor las sintetiza. Para el protagonista la “satisfacción” y la “felicidad” están en los extremos:

Yo comprendo las satisfacciones del rico y las del pobre; las satisfacciones del amor y del odio; las satisfacciones de la oscuridad y las de la gloria. Pero, ¿quién comprende las satisfacciones de los términos medios, las satisfacciones de la indiferencia; las satisfacciones de ser *cualquier cosa*?

Si la felicidad y la autosatisfacción dependen de levantar barreras contra la polución y la indiferencia entonces la “teoría de los extremos” evoca la disyunción radical entre *civilización/barbarie*, i.e. la incomunicabilidad entre *status* bárbaro y *status* civilizado. El honor de un individuo depende de un estar en el mundo o de una huída completa de éste, entendiendo ese mundo como el universo acotado de las relaciones legitimadas por la élite. *Civilización o barbarie*, tal el aspecto de la dialéctica *civilización/barbarie* a la que se subordina la veta dandy-turística de Mansilla. Desde ella se trazan distintividades tanto en el plano de los sujetos como en el del entorno.

La “teoría de los extremos” guarda también una faceta uniformizadora. En los contextos de la obra en los que se impone una preocupación comparativa entre lo bárbaro y lo civilizado se trae a colación el hecho de que los “extremos se tocan”. Este recurso permite concebir, contra posturas racistas explícitamente rechazadas por el autor, la unidad fundamental de la especie humana. Por consiguiente, es invocando la simultaneidad de los extremos que puede pensarse la identidad potencial entre ranqueles y argentinos y defenderse la posibilidad de *civilización de la barbarie*.

La excursión turística plantea directamente el ejercicio del viaje mansillano en términos de la cuestión del cultivo y el perfeccionamiento de sí en interacción con un

medio diferenciado. El viaje del turista-dandy se orienta tanto a la edificación de una interioridad individual a través de la exposición a un máximo posible de diversidad social, como al inventario interesado pero no utilitarista de esa diversidad. La experiencia multifacética de la vida y su registro no implican necesariamente un radical descentramiento del yo y de los hábitos culturales a él asociados. Existe un componente normativo explícito que impide la disipación relativista de los parámetros valorativos. La mirada turística de Mansilla está engarzada fuertemente en el armazón del *dandy*, “especie de espectador que se presenta a sí mismo calificado por su capacidad de consumo, por su forma de distanciamiento frente a lo insólito, por su desprecio a lo que viene adulterado, por su elegancia inalterable. El dandysmo exige la ironía, la mordacidad y es muy antiburgués pero, entiéndase bien, en cuanto la burguesía es de segundo orden y no está en condiciones de entender las pautas del arte o la distinción”. El dandysmo, culmina Noé Jitrik, “permite esbozar una actitud de crítica pero que es disminuida al iniciarse, que se quiere a sí misma como no dramática, más como un movimiento de *áspera seducción* que de agresividad” (Jitrik 1968: 82-3, mis cursivas).

La obra articula los órdenes discursivos divergentes del militar y el turista-dandy en el orden discursivo de la *civilización clemente* en la situación de frontera. La autorrepresentación de Mansilla como militar está regimentada por controles afectivos internos y externos muy fuertes. Globalmente, la educación moral de un ejército nacional en formación tiende a eliminar el estado deliberativo en sus cuadros, implicando la internalización, por distintos medios, de la disciplina externa. Desde este punto de vista, puede asociarse el militar a un agente privilegiado de la civilización como *status* no reflexivo. No obstante, al menos en la alta oficialidad, estos controles incitaban a una diferenciación psicológica que les hacía vivir la vocación militar como un sacrificio. De ahí, las relaciones conflictivas entre los espacios del deber -la verticalidad de la obediencia debida- y los espacios de la crítica -la obediencia reflexiva. *Mutatis mutandis* los objetos de la acción guerrera -los indios ranqueles- pierden la nitidez de sus contornos y reclaman una inspección más pormenorizada de sus señales estigmatizantes. Se abren, entonces, las posibilidades del diálogo entre civilizados y bárbaros bajo la figura de la clemencia como *telos* civilizatorio.

La educación del turista-dandy estructura una economía afectiva marcada por los efectos del autocultivo conciente y sistemático. La construcción de esta persona presupone la edificación de un valor intransitivo en cada individuo. El perfeccionamiento de sí se entiende en tanto y en cuanto viene a confirmar el dato

previo de una individualidad inserta en sus relaciones sociales específicas. Por esta razón el individuo, en cuanto turista-dandy, tiende a privilegiar una actitud ociosa centrada en la contemplación de sus reacciones frente a la diversidad del entorno. Desde este ángulo, el turista-dandy destaca aquellos aspectos genéricamente románticos encerrados en las nociones de originalidad y diversidad. Comporta, en este sentido, una repercusión analógica de las distinciones inherentes a la idea de *status* civilizatorio al cual se articulan las “seducciones” de la barbarie y de la tierra. Sin embargo, al subordinar normativamente el entorno a su aprehensión individualizada, el turista-dandy puede ejercer cierta ironía crítica ante lo que se le aparece. Se reencuentra, entonces, con la idea de un *telos* civilizatorio.

Podría plantearse una inversión de las relaciones entre la idea de *civilización clemente* y las *personas* del militar y del turista-dandy, respectivamente. El militar abre un espacio a la clemencia civilizatoria en el momento en que trasciende su obediencia reflexionando sobre ella; el turista-dandy concibe la clemencia como una consecuencia inmediata, inmanente y no reflexiva de su entregarse a la diversidad del mundo. Correlativamente, la civilización es actuada por el militar en cuanto imperativo categórico mientras que para el turista-dandy se configura como una cuestión problemática. En resumen, la civilización es al *status* militar y al *telos* del turista-dandy como la clemencia es al *telos* del militar y al *status* turista-dandy. Podemos ahora esquematizar en un cuadro los niveles interdiscursivos e intertextuales discutidos.

ETNIZACIÓN

CIVILIZACIÓN CLEMENTE

ÓRDENES DISCURSIVOS	RETÓRICAS	CAMPOS SEMÁNTICOS	ACTITUDES	STATUS	TELOS
MILITAR	IMPERATIVA	CONQUISTA	<i>Inspeccionar/ Amenazar</i>	<i>obediencia debida</i>	<i>obediencia reflexiva</i>
TURISTA DANDY	LÚDICA	MIMETISMO	<i>simular/ jugar/curiosear</i>	<i>“otium cum dignitate”</i>	<i>ironía/ parodia</i>
EXAMINADOR	DIDÁCTICA	SABER	<i>Estudiar/ enseñar</i>	<i>censura</i>	<i>duda del sabio</i>
MISIONERO	REDENTORA	SALVACIÓN	<i>propagar la fe/ ser clemente</i>	<i>excomuni3n</i>	<i>bautismo</i>

Cuadro 2. Interdiscurso e intertexto en Una Excursión a los indios ranqueles

7.4. Análisis textual

A los fines de un análisis textual de las estrategias de etnización presentes en EIR seleccionamos fragmentos de los 64 capítulos y del epílogo que la componen bajo tres rúbricas: 1) presentación de los motivos de la “excursión”, de los misioneros y los ranqueles, 2) trayecto de la expedición, 3) celebración del parlamento o junta grande.

7.4.1. La “excursión” como eufemización de la guerra

En los primeros tres capítulos se pinta con trazos gruesos el escenario previo a la excursión y las impresiones que despierta en el yo-personaje. Recordemos que en la inauguración de la correspondencia con “Santiago” se describía el paisaje de la pampa a través de una enumeración de especies vegetales y de accidentes geográficos particulares. El carteo con el amigo aparecía como un pretexto para la ocasión de compartir juntos una “tortilla” de huevos de avestruz “boleado por mí”. Se construye un destinatario que atestigua una escena de conquista que tiene algo de dominio de naturaleza salvaje (la caza el avestruz) y otro poco de anticonquista por todo lo prosaico que evoca una “tortilla de huevos en Nagüel Mapo”; a lo que se añade “que quiere decir ‘Lugar del Tigre’”, es decir, la apropiación simbólica de ese espacio mediante la traducción del topónimo indígena, recurso que también se verifica en el texto de Burela. Comienza aquí una digresión que retira al protagonista del flujo narrativo y embraga otro plano discursivo en el que se reflexiona sobre la situación que lo envuelve.

Los gustos se simplifican con el tiempo y un curioso fenómeno se viene cumpliendo desde que el mundo es mundo. El macrocosmo, o sea el hombre colectivo, vive inventando placeres, manjares, necesidades, y el microcosmo, o sea el hombre individual, pugnando por emanciparse de las tiranías de la moda y de la civilización. [...] En otro orden de ideas también se verifica el fenómeno. Hay razas y naciones creadoras, razas y naciones destructoras. Y, sin embargo, en el irresistible curso e rícorso de los tiempos y de la humanidad, el mundo marcha; y una inquietud febril mece incesantemente a los mortales de perspectiva en perspectiva, sin que el ideal jamás muera.

Se concibe la relación entre macrocosmo y microcosmo como una constante oferta de abundancia y escasez provista por la sociedad y una lucha del hombre por emanciparse de esas tiranías de la moda y la civilización. La simplificación de los gustos (realizada en la escena pampeana, la caza, la comida a la luz del fogón, en fin, la Naturaleza) es el resultado que “con el tiempo” (madurez, aprendizaje) revela que esa emancipación está en camino. Se prepara en clave romántica un espacio discursivo para

que los ranqueles se revelen a un hombre de mundo como la fatalidad -el “curso e ricorso de los tiempos” (frase hecha de valor categórico)- de cumplir el papel de obstáculos a la “marcha del mundo”. Son los que atacan las fronteras de Córdoba, las tribus con la que se celebró un tratado de paz cuya ejecución tiene problemas.

La negociación de este tratado fue iniciada por fray Marcos Donati en 1868 cuando aún Mansilla no era jefe de fronteras. La primera propuesta del tratado fue enviada a tierra ranquel en junio de 1869. Incluía la compra de tierras hasta El Cuero, la entrega de cautivos y cristianos refugiados, la prohibición del comercio con los chilenos a cambio de permisos de comercio en la frontera. El cacique Mariano Rosas la aprobó y el poder ejecutivo nacional hizo lo propio durante el mes de julio. Mientras tanto, el ejército avanzaba la nueva frontera hasta el Río Quinto. En enero de 1870 los ranqueles, por intercesión de Moisés Burela, aceptaron el tratado, a pesar de las trabas puestas a la cuestión de la venta de las tierras. Sin embargo, el gobierno introdujo nuevas enmiendas. El articulado definitivo incluyó como condiciones para los ranqueles la entrega de ladrones, la garantía a la vida de los cristianos en los toldos, el pago de lo robado, la venta de una franja de tierra sobre el Río Quinto (250 x 20 leguas a cambio de 2,000 pesos y 1,000 yeguas), la ayuda en las guerras exteriores, y la protección a los misioneros. A cambio, el gobierno prometía sueldos mensuales a los caciques y capitanejos, 1000 pesos y 600 yeguas a los indios, maíz, arados, ropa y la construcción de una casa para el cacique y una capilla para el sacerdote. El tratado finalmente fue firmado el 22 de enero de 1870 por Mansilla y el representante ranquel Achauentrú aconsejado por el padre Burela (Hux 1991: 88-91). Como el gobierno continuaba con su política dilatoria, manifestando que todavía se trataba de una paz condicionada a la aprobación del congreso, los ranqueles comenzaron a mostrar signos de inquietud. En esa situación tuvo lugar la famosa excursión.

Hacia el final del capítulo 1, se resume una modalidad objetiva para informar sobre la conquista de las tierras indias al sur del río Quinto, sus consecuencias y las expectativas futuras. El protagonista cuenta al amigo que se “ha avanzado” 25 leguas y que se “han conquistado” muchos miles de leguas cuadradas, bajo una forma impersonal que presupone un sujeto trascendente a los agentes de este “avance” o “conquista”. Inmediatamente el texto lleva al destinatario a admirar este hecho en una frase que celebra “los hermosos campos para la cría de ganado”. A esta dimensión de conquista se añade la del saber militar sobre la guerra y la industria. Aquí aparece el

croquis topográfico de “este inmenso desierto” que “convida a la labor” al tiempo que se anuncia como posible teatro de guerra,

Está la nueva línea sobre el Río Quinto, es decir, que ha avanzado veinticinco leguas, y que al fin se puede cruzar del río Cuarto a Achiras sin hacer testamento y confesarse. Muchos miles de leguas cuadradas se han conquistado. Qué hermosos campos para cría de ganados son los que se hallan encerados entre el Río Cuarto y el Río Quinto! [...] Tengo en borrador el croquis topográfico, levantado por mí, de ese territorio inmenso desierto, que convida a la labor, y no tardaré en publicarlo, ofreciéndoselo con una memoria a la industria rural. [...] No hay un arroyo, no hay un manantial, no hay una laguna, no hay un monte, no hay un médano donde no haya estado personalmente para determinar yo mismo su posición aproximada y hacerme baqueano, comprendiendo que el primer deber del soldado es conocer palmo a palmo el terreno donde algún día ha de tener necesidad de operar.

En el capítulo 2 se tematizan algunos personajes ranqueles que protagonizaban las negociaciones de paz.

Hacia ya mucho tiempo que yo rumiaba el pensamiento de ira a Tierra Adentro. El trato con los indios que iban y venían al Río Cuarto, con motivo de las negociaciones de paz entabladas, había despertado en mí una indecible curiosidad.

El deseo de ir a Tierra Adentro surge de las relaciones diplomáticas que el protagonista mantiene con los indios. La “indecible curiosidad” que le despiertan los ranqueles, y esto se conecta con la aludida máscara del turista, se suma la fantasía de cosntruir lazos “que puedo llamar íntimos” con una mujer india.

La china Carmen, mujer de veinticinco años, hermosa y astuta, adscrita a una comisión de las últimas que anduvieron en negociados conmigo, se había hecho mi confidente y amiga, estrechándose estos vínculos con el bautismo de una hijita mal habida. [...] Carmen no fue agregada sin objeto a la comisión o embajada ranquelina en calidad de lenguaraz, que vale tanto como secretario de un ministro plenipotenciario. Mariano Rosas ha estudiado bastante el corazón humano, como que no es un muchacho; conoce a fondo las inclinaciones y gustos de los cristianos, y por un instinto que es de los pueblos civilizados y de los salvajes, tiene mucha confianza en la acción de la mujer sobre el hombre, siquiera esté ésta reducida a una triste condición. Carmen fue despachada, pues, con su pliego de instrucciones oficiales y confidenciales por el Talleyrand del desierto, y durante algún tiempo se ingenió con bastante habilidad y maña. Pero no con tanta que yo me apercibiese, a pesar de mi natural candor, de lo complicado de su misión, que a haber dado con otro Hernán Cortés habría podido llegar a ser peligrosa y fatal para mí, desacreditando gravemente mi gobierno fronterizo. Pasaré por alto infinidad de detalles, que te probarían hasta la evidencia todas las seducciones a que está expuesta la diplomacia de un jefe de fronteras, teniendo que habérselas con secretarios como mi comadre; te diré solamente que esta vez se le quemaron los libros de su experiencia a Mariano, siendo Carmen misma quien me inició en los secretos de su misión.

El primer retrato ranquel es el de una india “hermosa y astuta”. La transformación de Carmen en “amiga y confidente” está asociada textualmente al acto del protagonista que acepta ser padrino de bautismo de “una hijita mal habida”. La autorrepresentación de Mansilla como alguien que sabe perdonar lo tenido por inmoral confirma el presupuesto de que esta amistad interétnica se da a pesar de la baja calidad ética de los indios. En el relato de las “seducciones a las que está expuesta la diplomacia de un jefe de frontera” este demonio femenino que es la china Carmen adquiere sus

cartas de belleza y astucia. Carmen había sido incluida en las comisiones diplomáticas porque, según la sospecha del enunciador, Mariano Rosas conocía el corazón humano y sabía de los poderes seductores de las mujeres. Carmen pareció confirmar la presunción del cacique pero no encontró en Mansilla a su “Hernán Cortés”. Se nos dice que el protagonista no sólo consiguió evitar la tentación del sexo sino que revirtió el juego y terminó haciendo confesar a Carmen el secreto de su misión.

Vale la pena detenerse en este juego de seducción, revelación y reversión que hay entre Carmen y Mansilla. Si la primera tónica de los ranqueles está ligada a la naturaleza y lo que tiene de misterioso, la segunda se liga a lo femenino y lo que tiene de peligroso. La relación hombre occidental- mujer india (que reaparece más adelante en el mito de origen de los criollos) no es exactamente la del conquistador de indios que “depreda” indias; más bien hay cierto reconocimiento de la condición femenina, atestiguada por el recíproco coqueteo que envuelve a los personajes. Que esa condición femenina sea finalmente subordinada al hombre y la civilización no va en desmedro de reconocerle su “lugar”. *Mutatis mutandis* esto se aplicaría a la condición indígena.

Otra conexión íntima contraje también durante las últimas negociaciones. El cacique Ramón, jefe de las indiadas del Rincón, me había enviado su hermano mayor, como muestra de su deseo de ser mi amigo. Linconao, que así se llama, es un indiecito de unos veintidós años, alto, vigoroso, de rostro simpático, de continente airoso, de carácter dulce, y que se distingue de los demás indios en que no es pedigüeño. [...] Linconao fue atacado fuertemente de viruelas, al mismo tiempo que otros indios [...] Estaba desnudo y su cuerpo invadido de la peste con una virulencia horrible. Confieso que al tocarle sentí un estremecimiento semejante al que conmueve la frágil y cobarde naturaleza cuando acometemos un peligro cualquiera.

“Otra conexión íntima” es la que contrae con el cacique Ramón. Su hermano Linconao es presentado favorablemente porque “se distingue de los demás indios en que no es pedigüeño”, lo que vuelve a reforzar el presupuesto de la inmoralidad de los indios. Al igual que con Carmen, aquí el lazo se consagra por un acto de socorro “desinteresado”. Si con Carmen predomina una retórica de seducción y mimetismo, con Linconao se revela la actitud cristiana.

Pero el primer paso estaba dado y no era noble, ni digno, ni humano, ni cristiano, retroceder, y Linconao fue alzado a la carretilla por mí, rozando su cuerpo mi cara. Aquel fue un verdadero triunfo de la civilización sobre la barbarie; del cristianismo sobre la idolatría. Los indios quedaron profundamente impresionados; se hicieron lenguas alabando mi audacia y llamáronme su padre.[...] El cacique Ramón me ha manifestado el más ardiente agradecimiento por los cuidados tributados a su hermano, y éste dice que después de Dios, su padre soy yo, porque a mí me debe la vida.

Este pasaje engrandece tanto más al yo-personaje cuanto que narra la superación de la repugnancia que le causaba el cuerpo virulento y horrible del indio. El agradecimiento de los indios que da lugar a la amistad con el cacique termina por

confirmar que vale la pena asumir los deberes de la civilización para con la barbarie. El siguiente capítulo textualiza el papel de la agencia misional y las actitudes del yo-personaje hacia ella. Lo más notable es que el texto se esfuerza en modalizar coincidencias y cooperación contrastando con las críticas que Donati articula en ROSF. Creemos que esto se debe al papel cardinal que desempeña el campo semántico de la salvación en el conjunto de EIR.

Sólo el franciscano Fray Marcos Donati, mi amigo íntimo, conocía mi secreto. [...] Este sacerdote, que a sus virtudes evangélicas reúne un carácter dulcísimo, recorría las dos fronteras de mi mando, diciendo misa en improvisados altares, bautizando y haciendo escuchar con agrado su palabra a las pobres mujeres de los pobres soldados: La que le oía se confesaba.[...] El padre tenía su imaginación llena de ideas de los gauchos que han solido ir a los indios por su gusto o vivir cautivos entre ellos. Consideraba mi empresa la más arriesgada, no tanto por el peligro de la vida, sino por la fe púnica de los indígenas. Me hizo sobre el particular la más benévola de las reflexiones, y por último, dándome una muestra de cariño, me dijo: 'Bien, Coronel; pero cuando Ud. se vaya, no me deje a mí, Ud. sabe que soy misionero'. Yo he cumplido mi promesa y él su palabra.

“Mi amigo íntimo”, “de carácter dulcísimo”, “dándome muestras de cariño” son frases que modalizan positivamente la relación entre Mansilla y Donati. También resulta destacable la manipulación de voces que realiza el enunciador para sentar la precedencia de su punto de vista sobre el del misionero. La narración apela a una palabra directa desde el yo testimonial para topicalizar el pacto que propone el militar a Donati - discreción a cambio de autorización para acompañarlo. Las opiniones del fraile, en cambio, quedan enfundadas en la palabra del enunciador salvo cuando se requiere que exprese con mayor vivacidad su ansia evangelizadora. Seguidamente, la enunciación retorna a la palabra directa del yo que sitúa al lector como testigo de un acuerdo sencillo y perfecto. Al final de este capítulo, se relata cuáles fueron las reacciones de los indios que estaban negociando en la Comandancia al hacerceles conocer el plan que los dejaba como rehenes y garantía de la expedición. Si se compara con ROSF se hace patente la total omisión en EIR del hecho de que esos indios habían sido llamados a negociar justamente para servir al propósito de ser tomados como rehenes. De aquí se infiere la intencionalidad textual de eufemizar el fenómeno de la guerra.

Híceles decir, porque quedaban en rehenes, que no tuvieran cuidado, que si los indios me trataban mal, ellos no serían mal tratados; que si me mataban, ellos no serían sacrificados; que sólo en el caso de que no me dejasen volver, ellos no regresarían tampoco a su tierra...Y les pedí encarecidamente a los padres, les hicieran comprender que aquellas idas eran justas y morales. Tranquilizáronse; después muchos meses de estar en negocios conmigo, no habiéndolos engañado jamás ni tratado con disimulo...habían adquirido una confianza plena en mi palabra. ¡Cuántas veces no llegaron a mis oídos en el Río Cuarto estas palabras proferidas por los indios en sus conversaciones de pulpería!: “Ese Coronel Mansilla, bueno, no mintiendo, engañando nunca pobre indio.

Una cuestión tan crucial aparece narrada bajo un fortísimo control autoral. Las instrucciones de Mansilla son unidireccionales y no hay abordaje textual de las respuestas de los indios. El control narrativo se justifica por la tematización simultánea de la sinceridad y la buena fe de los cristianos a través de la propia conducta de Mansilla; y es justamente esta idea -robustecida por la palabra dialógica dada a los indios- y el papel de los misioneros como persuasores de la justicia y clemencia cristiana, lo que queda marcado textualmente.

Este primer bloque temático pone de manifiesto índices extradiscursivos necesarios para la reconstrucción de la situación social. A pesar de considerarla una “calaverada militar” el coronel Mansilla ha calculado los riesgos de su excursión. Desde hacía varios meses se había dedicado a cultivar una serie de contactos con los ranqueles. Este hecho tiene una importancia fundamental porque nos da la oportunidad de pensar cómo las diferencias entre indios y argentinos no inhiben sino que reclaman, para cristalizarse, de un flujo continuo de intercambios simbólicos. En las páginas de EIR encontramos constantes alusiones a la cotidianeidad de las relaciones de parentesco, de compadrazgo y de amistad entre los habitantes de Tierra Adentro y los residentes de los pueblos y las guarniciones de frontera. Las personas incorporadas a este tipo de vínculos van construyendo un papel mediador entre esos dos mundos morales. De hecho una de las garantías del éxito de la expedición a los ranqueles, no suficientemente valorada por aquellos críticos literarios atrapados en la retórica narcicista del yo-personaje, fue el haber conseguido activar antes y durante el trayecto una red de individuos con capacidad autorizada de articulación entre las esferas indias y cristianas: Carmen, Linconao, Achauentrú, el propio Mansilla y tantos otros desplegaron el juego sutil de la teatralidad del poder para que la excursión pudiese llegar a buen término. No obstante, estas primeras cartas también hacen percibir los límites estructurales que demarcan la acción de los mediadores, particularmente la de los indios en “tierra de cristianos”. En tanto y en cuanto fueran rehenes estaban bajo amenaza de muerte, a punto tal que la clemencia del coronel reforzaba la liminaridad de su condición. Aquí se levantaba una frontera relativamente irreductible. En esta circunstancia la suerte de estos rehenes dependía menos de las relaciones personalizadas cultivadas con Mansilla y otros cristianos que de las relaciones entre indios y cristianos como un todo en la situación de frontera. O en otros términos, las posiciones jerárquicas delimitadas en estas relaciones personalizadas tendían a reproducir la jerarquía de las pertenencias étnicas en un esquema de reciprocidad material y moral. Si por determinados

acontecimientos este esquema se hubiese visto amenazado, se evidencia el hecho que habría sido como indios y no como amigos, compadres o ahijados que estos rehenes comprenderían la suerte de su eventual destino.

7.4.2. ¡Vivan los indios argentinos!: saludo ambiguo y hostilidad concreta

El segundo bloque temático engloba la textualización de algunos sucesos de la expedición. Esta parte activa con frecuencia el plano narrativo de las voces indias en diálogo con el yo-personaje bajo un fuerte control enunciativo. Cuando la columna de Mansilla se acercaba a las tierras del cacique Ramón (las más próximas a Fuerte Sarmiento), el coronel adelantó dos chasquis con órdenes de prevenir al cacique de que no se detendría en sus dominios, “no sabiendo si al cacique Mariano le parecería bien que visitase primero a uno de sus subalternos, y que al regreso lo haría”. Durante la marcha del día siguiente un grupo de veintiséis indios salió al encuentro del coronel. Estaban comandados por Bustos, un mestizo yerno de Ramón, quien preguntó:

Por qué razón habiendo llegado a tierras (de Ramón), pasaba de largo por ellas. Le dije que no pasaba de largo por sus tierras, callado la boca; que el día antes había adelantado al indio Angelito y al cabo Guzmán con un mensaje. Me dijo que precisamente de ahí nació la sorpresa de Ramón, que ellos habían dicho que antes de llegar a las tolderías del cacique Mariano, yo pasaría por las de Ramón...No tarde en apercibirme de que el cacique Ramón hacía una mistificación *ex profeso* del mensaje que recibiera. Ni el indio Angelito ni el cabo Guzmán podían haberse equivocado. Por otra parte, mi carta al cacique Mariano era terminante, y las tolderías de éste no distan tanto de las de Ramón, como para que no hubiera tenido tiempo de prevenirlo.

Este pasaje resulta de interés para exponer la mecánica de los diálogos representados en palabra objetivada. A través de esta representación se construye una ilusión de simetría interaccional, con toma de turnos y agendas negociadas; sin embargo, los marcadores que tienen la función de embragar estas intervenciones a un nivel discursivo superior actúan proponiendo al lector las líneas de interpretación del texto. En este caso, son los conmutadores “me dijo que” y “le dije que” los que justifican la naturalidad con se presenta el enunciado de cierre “que el cacique Ramón hacía una mistificación *ex profeso* del mensaje”. La sintaxis narrativa coloca en el lugar apropiado la semántica del mimetismo. Si bien Mansilla descubre que está siendo objeto de las manipulaciones de los indios, no puede evitar reconocer que en tierra de los indios no es él quien dirige el juego de las máscaras. Las páginas de EIR relatan varios episodios que dejan patente esta impotencia relativa de los representantes del gobierno. Aunque el autor parezca no asombrarse nunca de las ricas y variadas formas de

manipulación política de los ranqueles, guarda siempre una mirada escandalosa cuando él mismo es el objeto de dichas prácticas: “Y para mis adentros me dije: Era lo único que me faltaba, que este bárbaro me hiciera instrumento suyo”.

Es en este encuentro forzado con el cacique Ramón que el texto enuncia por primera vez el saludo “¡Vivan los indios argentinos!”. Esta interpelación que condensa simbólicamente el proceso discursivo de etnización de los ranqueles debe interpretarse a partir de la imprevisibilidad de esta maniobra de Ramón. En primer término, es necesario ver cómo se elabora la actitud del cacique en un cuadro de amenazas de muerte.

Marchamos. Llegamos como a cien metros del centro de la línea de los indios, al frente de la cual se hallaba el cacique teniendo un trompa a cada lado, otro a retaguardia. [...] Reinaba un profundo silencio. Hicimos alto. Oyóse un grito prolongado que hizo estremecer la tierra, y conservando las dos alas de la línea que teníamos al frente, formaron rápidamente un círculo, dentro del cual quedamos encerrados, viendo brillar las dagas relucientes de las largas danzas adornadas de pintados penachos, como cuando amenazan una carga a fondo. Mi sangre se heló...Estos bárbaros van a sacrificarnos, me dije [...] Reaccioné a mi primera impresión, y mirando a los míos ‘Que nos maten matando’ -les hice comprender con la elocuencia muda del silencio. Aquel instante fue solemnísimos. Otro grito prolongado volvió a hacer retremblar la tierra. Las cornetas tocaron a degüello... No hubo nada.

Después de varias idas y vueltas de emisarios, Mansilla fue invitado a reunir su tropa con la del cacique Ramón en el marco del ceremonial del parlamento. Guiado por los cicerones del encuentro, el coronel se detuvo a cien metros de Ramón. Se oyó un largo grito cortando el silencio e inmediatamente los indios se abalanzaron sobre los cristianos rodeándolos en un círculo que los “encierra” y desde el cual vieron brillar las “dagas relucientes”. A pesar de que la palabra directa que enuncia este tópico revela que se trata de una pantomima ritual a través del índice “como cuando amenazan una carga a fondo”, la narración pone al lector en el lugar de la duda cuando se muestran las impresiones del yo-personaje. Se transmite la idea de la brutalidad de los bárbaros de cara a las buenas intenciones de la expedición. Acude a este fin el manejo de la transitividad en el texto. Son los indios los agentes y responsables de las amenazas primeras; la violencia imaginada del coronel apenas aparece como reacción ante estas actitudes.

Lo miré a Bustos como diciéndole: -¿De qué se trata? -Un momento, contestó. Tocarón marcha. Bustos me dijo: -Salude a los indios primero, amigo, después saludará al cacique. [...] Terminado el saludo de la turbamulta, saludé al cacique, dándole un apretón de manos y un abrazo, que recibió con visible desconfianza de una puñalada, pues, sacándome el cuerpo, se echó sobre el anca del caballo. El abrazo fue saludado con gritos, dianas y vítores al Coronel Mansilla. Yo contesté: -¡Viva el Cacique Ramón! ¡Viva el Presidente de la República! ¡Vivan los indios argentinos!

El saludo ritual reúne el mismo estilo de control interaccional a través de las voces en diálogo directo. Siempre son los indios los que abren la serie y el yo-personaje

el que la cierra. Luego vienen los comentarios en los que se habla de la “turbamulta”, de la desconfianza de Ramón y del saludo “al Coronel Mansilla” (pocas veces el yo-personaje se objetiva en tercera persona en el cuadro narrado) y, finalmente, la contestación “¡Viva el cacique Ramón!, ¡Viva el Presidente de la República!, ¡Vivan los indios argentinos!”. Si se toma en cuenta que la columna del coronel fue obligada a salirse de su rumbo para reconocer la autoridad de un subalterno de Mariano Rosas, la serie de saludos puede ser pensada como un procedimiento de etiqueta que reconoce las jerarquías internas de la confederación ranquel. De este modo, se autoriza a Ramón en relación a la autoridad de la figura presidencial y en relación a los indios argentinos, sin comprometerse el orden jerárquico entre aquél y Mariano. Queda incomodando, no obstante, la presencia de “indios argentinos”. La pregunta que surge es por qué esa afirmación no aparece impugnada en el relato. Si bien un desafío profundo a esta categoría por parte de otras voces implicaría el desmoronamiento de la estructura simbólica de EIR, también puede pensarse que ni Ramón ni los suyos consideraban imperativo *no* identificarse como indios argentinos. Podemos aventurar dos razones: la primera apunta al hecho de que la categoría “indios argentinos” connota, como se ha visto en la historia de las relaciones interétnicas, la contracara de la de “indios chilenos”. Ambos gentilicios tenían sus raíces durante los años 1820 en las prácticas por las cuales criollos, pampas y araucanos intentaban crear esferas de solidaridad y rivalidad entre ellos apelando a diacríticos nacionales. El hecho de estar celebrándose un tratado con los ranqueles -junto con los salineros, los grupos que incluían más “indios chilenos”- puede explicar la estrategia del “argentino” Mansilla como un intento de segregar simbólicamente el apoyo de los chilenos. El silencio de los indios ante el “¡Vivan los indios argentinos!” sería, entonces, una forma de reconocer políticamente esta ambigüedad identificatoria. Todavía puede contemplarse una segunda razón. De los ranqueles, la tribu de Ramón parece ser la que tiene, a los ojos del enunciador, más rasgos de civilización: amor a los cristianos, mestizaje, laboriosidad y ahorro. En sus palabras:

Quieren bien a los cristianos, teniendo muchos en sus tolerías y varios a su alrededor [...] El cacique Ramón es hijo de indio y de una cristiana de la Villa de la Carlota. Predomina en él el tipo de nuestra raza. Es de oficio platero; siembra mucho todos los años, haciendo grandes acopios para el invierno, sus indios lo imitan.

Tal vez no fuese tan escandaloso para esta sección tribal, geográfica, cultural y económicamente más cercana a los pueblos de la línea fronteriza, ser reunidos bajo una

única y misma denominación con los argentinos. De hecho la tribu de Ramón fue una de las primeras en ser reducidas en 1872, parte de sus miembros fueron enlistados como indios amigos en los ataques de 1878 contra Leubucó y de ese contingente provinieron los fundadores de la actual Colonia Mitre y del movimiento Rankülche. Al culminar el encuentro con Ramón, se reanudó el lento avance de la caravana hacia el campamento de Mariano Rosas

7.4.3. ¡Leubucó! Pesadilla y clemencia

El ritmo de la marcha hacia Leubucó estaba dictado por las órdenes de este cacique quien, a través de sus mensajeros, iba ponderando las intenciones de Mansilla. El coronel mostraba un creciente fastidio ante los varios contingentes de indios que salían a recibirlo pidiéndole parlamento, hecho que interpreta como una suerte de deliberada táctica de humillación a su buena voluntad de buscar la paz. No se percataba del todo que la negociación del tratado no se realizaba exclusivamente en el “centro” del poder ranquel, sino en y a través de esas constelaciones volantes de indios que iban observándolo e interpeándolo microfísicamente.

Finalmente, los ranqueles enviaron una comitiva de recepción al mando del capitanejo Caniupán que escoltó la columna hasta Leubucó. Vale la pena analizar la textualización de la llegada a estas tolderías porque condensa interesantes tópicos acerca de la conquista y la salvación.

-Allí es Leubucó, me dijeron, señalándome la faja negra. Fijé la vista, y, lo confieso, la fijé como si después de una larga peregrinación por las vastas y desoladas llanuras de Tartaria, al acercarme a la raya de la China, me hubieran dicho: ¡allí es la gran muralla! Voy a penetrar, al fin, en el recinto vedado. Los ecos de la civilización van a resonar pacíficamente por primera vez, donde jamás asentara su planta un hombre del coturno mío. Grandes y generosos pensamientos me traen, nobles y elevadas ideas me dominan; mi misión es digna de un soldado, de un hombre, de un cristiano, me decía; y veía ya la hora en que reducidos y cristianizados aquellos bárbaros, utilizados sus brazos para el trabajo, rendían pleito homenaje a la civilización por el esfuerzo del más humilde de los servidores.

El pasaje rinde pleitesía al imaginario de los conquistadores y civilizadores. La comparación con las “desoladas llanuras de Tartaria” y la “gran muralla” hace resonar un orientalismo que aparece también en el *Facundo* y que funciona poniendo de relieve lo anárquico y despótico de la vida política de los desiertos (cfr. Asad 1973: 109-111). Las visiones de regeneración y redención de los bárbaros se arremolinan ante los ojos del peregrino, del soldado, del cristiano y del humilde servidor de la civilización. El rasgo diacrítico de este cuadro romántico es la modalización “pacíficamente”. Ella

coloca a enunciador y destinatario en posición de valorar doblemente la hazaña del yo-personaje. No importa cuán feroces puedan aparecer los ranqueles en algunos contextos, la retórica pacificadora es necesaria para demostrar la grandeza del coronel y de la civilización.

En los capítulos 32 y 34 resurge esta tónica de la conquista y la salvación bajo la forma invertida de un sueño cesáreo, especie de tentación del desierto que asalta al yo-personaje concitándolo a la rebelión contra el gobierno y la destrucción de la civilización. Se trata de una nueva aparición de esa tensión propia del orden discursivo dandístico-aristocrático que lleva a la exaltación de la barbarie prístina como lecho de una verdad incorrupta. Políticamente, los referentes de esta pesadilla eran más cercanos. Abarcaban los movimientos de rebelión popular y los malones indios que, como se vio, tuvieron su momento histórico hasta la década de 1860 y que, desde entonces, menguaban bajo el impacto de la organización nacional de un ejército cada vez más operativo y autónomo. Aunque narrado como fantasía onírica, este mundo al revés en el que la barbarie conquista a la civilización cumple su papel crítico respecto del proyecto nacional del autoritarismo liberal al advertirle la existencia de un país real que el autor pretende cartografiar.

Sonaba que yo era el conquistador del desierto; que los aguerridos ranqueles, magnetizados por los ecos de la civilización, habían depuesto sus armas; que se habían reconcentrado en aldeas; que la iglesia y la escuela habían arraigado sus cimientos en aquellas comarcas desheredadas; que la voz del Evangelio, ahogaba las preocupaciones de la idolatría; que el arado, arrancándole sus frutos óptimos a la tierra, regada con fecundo sudor, producía abundantes cosechas; que el estrépito de los malones invasores había cesado, pensando sólo, aquellos bárbaros infelices, en multiplicarse y crecer, en aprovechar las estaciones propicias, en acumular y guardar, para tener una vejez tranquila y un patrimonio pingüe; que yo era el patriarca respetado y venerado, el benefactor de todos, y que el espíritu maligno, viéndome contento de mi obra útil y buena, humanitaria y cristiana, me concitaba a una mala acción, a dar mi golpe de Estado [...] ¡No seas necio, piensa en ti, no en la Patria! [...] ¡Apártate de ese camino, insensato! [...] ¡Escucha la palabra de la experiencia, hazte proclamar y coronar emperador! [...] Lucius Victorius Imperator sonará bien al oído de la multitud [...] Yo era emperador de los ranqueles. Hacía mi entrada triunfal en Salinas Grandes. Las tribus de Calfucurá me aclamaban [...] Una escolta de indígenas de todas las castas australes se veían allí: ranqueles, puelches, pehuenches, picunches, patagones y araucanos [...] ¿Por qué no había de intentar la empresa de luchar y vencer una civilización decrepita? "Aquel Coronel cristiano parecía un indio ¿Qué más podían ellos desear? yo iba a ellos. Me les asimilaba. Era la conquista de la barbarie sobre la civilización. El Lucius Victorius Imperator del sueño que tuve...estaba allí transfigurado.

Al llegar a Leubucó se escucha por segunda vez el saludo "¡Vivan los indios argentinos!" dentro de la serie del saludo al cacique y al presidente.

La hora de recibirme había llegado. ¡Ya era tiempo! Un enviado salió de las filas de Mariano Rosas y me dijo, siempre por intérprete: -Manda decir el general que eche pie a tierra con sus jefes y oficiales. -Está bien, contesté. Y eché pie a tierra, junto conmigo los cristianos e indios que me seguían. Y a ese tiempo se

oyó un hurra atronador y un viva el Coronel Mansilla. Yo contesté, acompañándome todo el mundo: -¡Viva Mariano Rosas! -¡Viva el presidente de la República! -¡Vivan los indios argentinos!
Colocado estratégicamente en Leubucó, entre las tribus de los caciques Ramón y Baigorrita, (Mariano Rosas) es el jefe de una confederación. Apoyando unas veces a Ramón contra Baigorrita y otras a Baigorrita contra Ramón, su predominio sobre ambos es constante. Dividir para reinar es su divisa.

Se evidencia el valor performativo de este saludo por el contexto de una caracterización de la jerarquía del liderazgo ranquel. Veremos que esta segunda ocurrencia de las vivas aparece textualizada de otro modo en MED.

En el capítulo 23 se focaliza la presencia de los contingentes de montoneros federales refugiados en Leubucó. En vista de las acusaciones de Mansilla a Burela como agente de los federales (ver capítulo 9), es necesario detenerse en las imágenes que de ellos construye EIR.

El capitán Rivadavia me presentó varios personajes políticos refugiados en Tierra Adentro -siendo los dos más notables, un mayor Hilarión Nicolai y un teniente Camargo. Ambos han pertenecido a la gente de Sáa, y ganaron los indios después de la sableada de San Ignacio, llegando un puñado de soldados. Muy mal me habían hablado de estos hombres [...] aunque me parecía que el hecho de ser cristianos debía mirarlo como una garantía. Dígame lo que quiera, la cabra siempre tira al monte.

Siempre en discurso directo, el enunciador expresa un punto de vista bastante favorable a los federales. Si bien aquí se hace presente su vieja raigambre confederal (había sido hombre del gobierno de Urquiza) creemos que la razón principal de su buena acogida reside precisamente en que esa identidad partidaria-faccional se actúa en un contexto de identidades étnicas cristianos-indios que la sobrepone. También se presenta la intención ideológica de EIR de redimir a los gauchos. Los federales, como las secciones tribales, son otro factor que debe reacomodarse ante la excursión. La presencia de un coronel del gobierno que los persigue y que pacta con sus anfitriones los pone virtualmente entre dos fuegos. Por eso no es de extrañar que el yo-personaje notase en otros pasajes, si no hostilidad, al menos poca colaboración entre aquellos y su expedición.

Durante la permanencia en Leubucó sucedieron varios acontecimientos de los cuales interesa remarcar la acción evangelizadora de los misioneros pues revela el contexto en que el autor desarrolla el *leit motiv* de la *civilización clemente*.

Varias chinas y mujeres blancas cristianizadas, por no decir cristianas, se acercaban a éstos (los franciscanos), se arrodillaban, y tomándoles los cordones les decían "La bendición, mi Padre". De veras, aquel recogimiento, aquel respeto primitivo me enterneció. ¡Qué cosa tan grande es la religión, cómo consuela, conforta y eleva el espíritu! Los franciscanos dieron algunas bendiciones, y a poca costa hicieron felices a unas cuantas ovejas descarriadas o arrebatadas a la grey.[...] ¿Les hemos enseñado algo nosotros, que revele la disposición generosa, humanitaria, cristiana, de los gobiernos que rigen los destinos sociales? Nos roban, nos cautivan, nos incendian las poblaciones, es cierto. ¿Pero que han de hacer si no tienen hábito de trabajo? [...] ¿Y entonces, qué tiene que decir nuestra decantada civilización?

Quejarnos de que los indios nos asuelen, es lo mismo que quejarnos de que los gauchos sean ignorantes, viciosos, atrasados. ¿A quién, la culpa sino a nosotros mismos? "

"El sacerdote es para los indios algo de venerando. Hay en ellos un germen fecundo que explotar en bien de la religión, de la civilización y de la humanidad. Mientras tanto, ¿qué se ha hecho? ¿Cómo se llaman, pregunto yo, los mártires generosos que han dado el noble ejemplo de ir a predicar el Evangelio entre los infieles de esta parte del continente americano? ¿Cuántas cruces ha regado la barbarie con sangre de misioneros propagadores de la fe? ¡Ah! Nuestra civilización puede jactarse de todo, hasta de ser cruel y exterminadora consigo misma. Hay, sin embargo, un título modesto que no pude reivindicar todavía: es haber cumplido con los indígenas los deberes del más fuerte. Ni siquiera clementes hemos sido. Es el peor de los males.

A partir de la narración de las cristianas que se acercan a pedir la bendición, se conmuta a otro plano discursivo para reflexionar sobre la religión y sus poderes consoladores. Esto cohesiona a los tópicos subsiguientes que cuestionan a los gobiernos civilizados con un cúmulo de frases hechas ("hábitos de trabajo", "decantada civilización", "deberes del más fuerte") denunciando que la barbarie de los indios es la criatura de sus deberes incumplidos. Reconocer esta relación constitutiva no inhibe trazar una distinción entre "ellos" -los indios- y "nosotros" -los civilizados- que no se verifica en otras ocasiones (cfr. "los extremos que se tocan", "vivan los indios argentinos" e "hijos de la tierra"). El párrafo que sigue confirma, en la figura de los sacerdotes mártires, el sacrificio que impone la forja de la nacionalidad para concluir nuevamente en la denuncia de la falta de clemencia. Como se viene señalando, el discurso de la clemencia apunta a legitimar una nación y a autolegitimar una clase dirigente. En cuanto a los indios, los incluye en el pueblo pero a la vez los segrega con marcas estigmatizantes ("nos roban, nos cautivan, nos incendian, las poblaciones", "¿cuántas cruces ha regado la barbarie con sangre de misioneros?").

Antes de celebrarse la junta grande, la columna de Mansilla partió desde Leubucó a Quenque, las tierras del cacique Biagorrita. En esta textualización resulta de importancia la construcción narrativa de la legitimidad interna de la jefatura ranquel.

Por fin nos quedamos tête a tête con mi compadre. Me dijo entonces que todo el tratado le parecía bueno. Pero que deseaba saber quién le iba a entregar a él su parte. Le contesté que Mariano Rosas era quien debía hacerlo; que tanto él como Ramón lo habían apoderado para tratar. Convino en ello, y terminamos pidiéndome dejara bien arreglado con Mariano, que a su tribu le tocaba la mitad de todo lo que el gobierno le iba a entregar, lo que prometí hacer.

La enunciación está orientada por una agenda que, mediante un diálogo representado, expone las sospechas de Biagorrita en cuanto a la distribución de las raciones del tratado, pero que, sobre todo, construye como árbitro legítimo de la etnopolítica ranquel al yo-personaje. Esto se cumple primeramente en la palabra que

corroborar a su “compadre” Baigorrita (“convino en ello”) su posición subordinada al haber delegado en Mariano la representación ranquel ante el gobierno, pero principalmente se logra con la voz del propio Baigorrita pidiendo al coronel que interceda ante Mariano para que reparta equitativamente el monto de los bienes.

De este segundo bloque temático se desprenden algunas marcas situacionales de la enunciación. Se puede pensar que el itinerario de la excursión no era azaroso; estaba programado para legitimar una jerarquía política entre los indios que sirviera mejor al gobierno de la frontera. Se planeaba arribar primero a Leubucó, sede de Mariano, desde allí emprender hacia Quenque, donde se encontraban las tolderías de Baigorrita y, finalmente, hacer una visita a las indiaditas de Rincón que respondían a Ramón. El comandante iba dispuesto a “trabajar” políticamente las voluntades de cada uno de los caciques ranqueles para garantizar la aprobación del tratado y, obviamente, ello implicaba la posibilidad de establecer algunos desvíos alterando el orden de las visitas. Lo que no imaginaba el coronel era que también su propia presencia en Tierra Adentro iba a ser explotada, usada y manipulada para sugerir reordenamientos en la etnopolítica ranquel. La irrupción de Ramón en su camino a Leubucó, el papel sutilmente hostil de los cristianos federales, las exigencias de Baigorrita, todas estas estrategias apuntaban a aprovechar la presencia del extraño para corroborar o modificar el delicado equilibrio de las lealtades políticas intraétnicas. Estas múltiples manipulaciones se expresan, en el caso del encuentro con Ramón, en un coronel respondiendo a exigencias de reconocimiento con una serie de saluciones ambiguas desde el punto de vista del destinatario. En cuanto a Baigorrita, se sabía que Mansilla se dirigía a él porque lo que le faltaba en poder político en relación a Mariano, lo compensaba en fuerza guerrera (la suma de los guerreros de Mariano y Ramón no alcanzaba al número de los que estaban al mando de Baigorrita -600 y 700 respectivamente, según cálculos del autor). Esta diferencia básica no escapaba al coronel, quien pensaba que de su atención podía derivar el éxito del tratado. No podía permitir que Mariano Rosas realizara una redistribución discrecional de las raciones con que el gobierno “compraba la paz” de los ranqueles. Ello habría significado la posibilidad de que la tribu de Baigorrita emprendiera malones hacia las tierras cristianas en busca de ganados y cautivos. Pero tampoco podía desconocer la legitimidad de Mariano, en buena parte construida desde el mundo blanco. Mariano había heredado la jefatura de los ranqueles de su hermano muerto en 1857 pero la elaboración de su liderazgo debió bastante al hecho de ser

reconocida cierta capacidad diplomática con los blancos que vendría de su experiencia como como cautivo en una de las estancias de Juan Manuel de Rosas.

La estrategia de Mansilla y de los caciques para conseguir la aprobación del tratado pareció ser la de “poner a cada santo su vela”. La elección del lugar donde debería celebrarse el parlamento final ilustra bien este compromiso. Ni Leubucó ni Quenque, sino la “raya” de Ayunque. El límite entre las tierras de Baigorrita y de Mariano era centro de gravedad territorial donde el tratado con los cristianos podía alcanzar su máximo grado de legitimidad política. Se verá, sin embargo, que este equilibrio estuvo amenazado tanto por el hecho de que Mansilla arribó a la junta grande acompañado por las huestes de Baigorrita como por las intrigas del cura federal Burela en Leubucó. Estos ejemplos muestran de qué modo manipulando identidades étnicas – “indios argentinos”- y/o vínculos rituales -compadres- los involucrados en la política ranquelina intentaban aprovechar los nichos simbólicos y materiales que les presentaba la oportunidad de la negociación de un tratado de paz en tierra de indios. Pero incluso Mansilla tenía mucho para ganar si su expedición era exitosa. Basta recordar la advertencia que le lanzó el presidente Sarmiento en Buenos Aires para percibir que *Lucius Victorius Imperator* era algo más que un sueño fantástico.

7.4.4. Parlamento: parodia y amenaza en la defensa de los derechos de conquista

La temperatura dramática de la obra alcanza su clímax con la reunión de los indios de Baigorrita, de Mariano, de Ramón y de la columna de Mansilla para celebrar una asamblea en la que se resolvería si se aprobaba o no el tratado de paz con el gobierno. Esta narración permite captar con claridad el ensamblaje discursivo de la etnización. Pueden distinguirse dos retóricas, la del mimetismo, que muestra a los personajes negociando las pautas del tratado y la tribunalicia, que enmarca el *crescendo* de acusaciones y contracausaciones.

Cuando se avistaron las tropas de Mariano con las de Baigorrita y Mansilla comenzó el ceremonial. Los dos grupos (alrededor de 1,000 personas) se toparon, se detuvieron, adelantaron sus emisarios, dieron sus razones y pasaron al saludo. Se dispuso la escena. Baigorrita, su gente y la de Mansilla, se sentaron sobre el pasto. A su alrededor dos círculos concéntricos, el primero, formado por los indios de Mariano y de Ramón, y el segundo por los caballos.

Mariano Rosas me cedió a su lenguaraz José; colocóse éste entre él y yo, y el parlamento empezó [...] El cacique tomó la palabra y habló largo rato. [...] Por momentos, cuando su elocuencia rayaba, sin duda, en lo sublime, sacudía la cabeza y estremecía el cuerpo como un poseído de un ataque epiléptico. [...] Los oyentes aprobaban y desaprobaban alternativamente. [...] Terminado el discurso inaugural, en medio de entusiastas manifestaciones de aprobación, llegó el turno del debate. El cacique empezó a invocar a Dios. Me dijo que protegía a los buenos y castigaba a los malos; me habló de la lealtad de los indios, de las paces que en otras épocas habían tenido, que si habían fallado, no había sido por culpa de ellos; me hizo un curso sobre la libertad con que entre ellos se procedía...él no hacía sino lo que ellos (los indios) querían; que su deber era velar por su felicidad; que él no les imponía jamás; que entre los indios no sucedía como entre los cristianos, donde el que mandaba, mandaba; y terminó pidiéndome leyera los artículos del tratado referentes a la donación trimestral de yeguas, etc., etc. [...] Procurando imitar la mímica oratoria de la escuela ranquelina, tomé la palabra. Explicué el tratado, punto por punto; hablé de Dios, del Diablo, del cielo, de la tierra, de las estrellas, del sol y de la luna; de la lealtad de los cristianos; del deseo que tenían de vivir en paz con los indios, de ayudarlos en sus necesidades, de enseñarles el trabajo, de hacerlos cristianos para que fueran felices, del Presidente de la República, del General Arredondo y de mí.

Comienza la enunciación en palabra directa y objetiva refiriendo la obertura oratoria de Mariano y la reacción de los oyentes. La veta paródica ya se advierte en la frase “sin duda” con que modaliza “lo sublime” del discurso del cacique. Inmediatamente, aparece representada la voz del cacique hablándole al propio yo-personaje (“me dijo”, “me habló”, “me hizo”). El contenido del discurso está narrado mediante frases hechas que desdramatizan su efecto y sirve para acercarlo al tipo común de retórica parlamentaria que el público lector conoce. Lo confirma la toma de palabra del yo-personaje para “imitar la mímica ranquelina”. La parodia es evidente (“hablé de Dios, del Diablo, del cielo...”) aunque el destinatario ambiguo: ¿el ranquel o la política republicana? En todo caso, como en otros contextos y marcando la línea general del control autoral, la última palabra siempre es dada al yo-personaje, ya sea en su voz directa, representada o dialógica. Por otra parte, este pasaje coadyuva a la construcción de la simetría entre indios y nación. El texto coloca al lector para presumir la virtual simetría entre las técnicas de persuasión de las oberturas oratorias. Aunque sus resultados puedan ser distintos debido a una distribución diferencial de las capacidades del simulacro -sólo Mansilla es capaz de parodiar- son de hecho análogas. Más adelante se encuentra la siguiente frase: “me parecía que entre la manera de discurrir de los indios y la mía había una perfecta similitud [...] ¿No es verdad que el caso era idéntico? Los extremos se tocan”. La commensurabilidad entre la junta ranquel y el congreso republicano es fundamental pues contra estos espacios de homogeneidad distribuye la norma civilizatoria.

Con posterioridad a las demandas de más raciones y la explicación del coronel de que los ranqueles eran los “preferidos” del gobierno porque iban a recibir más que

los indios salineros de Calfucurá, se le preguntó a Mansilla si existía la posibilidad de que el congreso no refrendara el pacto.

¿Y si el Congreso no aprueba el tratado, preguntaron, ya no habrá paz? Ponte, Santiago amigo, en mi caso, y dime si no te habrías visto en figurillas como yo para contestar. Contesté que eso no sucedería, que el Congreso y el Presidente eran muy amigos, que el Congreso le había de aprobar lo que había hecho, que así hacía siempre, dándole toda la plata que necesitaba. Mariano Rosas me dijo: -¿Pero el Congreso puede desaprobar? Yo no podía confesar que sí; me exponía a confirmar la sospecha de que los cristianos sólo trataban de ganar tiempo; recurrí a la oratoria y a la mímica, pronuncié un extenso discurso lleno de fuego, sentimental, patético. Ignoro si estuve inspirado. Debí estarlo o debieron no entenderme; porque noté corrientes de aprobación.

Vale notar cómo se ensambla nuevamente la semántica de la simulación. Pero a diferencia de otros casos, la mentira del yo-personaje busca la aprobación del público. Hay que recordar que por obra de este género testimonial el autor se ve impelido por un deber de verdad y esto lo obligaría o a confesar su mentira ante los indios o a no mentirles y, por consiguiente, hacerlos desconfiar del gobierno ¿Cómo escapa a este dilema que corroe o bien la confianza del lector o bien la de los indios? Interpelando directamente a su público, imponiéndole un nosotros cómplice (“Ponte Santiago, amigo, en mi caso”) que justifique su mentira a los indios. Con esta estrategia discursiva de simulación el protagonista salva su honor ante los destinatarios ficticios y reales de su enunciación. Quedando descartada textualmente la sospecha de que el tratado pudiese ser una táctica de guerra, el parlamento comienza a adquirir el tono de un juicio público.

Me preguntó (Mariano Rosas) con qué derecho habíamos ocupado el Río Quinto; dijo que esas tierras habían sido siempre de los indios; que sus padres y sus abuelos habían vivido siempre por las lagunas de Chemecó, la Brava y Taparendá, por el cerrillo de la Plata y Langheló; agregó que no contentos con eso todavía los cristianos querían acopiar (fue la palabra de que se valió) más tierras. Estas interpelaciones y cargos hallaron un eco alarmante. Me pareció cobardía callar contra mis sentimientos y mi conciencia, aunque el público se compusiera de bárbaros...; tomé la palabra y contesté que la tierra no era de los indios sino de los que la hacían productiva trabajando. No me dejó continuar e interrumpiéndome me dijo - ¿Cómo que no ha de ser nuestra si hemos nacido en ella? Le contesté que si creía que la tierra donde nacía un cristiano era de él; y como no me interrumpiera proseguí: -Las fuerzas del Gobierno han ocupado Río Quinto para mayor seguridad de la frontera; pero esas tierras no pertenecen a los cristianos todavía; son de todos y no son de nadie; serán algún día de uno, de dos o de más, cuando el Gobierno las venda, para criar en ellas ganados, sembrar trigo, maíz.

Los derechos a la ocupación de la tierra y, por ende, los derechos de conquista de la civilización están aquí abordados como un debate entre el cacique y Mansilla. La exposición del punto de vista del indio no debe llevar a engaño; es consistente con la estrategia textual global de poner sus voces sólo para ser controladas según las actitudes ideológicas del autor. Siempre a la voz representada del indio que reclama sus derechos se opone la de Mansilla que los rechaza. Antes de eso hay un *insert* en palabra directa que destaca al yo-personaje creyendo que debe defender el honor de la civilización,

“aunque el público se compusiera de bárbaros”. Se muestra aquí una fuerte presuposición que interpela el prejuicio del sentido común. Luego reaparece *in vivo* la palabra india, interrumpiendo la enunciación del coronel. Este recurso ayuda a dramatizar aún más el debate. La contestación del yo-personaje viene primero en discurso representado y luego como palabra dialógica. También aquí se hace creer que la no interrupción de los indios es signo de aquiescencia al orador. Toda la narración del debate contiene este fuerte presupuesto, tal vez porque, como dijimos antes, está operando la idea de una virtual simetría entre la estructura de turnos del parlamento indio y del parlamento republicano.

Chocan dos derechos a la tierra, el basado en el nacimiento y el basado en el trabajo. Interesa notar que el texto esconde tras ese derecho al “trabajo” el hecho de la conquista y el despojo. En esta presuposición se deja ver en el corazón de la sociedad de frontera la ausencia estructurante del núcleo central con frontera social cerrada. En efecto, se sugiere un cortocircuito de sentido entre la categoría “indio” y el estereotipo penal “vago y mal entretenido” que los asocia en oposición al ideal político y moral del paisano “conchavado” que labra la tierra o cría su ganado bajo el control del hacendado o del mercado.

En una conversación anterior con Mariano Rosas también se había discutido la cuestión de la tierra. Allí el texto revelaba en la voz del cacique que tras la compra a los indios de los territorios al sur del Río Quinto estaba el plan de trazar un ferrocarril interoceánico. Los derechos de propiedad étnica que reivindicaban los ranqueles sobre esos territorios eran desconocidos frente a los intereses superiores de la riqueza nacional. Como veremos más adelante, en el texto de Burela se expresa la legitimidad de tales derechos. Los territorios “son de todos y no son de nadie” expresa el yo-personaje, ¿qué mejor definición de una racionalidad que se quiere nacional? Incidentalmente, el ejército es indicado como la institución privilegiada para desencadenar y garantizar la nación ante los bárbaros.

¿Usted me pregunta con qué derecho acopiamos la tierra? Yo les pregunto a ustedes, ¿con qué derecho nos invaden para acopiar ganados? -No es lo mismo -me interrumpieron varios-, nosotros no sabemos trabajar; nadie nos ha enseñado a hacerlo como a los cristianos, somos pobres, tenemos que ir a malón para vivir. -Pero ustedes roban lo ajeno -les dije-, porque las vacas, los caballos...que se traen no son de ustedes. -Y ustedes los cristianos -me contestaron- nos quitan la tierra. -No es lo mismo -les dije-; primero, porque nosotros no reconocemos que la tierra sea de ustedes y ustedes reconocen que los ganados que nos roban son nuestros; segundo, porque en la tierra no se vive, es preciso trabajarla. Mariano Rosas observó: -¿Por qué no nos han enseñado ustedes a trabajar, después que nos han quitado nuestros ganados? -¡Es verdad!, ¡es verdad! -exclamaron muchas voces. [...] -No es cierto que los cristianos les hayan robado a ustedes nunca sus ganados -les contesté. -Sí, es cierto, dijo Mariano Rosas; mi padre me ha contado que en otros tiempos, por las Lagunas del Cuero y del Bagual había muchos animales alzados.

-Eran de las estancias de los cristianos, les contesté. Ustedes son unos ignorantes que no saben lo que dicen; si fueran cristianos, si supieran trabajar sabrían lo que yo sé; no serían pobres, serían ricos.

El texto avanza en la cuestión de la legitimidad de la conquista. Ahora es el coronel quien acorrala a los indios “demostrándoles” que los ganados que “acopian” no son ni fueron de ellos, vale decir son ladrones. Pero de hecho esta demostración no existe. En su lugar hay una afirmación taxativa de que “nosotros no reconocemos que la tierra sea de ustedes y ustedes reconocen que los ganados que nos roban son nuestros”. ¿Dónde aparece este reconocimiento de los indios? Aquí no existe ni la ficción textual del diálogo, es pura interdiscursividad apelando al lector desde el preconcepto común del “nosotros”. De hecho, los indios aparecen diciendo que son los cristianos los ladrones. Poco a poco se va colando el campo semántico de la salvación: “¿Por qué no nos han enseñado a trabajar?”, demanda la voz india. Se llega a un punto de máxima tensión en que las posiciones irreconciliables son diluidas por la intervención textual de una autoridad incuestionable: “Ustedes son unos ignorantes que no saben lo que dicen; si fueran cristianos, si supieran trabajar sabrían lo que yo sé; no serían pobres, serían ricos”. El monopolio del saber se hace presente como uno de los ejes de la nacionalización. Hay que enseñarles a los indios quienes son; sus tradiciones no importan; no son más que un compendio de ignorancia. La violencia discursiva sigue creciendo. Ahora sólo se selecciona la voz imperativa del yo-personaje. Si se consulta a la audiencia es bajo la forma de preguntas confirmatorias. Cada vez hay menos espacio para la palabra ajena y las solidaridades nacionales y patriotas asumen su forma más cruda. Los primeros interpelados son los cristianos federales.

Oigan bárbaros lo que les voy a decir. Todos somos hijos de Dios. Todos somos argentinos. ¿No es verdad que somos argentinos? -decía mirando a algunos cristianos, y esta palabra mágica, hiriendo la fibra sensible del patriotismo, les arrancaba involuntarios -Sí, somos argentinos.

El texto ya había marcado la presunción de que entre esos cristianos y el yo-personaje, a pesar de las diferencias políticas, existía una “comunidad de religión y de origen, circunstancia que en todas las situaciones de la vida establece fácilmente cierta cordialidad entre los hombres” pero había que seguir explorando la tonicidad de estos lazos primordiales. La pregunta por la argentinidad tiene la fuerza de un experimento moral que “hiere” para “arrancar involuntariamente” el verdadero ser de estos descarriados (notar el efecto de la palabra dialógica). Reencontrado el germen de la nacionalidad en esos gauchos federales, Mansilla se convence, contra aquellos que lo “han perseguido y estigmatizado”, de que la “raza de este ser desheredado es excelente,

y como blanda cera puede ser modelada para el bien; pero falta, triste es decirlo, la protección generosa, el cariño y la benevolencia”.

La violenta pedagogía no se detiene en los gauchos y se orienta también a los ranqueles. ¿Cómo los indios pueden seguir reclamando tierras y robando ganado que creen propios, si no saben siquiera quiénes son? Si se les muestra su ignorancia y se les enseña su “verdadera” pertenencia es posible que acepten plegarse pacíficamente a los beneficios que promete la civilización.

-Y ustedes también son argentinos -les decía a los indios. ¿Y si no, qué son? -les gritaba-; yo quiero saber lo que son. Contésteme, dígame, ¿qué son?, ¿van a decir que son indios? Pues yo también soy indio. ¿O creen que soy *gringo*? Oigan lo que les voy a decir: Ustedes no saben nada, porque no saben leer, porque no tienen libros. Ustedes no saben más de lo que les han oído a su padre o a su abuelo. Yo sé muchas cosas que han pasado antes. Oigan lo que les voy a decir para que no vivan equivocados. Y no me digan que no es verdad lo que están oyendo; porque si a cualquiera de ustedes les pregunto cómo se llamaba el abuelo de su abuelo no sabrían dar razón. Pero los cristianos sabemos esas cosas. Oigan lo que les voy a decir. Hace muchísimos años que los gringos desembarcaron en Buenos Aires. Entonces los indios vivían por ahí donde sale el sol, a la orilla de un río muy grande; eran puros hombres los gringos que vinieron, y no traían mujeres; los indios eran muy zonzos, no sabían andar a caballo, porque en esta tierra no había caballos; los gringos trajeron la primera yegua y el primer caballo, trajeron vacas, trajeron ovejas. ¿Qué están creyendo ustedes? Ya ven cómo no saben nada. -No es cierto -gritaron algunos- lo que está diciendo ése. -No sean bárbaros, no me interrumpas, oíganme -les contesté yo-, y proseguí. Los gringos les quitaron sus mujeres a los indios, tuvieron hijos de ellas, y es por eso que les he dicho que todos los que han nacido en esta tierra, son indios, no gringos. Oíganme con atención. Ustedes eran muy pobres entonces; los hijos de los gringos, que son los cristianos, que somos nosotros, indios como ustedes; les hemos enseñado una porción de cosas. Les hemos enseñado a andar a caballo, a enlazar, a bolear, a usar poncho, chiripá, calzoncillo, bota fuerte, espuela chapeado. -No es cierto, me interrumpió Mariano Rosas; aquí había vacas, caballos y todo antes que vinieran los gringos, y todo era nuestro. -Están equivocados, les contesté; los gringos, que eran los españoles, trajeron todas esas cosas.

Aparece el mito de origen de una nación argentina lentamente fraguada por el crisol de razas. El fragmento discurre básicamente como una interpelación categórica en palabra dialógica (el paralelismo del “oíganme”). Se autoriza el saber del enunciador y se desautoriza el de los destinatarios; no hay dudas ni pareceres, sólo aserciones acerca de lo que es y no es. Pocas veces el discurso se embraga al nivel de la enunciación con el público (“les contesté”) pero resulta de importancia que en el plano narrativo del diálogo se desembrague como didáctica el mito de origen de la nacionalidad argentina. El relato recibe únicamente dos impugnaciones (“no es cierto”) que son prestamente ignoradas aparándose en ese saber incuestionable, sublimación particular de la conquista. La manipulación de los colectivos de identificación es notable. El primer movimiento de Mansilla consiste en catalogar a los indios como argentinos (“Y ustedes también son argentinos...”).⁴² Los indios no responden. Enseguida el yo-personaje se

⁴² Este “también” es un índice que compara a los indios con los gauchos. ¿Cuáles pueden ser los sentidos de este parangón? Las aproximaciones y distancias entre las categorías “gaucho” e “indio” en el Río de la Plata dependían en buena medida del contexto de enunciación y de la predominancia tópica de algunos

autoidentifica como indio, pero no en oposición a los argentinos sino a una tercera identidad, más distante y polar, los extranjeros (españoles). ¿Cómo argumentar a favor de la comunicabilidad entre indios y argentinos? A través del relato mítico de los orígenes. En un tiempo que no fluye libremente sino que está domesticado desde “hace muchísimos años” por un destino de homogeneización nacional, EIR hace verosímil la existencia de indios argentinos y de argentinos indios. La clave está en el origen, en aquellas primeras mujeres indias “quitadas” por los hombres gringos, mujeres que dieron a luz “los hijos de los gringos, que son los cristianos, que somos nosotros, indios como ustedes”, “por eso que les he dicho que todos los que han nacido en esta tierra, son indios, no gringos”. La persistencia de la categoría “gringo” como el extremo de la clasificación pasada y presente, no impide que sea a ella que se le imputen los beneficios de la civilización. Por otra parte, la mezcla de cualidades indio/ argentino reclama una diferencia que se sugiere mediante la oposición naturaleza y cultura actualizada por el mito. En los intercambios del pasado mítico y del presente histórico los indios dan sus “mujeres” y su tierra a cambio de los animales domésticos y la civilización material que le entregan los gringos de entonces y los argentinos de ahora.

La manipulación de los colectivos de identificación puede interpretarse en los términos de una oposición segmentaria situacional (cfr. Despres 1975: 105-111, Galaty 1982: 3). Este concepto señala la relevancia de tomar en cuenta los diversos contextos

factores identitarios sobre otros, que iban desde diacríticos naturalizados como el idioma, la religión, el fenotipo hasta diacríticos “culturalizados” como la relación con el trabajo, la ley y el orden social -la civilización. Cuando el primer conjunto de diacríticos predominaba, “gauchos” e “indios” podían ser separados con cierta facilidad. Ahora bien cuando el segundo tipo de factores saltaba a primer plano (y de hecho esta era la verdadera gramática de la regla de diferenciación), si los gauchos se mantenían dentro de los límites de la civilización funcionaban en el imaginario colonial, y especialmente nacional, como un “estilo de vida”. En sentido weberiano, una diferenciación social subordinada operada al interior de un nosotros categorizador (Weber 1964: 321). Como forma de nominación local de estos mestizos desigualmente integrados a la sociedad colonial y post-colonial, los “gauchos” se identificaban por su especialización laboral en faenas ganaderiles y su exclusión del mercado de tierras. Pero en caso de no cumplimentar los requisitos de orden social, se “aindiaban” aunque conservaran sus otros diacríticos identitarios. Inversamente, los “indios” podían “apaísanarse” si se sedentarizaban y entraban en tratos con comerciantes y estancieros, sin perjuicio de seguir manteniendo sus hábitos ancestrales. El estar más próximos que los indios al núcleo que metonimizaba los caracteres putativos de la comunidad, explica que los gauchos pudiesen ser consagrados como héroes en las guerras de independencia, del Brasil y del Paraguay, sin perjuicio de que fuese recomendable su exterminio cuando, bajo la forma de “montoneras”, libraban guerras interiores contra el poder constituido. Se ve entonces cómo los “gauchos” pueden ser instituidos en diferencia a los “indios” cuando son atravesados por el discurso del sacrificio y la traición a la patria, propio de las ideologías nacionalistas (Williams op.cit.: 435). En último término, lo que estos contextos de enunciación de la diferencia o semejanza pertinentes entre “indios” y “gauchos” están marcando son las vicisitudes de conformación de una nación en tanto que comunidad imaginada. Los gauchos han tenido históricamente (salvo tal vez para el caso de las comunidades de gauchos cuatrerros) los atributos de una colectividad -un segmento social subordinado al núcleo hispanocriollo. Los indios “pampas araucanizados”, por el contrario, al estar vinculados a una forma territorial de exclusión -la sociedad de frontera- presumían una comunidad de origen diferenciada de la hispanocriolla, con capacidad de acción colectiva y cierto control político sobre sus territorios.

interactivos que condicionan y dejan sus marcas en la afirmación de la identidad del agente. Ahora bien, las “opciones” identificatorias están estructuradas según el tipo de configuración social de que se trate y según la posición del agente en dicha configuración. Ya que en un proceso de conquista en situación de frontera, la facultad mimética está desigualmente distribuida entre conquistadores y conquistados, EIR muestra paradigmáticamente cómo sólo algunos agentes pueden jugar el juego de las distancias y aproximaciones entre lo argentino y lo indio. En los modos de representación del otro, se revela el pasaje de un sistema de diferencias a otro. En lugar de predicar las identidades en un sentido opositivo lineal (indios-argentinos), el representante de la élite establece una oposición de segundo grado, una metaoposición como fundamento de la diferencia hegemónica: se trata de la diferencia entre la diferencia indios-argentinos y argentinos-indios. Es este sistema el que permite, al mismo tiempo, etnicizar (indios argentinos) y nacionalizar (argentinos indios o sea “hijos de la tierra”, criollos).

El parlamento prosiguió. Mariano Rosas cambió de tópico y preguntó si el gobierno cumpliría el tratado. Mansilla, que ya por entonces comenzaba a temer que la junta se transformara en un tribunal popular, manifestó que los cristianos tenían palabra de honor y que si decían que lo respetarían, así sería. Pero las voces ranqueles se levantaron para enumerar las matanzas y la deslealtad de los argentinos. En este contexto, Mansilla acusó a Burela de connivencia con los enemigos del gobierno.

-Ustedes han hecho más matanzas de cristianos que los cristianos de indios. Inventé todas las matanzas imaginables y las relaté junto a las que recordaba. ¡Wínca!, ¡wínca!, ¡mintiendo! -gritaron algunos. Y en varios puntos del círculo se hizo como un tumulto. [...] Varios de mis ayudantes se habían retirado. [...] Busqué otras caras conocidas para decirles con los ojos: Aplaquen a esta turba desenfrenada. [...] Pero antes de arriar la bandera, exclamé interiormente: que me maten; pero me han de oír. -No diga barbaridades, hermano -le contesté-; todos los hombres son iguales...porque somos todos hijos de Dios. Y dirigiéndome al Padre Burela que, como el convidado de piedra de D. Juan Tenorio, presenciaba aquella escena turbulenta sin tener ni una mirada ni una palabra de apoyo para mí, dije: - Que contesté este venerable sacerdote, que se encuentra entre los indios en nombre de la caridad cristiana; que diga él a quien el Gobierno y los ricos de Buenos Aires han dado plata para que rescate cautivos, si no es cierto lo que cabo de decir. El reverendo no contestó. ¡Qué contraste hacía con el Padre Marcos y el Padre Moisés! [...] -Que diga, continué, el Padre Burela, que no tiene espada, de quien ustedes no pueden desconfiar, si los cristianos aborrecen a los indios. El reverendo no contestó. [...] -Que diga el Padre Burela, proseguí, si los cristianos no desean que los indios vivan tranquilos, todos juntos, renunciando a la vida errante, como viven los indios de Coliqueo en Junín. El reverendo no contestó.

Recurriendo nuevamente a un control interaccional en base a los cambios de discurso, el texto consigna las acusaciones mutuas entre Mansilla y los indios. Comenta luego la impresión del protagonista quien, a pesar de sentirse amenazado por la “turba desenfrenada”, no flaquea en la convicción de defender el mandato civilizatorio aún a

costa de su sacrificio. Sucede, entonces, el pedido de apoyo al padre Burela. En esta ocasión el padre estaba en misión oficial de rescate de cautivos habiendo actuado antes como representante de los indios en la firma del tratado. En opinión de Mansilla, Burela era uno de los tantos que contribuía a la “perdición” de los indios, con el agravante de que se trataba de un fraile. Pero, sobre todo, como revela la polémica periodística mantenida por Donati y Mansilla contra Burela, sus intenciones respondían a las facciones federales de los Saa que luchaban contra el gobierno central y buscaban la alianza de los ranqueles (cfr. MED y ROSF). Mediante giros irónicos que interpelan la identidad oficial de Burela (sacerdote, enviado del gobierno) el enunciador busca crear una brecha en esa alianza con los enemigos del gobierno. La constatación del silencio describe el sometimiento del padre al yo-protagonista.

El parlamento culmina ficcionalizando protestas de fidelidad y amenazas de exterminio.

-Yo soy aquí -le dije- el representante del Presidente de la República; yo les prometo a ustedes que los cristianos no faltarán a la palabra empeñada, que si ustedes cumplen, el tratado se cumplirá. Ustedes pueden faltar a su compromiso; pero tarde o temprano tendrían que arrepentirse; como les sucederá a los cristianos si los engañan a ustedes. Yo no he venido aquí a mentir. He venido a decir la verdad y la estoy diciendo. Si los cristianos abusasen de la buena fe de ustedes harían bien en vengarse de la falsía de ellos, así como si ustedes no me tratasen a mí y a los que me acompañan con todo respeto y consideración, si no me dejasen volver o me matasen...vendría un ejército que los pasaría a todos por el filo de la espada, por traidores; y en estas pampas inmensas, en estos bosques solitarios, no quedarían ni recuerdos, ni vestigio de que ustedes vivieron en ellos [...] Mariano Rosas se puso de pie, y con una sonrisa la más afable, me dijo: -Ya se acabó, hermano.

El fragmento revela con toda nitidez la proyección del campo semántico de la conquista. Erigiéndose en representante del gobierno, el protagonista prometió lealtad a lo pactado pero advirtió que si el compromiso fuese quebrado por alguna de las partes, la guerra -y no las relaciones de compadrazgo y amistad- mostraría la verdad última del proceso de expansión territorial e ideológica de la nación. Vale reparar en la diferente modalidad con que expresa las actitudes bélicas de unos y otros. Mientras el texto autoriza a los ranqueles a “vengarse de la falsía” de los cristianos, éstos, en cambio, mandarían “un ejército que los pasaría a todos por el filo de la espada, por traidores; y en estas pampas inmensas, en estos bosques solitarios, no quedarían ni recuerdos, ni vestigio de que ustedes vivieron en ellos”. Los ranqueles no tuvieron necesidad de deshonorar el tratado. No sólo no se aprobó sino que en 1871 el sucesor de Mansilla atacaba las tolderías de Leubucó. Entre 1878 y 1880 la amenaza del coronel ya se había cumplido.

Resumiendo el análisis, la estrategia de etnización de EIR opera mediante el entrecruzamiento de los órdenes discursivos militar, misional, examinador y turístico-dandístico; desarrolla retóricas imperativas, redentoras, didácticas y lúdicas; apela a recursos textuales entre los que se destaca la ficcionalización de una polifonía controlada autoralmente desde otros planos narrativos o con otros tipos discursivos, y pone en funcionamiento, entre los recursos semánticos más salientes, los de “civilización/barbarie”, “civilización clemente”, “teoría de los extremos”, “mito de origen”, “pacto”, “conquista”, “salvación”, “saber” y “mimetismo”.

Capítulo 8

La Relación al Padre Visitador de la Orden de San Francisco de Marcos Donati

8.1. Informe burocrático, enunciación intra-eclesiástica, distancia temporal

La relación entregada al Padre Visitador de la Orden de San Francisco por el Prefecto Padre Marcos Donati (12/8/1871) es una síntesis de otra mucho más voluminosa escrita por el mismo autor pero desafortunadamente extraviada hace unas décadas (Chañi Lao 1969). Puede especularse que esta cualidad iterativa y el hecho de que sea un escrito producido más de un año después que los acontecimientos narrados haya generado no sólo más distancia sino una mayor disponibilidad de información disponible para interpretar los acontecimientos narrados. Concretamente, el narrador sabe algo que los protagonistas de la crónica (entre ellos, él mismo) entonces desconocían: la misión entre los ranqueles ha fracasado.

La obra está organizada en dos unidades bien distinguibles. El inicio y el final del texto conforman una misma unidad y da las pistas interpretativas que lo identifican como “informe administrativo” dentro de un género burocrático. Se trata entonces de un reporte destinado a un superior eclesiástico que funciona bajo un pacto enunciativo jerárquico e intrainstitucional. El modelo de autoridad burocrático-examinadora (Foucault 1987:164-172) y la circulación restringida del texto inciden sobre las formas del contenido enunciado, albergando amplios espacios de presuposición y naturalización respecto del “por qué de una misión” y de la sutil pero filosa estrategia de diferenciación frente a la agencia militar y otros rivales religiosos.

En el primer y último párrafo de la obra se establecen y confirman estos acuerdos.

Habiendo recibido aviso del P. Guardián que V.P. quiere una relación de la Misión de los Padres de Río 4º que se debía fundar entre los Indios Ranqueles de la Pampa, entiendo cumplir a este mandato con escribirle en esta relación los esfuerzos que he practicado para el efecto.
[...]

Por lo tanto V. P. juzgue si no se han efectuado las misiones, si había sido causa de los Indios o de los Cristianos. Yo de los Indios he quedado completamente esperanzado, tarde o temprano poderlas realizar. Por parte de los Cristianos temo encontrar grandes obstáculos. Si V.P. dice que me entregue a la discreción de los Bárbaros, con la ayuda de Dios estoy dispuesto a cumplir. Esto es cuanto he intentado hacer a gloria de Dios y a bien de la Humanidad.

En el primer fragmento las voces del Padre Guardián, la del yo y la del Padre Visitador se alinean en orden ascendente mediante una palabra objetivada que no pone en peligro la autoridad del enunciador en la medida en que ésta se expresa bajo un tenor formal con atención al tratamiento de etiqueta (mención de títulos y cargos y una actitud deferencial). Se confirma esta jerarquía con la oposición entre los verbos “querer” y “juzgar” predicados del Padre Visitador y las frases “cumplir a este mandato”, “dispuesto a cumplir” que refieren al yo-personaje. Todos estos verbos se conjugan en el tiempo presente de la enunciación y están organizados por el verbo “debía” que cumple la función de indicar el proceso temporal de una obligación/ vocación que aún no ha acabado. Este “debía” introduce el tópico central que es la explicación del frustrado intento de “fundar misiones entre los ranqueles” pero el “deber” atrapa en su red metonímica a los colectivos “ranqueles” –luego “indios” y “bárbaros”- y los transforma en material de una acción misional que tiene por valores supremos a “Dios” y la “Humanidad”. La dirección interpelativa de estos dos colectivos abstractos hacia el destinatario sanciona el aspecto redentor y civilizacional del orden discursivo de la frontera.

La segunda unidad está contenida dentro de la anterior y despliega la narración de los acontecimientos. Mediante un discurso objetivo, suscito y directo, donde predomina una retórica histórica con profusión de *shifters* testimoniales propios y ajenos, ensamblaje del tiempo de lo narrado con el de la narración, enunciados descriptivos y palabra objetivada (Barthes 1971: 10-28), se relata la expedición a los ranqueles desde la perspectiva del fracaso de la acción misional. Entre las razones aludidas encuentra un lugar saliente la tensión entre religiosos y militares que, como dijimos, debe ponderarse tomando en cuenta las características del pacto enunciativo.

8.2. La autonomía de los franciscanos frente a los militares, el gobierno y el fraile Burela

La narración se inicia con un desembrague discursivo que garantiza la referencialidad de lo relatado como antecedente de la expedición.

Apenas fui electo Prefecto en 1868 me presenté al Comandante de esta Frontera del Sud de Córdoba que era el Coronel López solicitando me mandase en comisión ante los Bárbaros para persuadirlos que admitiesen un tratado de paz con el Gobierno Argentino y hacer con Ellos el oficio de Misionero. No quiso El condescender conmigo juzgando demasiado peligrosa mi resolución.

El pedido de autorización para tratar la paz y hacer misiones entre los “bárbaros” está modalizado por las frases “apenas fui electo Prefecto [...] me presenté al Comandante [...] solicitando” y “no quiso El condescender conmigo” que posicionan al lector para apreciar la inmediatez y la celeridad con que el personaje realiza sus deberes. El característico uso de gerundios, pasivas y circunstanciales de fin refuerzan este sesgo. El rechazo por parte del militar a la propuesta del religioso anuncia la argumentación que señala al ejército como agente principal del fracaso de las misiones. En la doble intención del Prefecto, que es tratar la paz y hacer las misiones está en juego el reclamo de una jurisdicción específica para los religiosos frente a una entidad regida por otras normas, el “Gobierno Argentino”. La adjetivación “argentino” no es redundante si se considera que Donati es italiano. Esto lo posiciona en un lugar tanto menos “nacionalista” cuanto más “profesional” que, como se desprende de la comparación con MED, lleva a sostener actitudes más radicales respecto de la evangelización de los ranqueles. Sin embargo, más que una oposición entre gobierno/ misión parece trazarse aquí un paralelismo o, en todo caso, una relación instrumental que pretende otorgar a la actividad misional una autonomía relativa frente a las decisiones gubernamentales. La función de “bárbaros” como sinónimo de “ranqueles” depende de una cadena de presuposiciones y sentidos comunes registrados en el pacto enunciativo pero provienen también del orden discursivo global de la formación estatal en situación de frontera. Los “bárbaros” están puestos en el lugar de pacientes de las acciones de misioneros y militares; son el objeto de una persuasión que busca su consentimiento, haciéndolos eventuales responsables de su voluntad de sometimiento. Verbos como “persuadir”, “convencer”, “admitir”, “engañar” cohesionan semánticamente los tres textos del corpus dentro del campo del “mimetismo” caracteriza la construcción de otros étnicos.

Se advierte un crescendo de violencia y autoritarismo en la representación de los sucesivos comandantes.

Fue sustituido López con otro Comandante en la persona del Coronel Elías quién amenazaba a los Indios que venían en comisión de matarlos, y los Vecinos del Río 4º nada simpatizaban con El mismo, motivo por el que duró poco su Comandancia.

La denuncia de que el “Coronel Elías amenazaba a los Indios que venían en comisión de matarlos” se entiende en virtud de los presupuestos ideológicos entre misioneros pero no por ello está desprovista de cierto efecto escandaloso pues casi siempre son los indios los agentes de las amenazas y, en caso contrario, hay una clara

justificación. Aquí, sin embargo, esa justificación no se provee y el militar se dibuja como un déspota que tiene poder de vida y muerte sobre los indios. Paralelamente a esta negativización de lo militar, se rescata lo indígena a los fines de argumentar la necesidad de una tutela y una misión protectora.

Entonces viendo que mis cartas que yo dirigía de continuo al Cacique para la paz no producían el éxito que yo pretendía si los Indios se hubiesen puesto de acuerdo con los jefes de la Frontera resolví ir yo al Presidente de la República como en realidad fui a conferenciar sobre el particular con el Ministro de Culto y el mismo Presidente Sarmiento. Éste me admitió con mucha afabilidad y urbanidad y quiso autorizarme que fuera yo a celebrar en su nombre con Mariano Rosas el tratado de paz; lo que no juzqué conveniente aceptar por motivos que creo inútil referir aquí. En ese interín el Presidente despachó para la indicada Frontera a un nuevo Comandante que era el Coronel Don Lucio Mansilla a quien dio también la facultad de celebrar con los Indios dicho tratado. Yo me consolé sobremanera habiendo encontrado el apoyo del Gobierno para mis designios. Al despedirme del Presidente y del mencionado Ministro Dr. Dn. Nicolás Avellaneda fui auxiliado con el pasaje gratis y una asignación mensual de cuarenta patacones y buenas promesas como consta del oficio firmado por el mismo Ministro del cual transcribo aquí a V. P. una copia para que se imponga.

El relato toma un nuevo giro al tematizar la conferencia con el Ministro de Culto y el Presidente. El acontecimiento explicita el yo tácito que se muestra tomando decisiones importantes como acudir a las más altas autoridades para salvar su misión. La misión es presentada como una empresa amenazada tanto por los indígenas como por los militares, lo que permite, por una parte, construir “la paz” como el objetivo de las relaciones entre ranqueles y misioneros, y por la otra, sugerir que los militares son un mal necesario de cara a dicho fin. Hay claras señales de la debilidad del aparato religioso en la frontera en el recurso del personaje a poderes extralocales. El índice “el mismo” referido al presidente Sarmiento no sólo es una modalización ostensiva en cuanto a su autoridad sino también respecto de su profesado anticlericalismo. Este índice marca el nunca muy aceitado espacio de relaciones entre un estado que propugna la conversión de los indios al catolicismo, un gobierno anticlerical y una agencia religiosa paraestatal. De ahí que la “afabilidad” y la “urbanidad” no funcionen únicamente como signos de etiqueta en la interacción Donati-Sarmiento sino fundamentalmente como significación de la sorpresa por el apoyo recibido. A este nivel juegan las presuposiciones entre Donati y el Padre Visitador acerca de las órbitas del ejército y de la misión que se confirmarían en la mención del envío del coronel Mansilla dotado de facultades para negociar el tratado. La forma en que el discurso construye las relaciones entre el gobierno y la misión se patentiza aún más en la frase “Yo me consolé sobremanera”, significando cierto alivio por parte del yo-personaje al encontrar sostén económico y político del gobierno.

Entre las órdenes que tenía el Señor Coronel Mansilla había también esa de proporcionarme lo necesario para el largo viaje que yo trataba de emprender cuánto antes para ir al todo de Mariano Rosas. Pero desgraciadamente el Coronel Mansilla todas las veces que le he insistido para que cumplierse con su deber, nunca ha dejado de ponerme trabas y oposiciones. Entonces yo hablé aquí en el Río 4º con el Exmo. Sr. Gobernador de Córdoba que iba visitando la Provincia y también al Gobernador de San Luis suplicando que se interesasen en buscar el verdadero remedio de reducir a los Indios, que a mi juicio consistía en fundar Misiones, diciéndoles que si estas dos Provincias auxiliaban a los Misioneros, yo y mis Compañeros estábamos prontos. Ambos Gobernadores agradecieron con expresiones de cariño mi oferta y mi insinuación pero me confiaron reservadamente que las fuerzas militares del Gobierno Nacional se preparaban para ir con las armas sobre los Indios y eran inoportunos mis esfuerzos. Esto contenía una perfecta contradicción con lo que me había conversado el Presidente de la República. Inmediatamente me dirigí al Gobierno nacional por escrito y tuve un contesto muy extraño, de lo que pongo copia.

Este fragmento reintroduce nuevamente el tópico de las dificultades para llevar a cabo la misión, responsabilizando claramente por ellas a los militares en la persona de Mansilla y, en menor medida, al gobierno. El texto comienza por las “órdenes” que tenía Mansilla de ayudarlo, seguido de la insistencia de Donati para que las cumpla “con su deber” y de “las trabas y oposiciones” del coronel. Las modalizaciones “desgraciadamente”, “todas las veces” y “nunca” completan el cuadro dando idea de una acción sistemática por parte del coronel, acción de la que no se presentan motivos claros, a no ser los tácitos compartidos entre los misioneros de que la función de los militares es dificultar la incorporación pacífica de los indios a la nación. La construcción de Mansilla es altamente significativa. La apelación del yo-personaje a los gobernadores provinciales, a más de seguir con la misma táctica de búsqueda de apoyo extralocal, se basa en una “súplica” y en una “oferta” para buscar el “verdadero remedio de reducir a los Indios, que a mi juicio consistía en fundar Misiones”. Por primera vez el yo se coloca en el espacio de la verdad. Es una afirmación categórica que tiene por destinatario al Padre Visitador y como contradestinatario a los militares. Hay que notar que siendo categórica, esta verdad se especifica con una afinidad baja (“a mi juicio”), pero eso se debe a las normas de etiqueta del texto más que a algún asomo de relativismo. En este párrafo ocurre también un nuevo desembrague de voces: la conversación entre los gobernadores y el yo-personaje. Conviene observar que estas voces siguen siendo controladas por la instancia narrativa que las lleva, nuevamente mediante una palabra objetivada, a confirmar la perspectiva de que los militares van a atacar a los indios y de que el gobierno hace un doble juego. Donati coloca al lector en una posición para apreciar una suerte de escándalo moral en la actitud del gobierno (“una perfecta contradicción”), aunque no termina de afirmarlo y lacónicamente menciona “el contesto muy extraño” del gobierno nacional a su requisitoria de explicaciones. Estos pequeños matices discursivos son esenciales para comprender los

diferentes patrones de alianzas con el ejército y el gobierno que ensayaban los misioneros en esta situación social. Claramente se manifiestan índices extradiscursivos que sitúan a la agencia misional en un espacio de cooptaciones de diferente amplitud; no obstante, la misión parece conservar su propio espacio de acción dentro del cual intenta construir una convivencia menos incómoda con el ejército y más efectiva (principalmente desde el punto de vista financiero) con el gobierno. En todo caso el descubrimiento del doble juego del gobierno, del cual es víctima el yo-personaje, se cohesiona perfectamente con otros planos de simulacro en los que el propio misionero asume el papel del agresor.

Acompañé al Coronel por doce días en la visita a los Fortines porque deseaba que fuera para que se celebrase misa en Ellos se entiende a campo raso. [...] En esa ocasión una noche estando de camino bajo secreto me comunicó que tenía deseo de llegar algún día hasta Tierra Adentro (así llaman aquí la tierra de los Indios) para verificar el tratado de paz por lo que tanto yo deseaba. Entonces le contesté que para El era una empresa muy peligrosa y le indiqué que pidiendo con disfraz a los Indios un número de Indios de importancia que vinieran en comisión y consiguiéndolos los tuviese en los Fortines entregados a la custodia de los Oficiales hasta que fuera a Tierra Adentro y volviese, tal vez nada le sucedería, y que sin embargo cualquiera resolución tomara para eso ya le haría compañía en la ida y en la vuelta. Para poner en práctica estas ideas fue preciso pasarse algún tiempo. Pero todo se consiguió. Vinieron ochenta Indio.

El tópico central de este fragmento es el “deseo” y el “plan” de viajar a tierra de los ranqueles. Se trata de una conversación narrada entre el yo-personaje y Mansilla en ocasión del requerimiento militar de sus servicios misionales. La conversación está construida de forma tal que Mansilla “le comunica bajo secreto” (vocabularios religiosos y militares) su “deseo” de ir a “Tierra Adentro” coincidente con lo que “tanto yo deseaba”. Cabe destacar el comentario metadiscursivo acerca de qué significa “Tierra Adentro” pues presupone un lector que no está informado de las jergas locales, un lector que debe ser extranjero como Donati, o en todo caso no lugareño. Si bien los “deseos” del yo-personaje y del Coronel coinciden, la iniciativa del “plan” se hace atribuye textualmente a Donati. Mediante una retórica de preocupación por el peligro que le espera al Coronel, le da la idea de engañar a los indígenas (“pidiendo con disfraz”), invitándolos a venir en comisión y tomándolos como rehenes (“los tuviese en los Fortines entregados a la custodia de los Oficiales”). El mimetismo esta vez funciona a favor del misionero y del militar. Sin embargo, cuando efectivamente se lleva a la práctica este “plan”, la narración se limita a establecer que “vinieron 80 indios”, ambiguando la causa de esta venida entre el engaño de los cristianos y la propia voluntad de los indios. Se revela aquí una retórica de autoexculpación del narrador. Asimismo, la interacción entre Mansilla y Donati se presenta no tan controlada por éste

último el fraile se coloca en una posición expectante respecto a “cualquier resolución que tomara” que tomara aquel.

Este Padre el Prior de los Dominicos de Mendoza pasando por Río 4º se valió de la protección de Mansilla para llevar a cabo su intento poniéndose de acuerdo con dicho Coronel y conmigo diciendo que cuando El estuviese con todos los aparejos nos escribiría para que todos juntos fuésemos a las Tolderías. Por mi parte nunca admití en mi compañía a tal Sujeto, pero Mansilla a quién le había sido recomendado por su hermano hizo liga con El de lo que se arrepintió grandemente después por una circunstancia de que no estoy muy impuesto y que no viene al caso referir.

Este fragmento presenta a Moisés Burela como Prior de los Dominicos de Mendoza, es decir, como autoridad de una orden distinta a del narrador que, además, pertenece a otra jurisdicción provincial. El pasaje afirma que Burela se incorpora a la expedición de Mansilla y Donati manipulando al primero (el objeto indirecto “se valió de la protección de Mansilla”). Como comentario a este acontecimiento se construye la imagen negativa de Burela como alguien no bienvenido por el franciscano (“por mi parte, nunca admití en mi compañía a tal Sujeto”) de lo cual se advierte a Mansilla. Aquí Donati aparece controlando la acción del militar. Si antes le mostraba como engañar a los indios, ahora le revela que un cura lo engaña. El comentario funciona como una profecía autocumplida que da la razón a Donati al señalar el posterior arrepentimiento (vocabulario religioso) de Mansilla por haber confiado en Burela. Se produce entonces una nueva remisión al pacto enunciativo para comentar lo sucedido, desestimando la utilidad de detenerse en minucias de conflictos con Burela. Esta es una estrategia condicionada por la etiqueta y el estilo económico del género pero también revela una retórica por la cual Donati se coloca en un lugar elevado y prescindente de todas las cosas de este mundo que no contribuyan a la salvación de las almas.

El religioso indicado desde Mendoza mandó diez y nueve cargas entre harina, agua ardiente y otras cosas de regalo a los Indios. Los Indios viendo tanta generosidad por parte de este Padre le repitieron lo mismo que me habían dicho referente a la paz porque el peligro para Ellos era grave. El tal Burela en remitirles los regalos pedía unos cautivos diciéndoles que el Gobierno de este modo se persuadiría de que hallaban en la mejor disposición de venir a un arreglo. Por el efecto mandaron los Cautivos. Entre Burela y Mansilla extendieron un tratado de paz que he oído decir era exorbitante gasto para el cumplimiento por lo que pedían los Indios. Burela se fue al Presidente de la República por la aprobación y el Presidente lo rechazó. Mansilla enseguida se fue también al Presidente quién le obligó a modificarlo y añadirle una nota que declaraba que ese Tratado lo aprobaba el Presidente con la condición que fuera de agrado del Congreso - en ese tiempo no había Congreso reunido-. Burela trajo de limosna recogida para la redención de Cautivos cuatro mil fuertes y esta cantidad fue entregada figurando como fondos de la Sociedad de Pública Beneficencia y se publicó en los Diarios por el Mtro. de Culto a quién Burela dio cuenta después como diré en esta relación antes de concluir.

El autor nos introduce a hechos protagonizados por Burela y Mansilla antes de la excursión sucedidos mientras Donati estaba conferenciando con el Presidente y el Ministro. Aunque el narrador no lo admite se infiere de aquí que el gobierno, al

automarginarse el franciscano en nombre de una pretendida división de funciones con los militares, había confiado al Padre Burela y a Mansilla la consecución del tratado de paz con los ranqueles. La presentación de esta negociación está cargada de modalizaciones negativas. La crítica al tratado se pone en voces anónimas: “he oído decir que era exorbitante gasto para el cumplimiento por lo que pedían los Indios”. Ahí se engarza la razón del rechazo del Presidente y luego su aprobación condicional por el Congreso. No sólo se critica la forma de la negociación, sino también sus consecuencias e indirectamente a sus negociadores, Burela y Mansilla. Pero, en última instancia, la responsabilidad recae en los indios, específicamente en el lugar común de los indios contruidos como pedigüenos. Por último, queda la mención de Burela como redentor de cautivos en misión encomendada por el Ministro de Culto y la Sociedad de Pública Beneficencia. Estas autoridades, especialmente el Ministerio de Culto, coloca a Burela en un lugar más cercano al gobierno que en el caso de Donati. Pero las disputas entre Burela, los franciscanos y Mansilla no derivan de este hecho, sino de que aquel representa subrepticamente los intereses de los refugiados federales que pretenden beneficiarse con la paz ranquel (cfr. EIR y MED).

Por una casualidad yo y el Coronel Mansilla supimos la salida de Mendoza del Padre Burela, comprendimos el silencio suyo como un misterio, luego emprendimos el viaje tan deseado como importante para mí como Prefecto de Misiones. El Padre Moisés Álvarez muy gustoso me acompañó. Ya marchamos con Mansilla diciéndome esto - Padre marcos, entrego a usted mi alma y Ud. entrega a mi su cuerpo, reciprocamente nos hemos de favorecer en el peligro en el que vamos a meternos. La misión que llevaba El era la de dar una prueba de valor, ir en persona a explicar a los Indios el Tratado; y la misión mía V.P. no ignora cual podía ser. Yo y el Padre Moisés Álvarez salimos del Río 4º el veinticuatro de marzo de mil ochocientos setenta [...]. No es mi objeto hacer narración de un viaje tan penoso y largo, solo me limito a referir lo poco que he hecho para cumplimiento de mi Ministerio.

El tema central de este pasaje que cierra el relato de los antecedentes de la expedición es el compromiso mutuo entre el misionero y el militar. Luego de remarcar la “traición” de Burela por haber partido sin avisarles, por primera vez, se apela a una narración dialógica. Dentro del verosímil de género “informe” esta irrupción de la palabra citada denota la pretensión de un mayor grado de autenticidad que se verifica en la voz de Mansilla “entregando” el alma al franciscano y éste entregándole el cuerpo. Se expresa así la complementariedad entre los objetivos militares del coronel y los religiosos del yo-personaje. Este compromiso estructural entre militares y misioneros se subraya en la metáfora de los ranqueles como el “peligro en el que vamos a meternos”.

Los antecedentes de la expedición ponen de manifiesto índices extradiscursivos relevantes para entender el papel de la agencia misional. En 1868 fray Donati iniciaba su mediación entre los caciques y los comandantes de la frontera López y De Elía. Más

tarde, esta actividad oficiosa era autorizada por el gobierno nacional como parte de las tareas de administración estatal de la frontera, aunque conservando cierta autonomía respecto a la esfera militar. En el interín, Donati recibía recursos presupuestarios para levantar la reducción contra la obligación de informes semestrales y se le facultaba para tratar la paz.⁴³ Aunque no hay un índice directo, la llegada de Mansilla a la frontera se ligaba más al avance de la frontera hasta el Río Quinto que a la negociación del tratado. La relativa pasividad mostrada por los ranqueles ante el trazado de la nueva línea fronteriza seguramente se debió a que, en forma paralela, se negociaba en paralelo con Donati, Burela y el propio Mansilla las bases para un pacto. Al tomarse el Río Quinto evidentemente mudaron las relaciones de fuerza y el gobierno se encontró, entonces, en posición de imponer artículos cada vez más draconianos (Barrionuevo *Imposti* 1957: *passim*; *Chañi Lao* 1969: *passim*; González 1979: 95-107).

8.3. La mediación evangélica ante los caciques

El relato de la expedición está estructurado en base a seis acontecimientos sucesivos: el encuentro con el Cacique Ramón, la reunión con el Cacique Mariano Rosas, el viaje al campamento del Cacique Baigorrita, el parlamento general, las tareas apostólicas y las consecuencias de la expedición. EIR está estructurado de una forma similar, aunque por sus características literarias da más espacio a digresiones e historias paralelas. La narración de Donati no hace demasiado énfasis en los tiempos y en la descripción de los lugares y mucho menos en la “etnografía”; en contrapartida, destaca todo lo relacionado con la agenda misional. Por ejemplo, para el autor el único hecho saliente de los primeros días fue la pérdida de casi todo el instrumental que llevaba para bautizar a los indios.

A la madrugada del día 1º de Abril sin saberlo nos hallábamos entre los toldos y una India para reconocer quienes y cuantos éramos, vino a regalarnos zapallos, sandías y melones, y ésta nos dio la noticia que también días antes había llegado otra gente con cuarenta o más cargas, y que los Indios estaban reunidos a beber agua ardiente. Fatal noticia fue ésta para nosotros, porque la “borrachera” de los Indios es causa

⁴³ En la carta en que Donati pedía esta autorización se expresaba “el deber de ofrecerme al servicio nacional” y de “servir a esta hermosa nación” para “la inauguración real de las Misiones Católicas entre los Indios de la Pampa, principiando como creo indispensable por las tribus sometidas al Cacique Mariano Rosas”. El Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública en virtud del artículo constitucional que estipulaba “conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo” lo autorizó. En otra carta más confidencial, el ministro confesaba al misionero la “atención del gobierno al pensamiento manifestado por Ud. de que, bajo la influencia de las misiones, pueden establecerse relaciones amistosas y permanentes con el Cacique Mariano Rosas y las tribus que tiene bajo su dependencia, y el señor Presidente desea que S.P no pierda de vista ese objeto, encargándole que renueve sus esfuerzos para el rescate de cautivos” (cit. en Farías op.cit.:50-56).

de muchas desgracias. Esta India hizo volar la noticia de nuestra llegada hasta el Cacique Ramón. Éste se alarmó sobremanera porque allegaba el Comandante Coronel Mansilla.

El primer contacto con los ranqueles está representado a través de los tópicos del simulacro y la “borrachera”. El simulacro tiene por protagonista a una india cuya verdadera intención de reconocer a la expedición es descubierta debajo de su ofrecimiento de comida. Desde una posición omnisciente, el narrador sabe que esa india avisa al Cacique Ramón. La dinámica interaccional se construye bajo el control del enunciador que desembraga indirectamente la voz de la india para establecer la “borrachera” de los indios y responsabilizar a Burela por corromper a los indios. El tópico de los cristianos como agentes de corrupción es un *leit motiv* omnipresente en el orden discursivo de la formación estatal de frontera que refuerza la atribución de una intención salvífica ecuménica a los frailes. Pero la “borrachera”, una vez inducida por los cristianos, se transforma en un rasgo del carácter indígena que reclama el deber redentor. Esta idea es construida mediante el desplazamiento del tiempo pasado al presente, la selección del verbo “ser” y la posición de “la borrachera” como sujeto. Y en esto notamos un locus interdiscursivo más amplio, el de la orgía salvaje, que aparece tanto en el capítulo 26 de EIR (“beben una hora, un día, dos días, dos meses”/ “la orgía siguió, era una bacanal en regla”) como en *La Cautiva* de Echeverría: “*El licor espirituoso en grandes bacías echan; y, tendidos de barriga, en derredor, la cabeza meten sedientos, y apuran el apetecido néctar, que bien pronto los convierte en abominables fieras*”/ “*inmunda ralea entregada al torpe gozo de la sabática fiesta*”.

El relato se focaliza nuevamente en Burela como responsable indirecto del riesgo de muerte que corría la expedición.

Los regalos de agua ardiente que el padre Burela el día antes había repartido poco faltó para que nos cortasen la vida no solamente a nosotros sino también a El. Sucedió que en el toldo del Cacique General Mariano había un indio chileno que llegaba el Coronel Mansilla gritó que también en Chile un Cura fue a emborrachar a los Indios y tras el Cura un ejército hizo estragos de los Indios. La mentira de éste alborotó en extremo a unos trescientos Indios que aún se hallaban reunidos alrededor de Mariano que también El por la bebida estaba en mal estado.

A través de un desvío por la voz indígena, el narrador acusa implícitamente a Burela de emborrachar a los indios. Esta “verdad” es paralela a la “mentira” de la alianza entre ejército y misión. A través de estos comentarios es posible evaluar la manera en que la construcción del colectivo indígena, de sus relaciones con los blancos y de las situaciones por las que atraviesan está condicionada por las disputas entre religiosos y entre éstos y militares.

Nosotros estábamos rodeados de trescientos o cuatrocientos Indios armados de lanza capitaneados por el Cacique Ramón, formando un corral con sus caballos y dejando una pequeña entrada exigiendo que entrásemos allí dentro para dar la mano de la amistad. No podía ser más imponente el aparato. En realidad parecían maniobras para lancearnos. Mansilla y demás oficiales quedaron inmóviles, parecía que ninguno quería ser el primero a ponerse dentro de aquel cerco de lanzas. Yo no suponía que nos lanceasen, pues muy tranquilo seguido por el Padre Moisés Álvarez empezamos a dar apretones de mano a esos pobres Indios que tanto pretendían atemorizarnos. Ramón se había colocado en el medio, quería alegar con Mansilla. Impacientado gritó -que tanto perder tiempo! que venga Mansilla, y Mansilla cambió de color y fue a abrazarle gritando -Viva Ramón. Hablaba el cacique Ramón en su idioma demostrando mucho enojo en su semblante. Un Indio tomó la palabra; excusaba de explicar a nosotros lo que decía porque el Cacique estaba tan alborotado. Solamente nos dijo que nos hacía saber Ramón que no debíamos pasar adelante hasta que Mariano no estuviese bueno de la cabeza, y esa trifulca de gritos y conversación duró como media hora. Los Indios se tranquilizaron por la defensa de aquel Indio que tomó la palabra (Era yerno del Cacique). Se bajó del caballo Ramón, se entreveró con los oficiales y todos juntos nos sentamos a tomar mate. Pregunté a un Lenguaraz la explicación de una conferencia tan ruidosa. Me dijo, sepa Ud. que la Providencia les ha salvado la vida pues ese Indio que resistía el enojo de Ramón es yerno de El. Ramón decía Mansilla venir en engaño porque debía mandar aviso antes. Decía que sin duda había entre los montes una emboscada de muchos militares, mientras que cansado estaba de ver engaños por parte de los Cristianos todos los días, ec. ec. El Indio dijo el Lenguaraz persuadía a Ramón con decirle que se dejase de tonteras, pues que Mansilla venía acompañado de dos Sacerdotes, de dos hijos de Dios, como podía figurarse que dos Padres quisieran acompañarse con hombre mal intencionado ec. ec.

En el encuentro con el cacique Ramón se da la representación más cruda de la guerra interétnica que corresponde en EIR (y como veremos también en MED) a la narración del parlamento general. Recordemos que Ramón era, junto a Baigorrita, uno de los caciques subordinados a Mariano Rosas, residía en el Rincón y, según cálculos de Mansilla, comandaba unos 200 guerreros. Como se deduce del párrafo la expedición de Mansilla está enmarcada en sospechas de hostilidad. Verbos como “rodeados”, “exigiendo”, “lancearnos”, “atemorizarnos”, “alegar”, “gritó”, “salvado”, y sustantivos y nominalizaciones como “indios armados”, “corral”, “maniobras”, “defensa”, “emboscada”, “militares” conforman una red simbólica que imagina al otro indígena como agresor virtual de “nosotros”. Pero he aquí que esta hostilidad es desenmascarada por el enunciador como un “aparato” ritual montado por los indios, aunque “parecía maniobras para lancearnos”. Cierta conocimiento de los modos de la diplomacia indígena liberaría a los indios de una “real” intención de hostilizarlos. Pero el embrague de este enunciado induce a interpretar que las reglas de interacción permanecen ambiguas, y por ello continúa latente la representación de los indios como agresores. Por otro lado, descubrir la teatralidad en juego es un triunfo que se anota contra la ingenuidad de los indios, lo que es corroborado en una retórica paternalista muy afín a la profesión sacerdotal (“pobres Indios que tanto pretendían atemorizarnos”) y posiciona al destinatario en un lugar desde donde evaluar otra vez las diferencias morales entre militares (“parecía que ninguno quería ser el primero a ponerse adentro”) y religiosos

“muy tranquilo con el Padre Moisés Álvarez empezamos a dar apretones de mano”). En este escenario hostil se construye al cacique Ramón con una voz dialogizada, potente y autoritaria que da órdenes a Mansilla (“Impacientado gritó: -¡qué tanto perder tiempo! que venga Mansilla”). El militar Mansilla se muestra como asustado, acatando la orden y gritando también “-¡Viva Ramón!”, allí donde EIR proclama el famoso saludo “¡Vivan los indios argentinos!”. Estas vivas importan por sus consecuencias ilocutorias, ya que por su sola emisión en un contexto adecuado constituyen un acto social de tipo regulativo (Tambiah 1985: 135) pero el texto, al iterarlas, las transforma en índices extradiscursivos de deferencia y autoridad. En este sentido, la preocupación por dotar de autoridad a los caciques es compatible con la autoconstrucción de los narradores como mediadores autorizados. En conexión a esto, se narra la intervención de “un Indio” como mediador entre Ramón y la comitiva (se trata, como apunta EIR, de Bustos). De esta escena, se infiere que la autoridad de los caciques no era omnímoda y puede ser recortada por sus guerreros y que los frailes eran la garantía del carácter pacífico de la expedición. Todavía más, se afirma explícitamente por boca de Ramón la desconfianza que los indios tienen de los cristianos y, en especial, de los militares (cfr. MED), autoexcluyéndose el yo-personaje del colectivo “cristianos”. Finalmente, se atribuye a “la Providencia” y no al “indio” la causa de la descompresión de las hostilidades.

Recibimos el permiso de Mariano para marchar adelante, vino un Capitanejo con veinte hombres desarmados a acompañarnos. A corta distancia después llegaron otros cincuenta encabezados por un hermano del mismo Cacique. Enseguida encontramos otro ejército de Indios con cornetas y tres banderas, dos coloradas y una blanca guiado por el hijo mayor de Mariano. Finalmente llegamos a su toldo adonde nos esperaba con todos los principales a su alrededor. Apenas que me bajé del caballo un hermano de Mariano, llamado Epumer, en vez de darme la mano de la amistad que me la rehusó, quiso darme una botella de vino, la que acepté con mucho gusto tomando un buen trago y se la devolví [...]

El objeto de toda la atención de los Indios era el Coronel Mansilla. En los cuatro días que quedamos con Mariano era un continuo vaivene de Indios que acudían alrededor del Cacique para saber de que se trataba con el Coronel. Mansilla no se apartaba de Ellos, por cuyo motivo no me era posible ventilar bien las cosas de la misión religiosa. Cinco veces empecé a tratar con Mariano estos asuntos cuando Mansilla con sus ocurrencias de arreglar con el Gobierno interrumpía. Entonces me valí del Secretario del Cacique General, indio bautizado por un jesuita educado en Córdoba, Martín López era su nombre. Todo lo que debía comunicar a Mariano, a este le encargué. Conseguí el siguiente contesto por parte de Mariano. - Que con muchísimo placer admitiría un Cura y una Iglesia para educar a su numerosa familia y que nadie deseaba tanto como El este beneficio. Pero no era aún conveniente hablar de esto a sus Indios porque ellos quieren ensayar el Tratado: si les cumplirán los Cristianos entonces hablaremos del Cura- En esto quedamos.

La llegada a Leubucó se presenta en una atmósfera de relativa calma y confraternidad. La acción discursiva es desencadenada por el permiso recibido de Mariano Rosas para avanzar quien implícitamente aparece como responsable del envío de los cortejos que se van agregando a la comitiva en una precisa jerarquía de rangos

(capitanejo, hermano mayor e hijo mayor del cacique). No es casual la mención del color de las banderas. El blanco es un color sagrado indígena y el colorado indica la presencia entre los ranqueles de conspicuos oficiales “colorados” como Ayala, Camargo y Nicolai. El narrador posiciona al Padre Visitador, su lector ideal, para aprobar la competencia interétnica del yo-personaje mostrando a través del incidente de la botella la adaptabilidad del misionero al “carácter” del indio y, por ende, las buenas posibilidades de llevar a buen término la evangelización. Seguidamente el texto vuelve sobre Mansilla para atribuirle la responsabilidad del fracaso de su misión. Al ser “objeto de toda la atención de los Indios”, Mansilla impide al yo-personaje tratar aparte las cuestiones misionales y cuando los indios no se acercan al coronel, es éste quien “interrumpe” las conversaciones de Donati con ellos. Esta circunstancia introduce al personaje del Secretario General del Cacique (cuyo rasgo más saliente a los ojos del enunciador es ser un indio bautizado y educado por los jesuitas de Córdoba), como el emisario del mensaje de Donati para Mariano Rosas. La respuesta del cacique se presenta en palabra dialogizada, reforzando el carácter testimonial del relato. El propósito último del viaje dependen del tenor de esta contestación, la que asume la forma de una condición: el cacique “con muchísimo placer admitiría un cura y una iglesia” si los cristianos cumplieran el tratado. Hacia el final, Donati duda de esta posibilidad de misionar menos por causa de los indios que de los cristianos. En MED hay una opinión completamente opuesta, seguramente porque a diferencia de Donati, la agenda prefijada del fraile Burela no es fundar misiones ni bautizar indios, sino más bien rescatar cautivos, “bolichear” y mantener la lealtad ranquel hacia los “colorados”. Hay que tener en cuenta que para esta época Mariano Rosas veía la misión como una estrategia subsidiaria para lograr sus fines de acomodamiento en la situación de frontera. En 1872, cuando el poder de negociación de los ranqueles frente a los militares había disminuido considerablemente, los misioneros eran sus únicos interlocutores y fue en dicho marco que se firmó un nuevo tratado y se establecieron dos misiones.

El Coronel quiso hacer una visita al Cacique Baigorria o Baigorrita porque era un joven que vivía como quince leguas más adelante. El padre Moisés Álvarez vino con nosotros, quedando el Padre Burela. Dos días permanecimos en sus toldo en Poitagué. Baigorrita demostró mucho aprecio y respeto por la visita de los sacerdotes, esto mismo declaró por medio de su Lenguaraz diciéndome éste que Baigorrita le ordenaba de decirme que altamente se alegraba de tenernos en su choza, que jamás se hubiese figurado que tuviese la suerte que dos Padres le hicieran tanto honor, por lo tanto que quedaba muy agradecido y que querría que otra vez que fuese por allá de antemano le avisase porque ordenaría a su gente que no me molestasen. Me prometió que haría educar cristianamente a su hijo mayor, de edad tres años y me lo dio para que lo bautizara. Siendo padrino el Coronel Mansilla lo bauticé, como también bauticé a un sobrino del mismo Cacique siendo Padrino el Ayudante de Mansilla. Nada pude tratar de Misiones porque

enteramente no se pudo (era una mar de confusión) pero estoy asegurado que Baigorrita se inclina mucho a ser bautizado.

La visita a Baigorrita es narrada destacando la cálida bienvenida que les ofrece. Baigorrita también está representado dando órdenes pero su voz es controlada por el narrador para autolegitimarse en su función de educador y mensajero del evangelio. La narración se concentra en el tópico del bautismo del hijo y del sobrino de Baigorrita, dejándose ver entre líneas el modo en que los indios y los cristianos aprovechan el parentesco ritual como una de las vías para construir lealtades. Aunque el bautismo de Baigorrita fracasa, el yo-personaje expresa enfáticamente “estoy asegurado que se inclina mucho a ser bautizado”. Se trata de una afirmación retórica pero que sienta pistas para que los siguientes actos del misionero sean interpretados como hechos consumados.

Hubo una reunión general de las tribus de Ramón, Mariano y Baigorrita con asistencia del Coronel Mansilla, yo y el Padre Moisés Álvarez (apareció también el Padre Burela). Esto sucedió a campo raso, a distancia de siete leguas del toldo de Baigorrita. El Cacique Mariano antes de tomar la palabra se dirigió a mí y al Padre Moisés diciendo en lengua castellana -Dispensen los Padres si vamos a discutir con este hombre de espada. Uds. son varones pacíficos, ni cuchillo cargan; con este Gefe tenemos que disputar- Sostuvo Mansilla con gran energía una discusión que duró nueve horas con Mariano y demás Indios de mucha importancia. Echaron en cara al Coronel la mala fe de los Cristianos refiriendo uno por uno los engaños y finciones, remontando a épocas pasadas de mucho tiempo, lamentando que casi no se podía tratar la paz. La conclusión de esta gran trifulca fue rechazar un artículo del Tratado que proponía el Coronel a nombre del Gobierno que se obligaba a hacer una casa para el Cacique General y una escuela. Los Indios decían que para trabajar los Fortines, el Gobierno había trabajado y usurpado sus terrenos, y que cuando hubiese después la casa y la escuela quitarían lo demás. De la casa del padre y de la Iglesia de que habla el Tratado de Mariano, no hubo oposición. Mansilla y los Indios quedaron conformes suprimiendo ese artículo.

A diferencia de EIR, en ROSF no se tematiza con gran detenimiento el parlamento donde se debaten los puntos aún pendientes del tratado. De todas las cuestiones debatidas, sólo se destaca el rechazo por parte de los indios de la construcción de una casa para el cacique y de una escuela, con la intención de mostrar por contraste que “no hubo oposición” respecto a la edificación de una reducción. Ahora bien, la posibilidad de una misión entre los ranqueles –objetivo central de Donati-comienza a sugerirse a través de la palabra citada de Mariano Rosas, quien se disculpa ante los padres porque los ranqueles deben discutir con Mansilla. Este hecho conlleva dos interpretaciones complementarias. La primera, mostrar al lector la deferencia que otorga el cacique a los misioneros (“Dispensen padres...”) en oposición a la desconfianza que despierta el militar y esto se debe a que los sacerdotes son “varones pacíficos, ni cuchillo cargan” y Mansilla es un “hombre de espada” (cfr. MED). La

segunda que, al igual que el caso del encuentro con Ramón, también aquí se deja inferir que el parlamento es otro aspecto de la “guerra ritual”, pues el comentario del cacique viene a funcionar como un indicador de que se está entrando en el espacio de las obligaciones rituales (“con este Gefe tenemos que disputar”). Por lo tanto, los ranqueles son representados con intenciones de pactar una paz pero que deben disimular ante su propia gente a través de un duelo de “razones” con Mansilla. Se advierte la clara diferencia entre ROSF y EIR pues en ésta el carácter dramático del parlamento depende de que sólo al final se revele al lector que se trataba de una puesta en escena (la de los ranqueles, no la del propio escritor). En cuanto a los sacerdotes, se los muestra advertidos de la presencia del rito entre los ranqueles (aunque no del propio), como si fuese un velo que hay que atravesar para una verdadera redención. “Confusión”, “ficción”, “engaño” es un vocabulario omnipresente en el texto para describir una situación interétnica corrupta y degradada, pero que, no obstante, requiere de esos mismos instrumentos simuladores para ser superada.

El debate en la junta está representado como un camino desde el disenso hacia el consenso. En este sentido, ROSF se acerca más a EIR donde el tópico aparece como “debate parlamentario” que a MED donde, como veremos, se imagina como “proceso judicial”. Se presenta a un Mansilla que con “gran energía” sostiene una “discusión”; luego a los indios que “echan en cara” al coronel la “mala fe [...] los engaños y finciones (sic)” de los cristianos que impiden tratar la paz. En esta oposición, Mansilla es mostrado simpáticamente pero se induce al lector a que acepte la legitimidad del punto de vista de los indios pues no son los cristianos sino ellos quienes “lamentan” no poder estar en paz desde “épocas pasadas de mucho tiempo”. Esta es la huella extradiscursiva de las dilatadas negociaciones que precedieron al tratado. Poniendo a los indios como víctimas de los engaños, el enunciador reencuentra el *leit motiv* de la “ingenuidad” lo que hace perentorio un poder que los represente y tutele frente al gobierno. El choque entre Mansilla y los indios no se describe ampliamente sugiriendo con ello su tendencia resolutive (“la conclusión de esta gran trifulca”). Sin embargo, se muestra el poder de negociación de los indios que “rechazan” el artículo “civil” (construcción de la casa del cacique y de la escuela) y acusan al gobierno de querer “usurpar” sus tierras. En EIR la cuestión de la usurpación de la tierra es un punto que Mansilla se encarga de rebatir pero en ROSF, al no existir una modalización específica, se induce a pensar en la legitimidad del reclamo indígena, lo cual demuestra cierta ambivalencia en los misioneros que los diferencia de otras agencias que penetran en

territorio ranquel. La construcción discursiva del parlamento evidencia la técnica textual de individualización/ generalización de la palabra indígena. Mariano Rosas (como Ramón y Baigorrita) son representados en sus voces porque son caciques. El resto generalmente no habla salvo en la junta en la que se escucha su voz coral (“los Indios decían”) como una palabra homogénea y unísona con la de sus líderes. Se insinúa, entonces, la representación de un consenso entre cacique-indios que encaja con una estrategia discursiva de “tribalización” más amplia. En suma, la narración del parlamento subraya la configuración opositiva entre misioneros y militares, textualiza la “tribalización” y convoca a los sacerdotes como salvadores de un mundo de “engaños y ficciones”.

Muertos de hambre y sumamente cansados y aturdidos nos volvimos al toldo de Mariano quien permitió que se celebrase la Misa [...]. Bauticé y olé a dieciocho Chiquitos, entre ellos dos hijitas del mismo Cacique General. Muchas Cautivas oyeron la Santa Misa, y hubiese habido un casamiento si Mansilla no hubiese dispuesto tan pronto la marcha para la vuelta al Río 4°. Jamás, decían generalmente los Indios, se han visto sacerdotes en esta tierra, quien sabe si será buena seña. Otro dijo al Coronel - mirá si nos engañas en presencia de estos Padres, Dios te hará caer muerto- Allí yo regalé a un Cristiano refugiado allá un Catecismo de Mazo. Preguntó de que hablaba esos que tenía en sus manos; respondíle - del Hijo de Dios, algo explicando que había muerto en la Cruz y quería que todos fuésemos buenos ec. ec. Mariano derramó lágrimas según ese Cristiano me aseguraba admirado. En seguida le preguntó al mismo -teniendo yo un Sacerdote cuando me viniese la muerte podría darme una de esas bendiciones con las que los Cristianos van adonde está Dios? Se alegró en extremo cuando oyó que podría, sin duda.

Celebrar misa, bautizar y catequizar constituyen las tres actividades del apostolado de Donati. La misa se relata poniendo en un extremo la autorización del cacique y en el otro la pasividad del auditorio cristiano, especialmente de las cautivas. Si la misa “se celebra”, dotando al hecho de un agente impersonal, bautizar, en cambio, es una acción atribuida al propio yo-personaje. La marcada finalidad de la frase captura el sentido normativo de esta acción de redención de los indios y se cohesiona con la voz indígena que expresa el nacimiento de una esperanza y amenaza a Mansilla con el castigo divino. El texto muestra un fortísimo control interaccional que muestra a los indios eligiendo la presencia misionera en contra de la de los militares. La catequización también es reclamada, en este caso por un cristiano refugiado, bajo la forma de una pregunta que Donati responde, citándose a sí mismo, y refiriéndose al Hijo de Dios, a su muerte en la Cruz y a su deseo de que todos “fuésemos buenos”. La modalización de esta frase por “algo” y los etcétera, indica un lector que sabe de qué habla el narrador, pero también una actitud paternalista hacia el potencial catecúmeno. A continuación, el texto desembraga otro discurso referido entre ese cristiano y Mariano, que textualiza a éste “derramando lágrimas” y preguntando, en palabra dialógica, si podría recibir la

bendición para ir al cielo de los cristianos, a lo que se le responde afirmativamente. Se construye, así, al propio cacique reclamando la presencia de la misión.

Me dijo (Mariano Rosas) por segunda vez que había sido para El grande aflicción cuando supo que dos sacerdotes del Río 4º estaban para llegar a su toldo, porque no tenía como tratarlos bien. Entonces le prometí que después de algunos meses volvería a visitarle. Nada me contestó. En realidad yo así pensaba para cumplir con mi misión si el Tratado de paz hubiese tenido buen éxito por ambas partes, con los Indios y con el Gobierno. Desgraciadamente muy poco duró el Tratado de Mansilla. El primero desagrado que tuvieron los Indios fue causado del Coronel, es decir por su destitución de la Comandancia. Después las raciones del Tratado no las entregaban a los Indios completas, y las razones que los empleados aducían eran que el Congreso no había aprobado dicho Tratado. Otra vez marché a Buenos Aires. Fui al Ministro de Culto insistiendo que presentase dicho Tratado al Congreso como en efecto lo presentó. No hubo aprobación por motivo de que algunos años atrás una ley del Congreso que ordena al Gobierno Argentino que extienda la Frontera hasta el Río Negro. A tal efecto debía echar a los Indios hasta allá. Esta disposición estaba en contradicción con un artículo del Tratado de Mansilla que decía que las Fronteras no pasarían más adelante. Nada pude conseguir para mi objeto. [...] Muy desconsolado regresé de Buenos Aires. Sin embargo continué a procurar que los Indios se mantuviesen en paz. Para eso escribía Mariano, al Cacique Ramón diciéndoles que el Gobierno había triunfado sobre las montoneras, había triunfado sobre el Paraguay y Entre Ríos, y que los Indios no se considerasen más fuertes que estos, debían esperar si no se mantuviesen en paz una inevitable guerra. Así como lo anuncié a la letra se verificó. Ahora pues no podré efectuar la misión que pensaba fundar. Solamente que los Indios se sometiesen espontáneamente o por la fuerza. Si yo tratase de ofrecerles en nombre del Gobierno la paz, sería a mi juicio y para mí el paso muy peligroso: la reducción de los Indios sería realizable si el Gobierno si quisiera ayudar, a lo menos no estorbaba. A todo lo que he declarado se agrega también que el Padre Burela escribió al Mtro. de Culto entre otras cosas que se publicaron en el Diario que no había establecido El las misiones porque los Indios creían que los Sacerdotes eran brujos, y que solamente por medio de Colonias se podría reducir. A mi pesar tuve que discutir tal disparate. Entre otras cosas dije que como Prior de los Dominicos de Mendoza no debía meterse en eso y que yo por algo era el Prefecto de misiones. Con El se acabó luego la polémica.

El fracaso del tratado se introduce como explicación de la frustrada vuelta de Donati a los toldos. El enunciador hace decir a Mariano Rosas el alto respeto que éste le guardaba a los religiosos prometiéndoles hospitalidad en caso que volviesen. Leyendo esta frase literalmente y no como una regla de etiqueta, el narrador la transforma en una invitación (“en realidad yo así pensaba para cumplir con mi misión”) no confirmada por el cacique (“nada me contestó”). Pero la causa principal del no retorno de los misioneros a Tierra Adentro es el fracaso de las negociaciones diplomáticas (dato ya conocido por el narrador que recordemos escribe esta relación más de un año después de sucedidos los acontecimientos). El modalizador “desgraciadamente” sitúa al destinatario para interpretar el valor que tenía el tratado como condición necesaria para la misión. Esto se refuerza construyendo a los indios, primero, como sujetos gramaticales que sufren el “desagrado” de ver a Mansilla destituido de su comandancia y, luego, como objeto de la no entrega completa de las raciones por parte del gobierno. En resumen, la estrategia discursiva atribuye la responsabilidad por el fracaso del tratado al gobierno y no a los indios. A continuación el enunciador descubre el doble juego del gobierno entre tratados y acción bélica. Narrando sus gestiones para presionar por la aprobación del

tratado, Donati revela al destinatario la existencia de una ley por la que el Congreso ordena “echar a los indios” más allá del Río Negro y señala la “contradicción” con el compromiso de no avanzar la frontera. Surge, entonces, la posición “desconsolada” del enunciador de cara a los esfuerzos fracasados de misionar en tierra ranquel y la advertencia a los indígenas de que ya no podrían enfrentar a un ejército victorioso y con creciente capacidad táctica. Como conclusión de este diagnóstico, el proyecto misionnal se hace depender de que “los Indios se sometiesen espontáneamente o por la fuerza” y que “si el Gobierno, si quisiera ayudar, al menos no estorbase”. En este pasaje se expresa el ambigüedad cardinal de la agencia misional que consiste en desear el “sometimiento” indígena espontáneo o producto de una coacción militar. De este modo, los ranqueles también son responsabilizados por no haberse subordinado voluntariamente a los misioneros. La “declaración” de los acontecimientos en torno a la expedición por parte del sacerdote a su superior culmina con el comentario de la polémica con Burela. Apelando a un doble desembrague de voces el yo-personaje construye como un “disparate” el hecho de que Burela desacredite a los franciscanos con la voz de los indios (los “creían brujos”) y que, según él, sólo las colonias y no las misiones eran los únicos medios de reducción. La contestación de Donati hace aparecer a los indios como un pretexto para la reproducción de diferencias entre órdenes religiosas.

Recapitulemos las principales notas de este análisis. Dentro de un género burocrático intra-eclesiástico y en un estilo formal, marcado por obligaciones de etiqueta, el enunciador desarrolla los campos semánticos del mimetismo, la autonomía y la mediación de los misioneros para dar cuenta del fracaso en construir una reducción en el territorio ranquel. Un cuarto campo, el de la salvación, atraviesa todo el texto de un modo tácito ya que es parte del ethos propio de la institución eclesial. Los cuatro campos se combinan en formas enunciativas que pueden conmutar diferentes niveles discursivos (palabra directa, objetivada y dialogizada) y funcionan controlando textualmente la representación de la interacción interétnica. El reconocimiento de niveles de autonomía indígena subordinables al estado-nación que presuponen los procesos de etnización se revela en esta estrategia discursiva en correlación con una representación textual de los esfuerzos de autonomización y mediación misional en un campo de fuerzas adversas. De ahí que el componente redentor que atraviesa el pacto de lectura se tense entre una complicidad de facto con el poder militar y una promesa

ecuménica, entre el engaño y el auto-engaño del que desea fundar misiones entre los ranqueles.

Capítulo 9

La Memoria de la Expedición al Desierto del Padre Moisés Burela

9.1. Género burocrático, informe al gobierno, comentario “etnográfico”

La Memoria de la Expedición al Desierto presentada al Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública (25/5/1870) es un informe de servicios con el fin de dar cuenta al gobierno nacional del fracaso de una misión de rescate de cautivos entre los ranqueles. El escrito fue producido poco tiempo después de ocurridos los acontecimientos narrados siendo de los textos del *corpus* analizado el más “inmediatista”. El Padre Moisés Burela, prior de la orden dominica de Mendoza, había participado en las negociaciones de paz entre el gobierno y los ranqueles. Tal como aparece en los textos de Mansilla y Donati, Burela coincidió con ellos en Leubucó, pero su viaje había partido de Mendoza y no de Córdoba como en el caso de la comitiva formada por Mansilla, Donati y otros. Desde el punto de vista de éstos, Burela llevaba dobles intenciones como cubrir bajo una fachada oficial un tráfico ilegal y conspirar con los “colorados” y los ranqueles contra el gobierno. Consideramos que dichos tratos se expresan en la retórica de la “prudencia” que desarrolla el texto la que, de cara a los ranqueles, presume una forma de etnización a través de paulatinas alianzas tácticas.

El texto de Burela comparte con el de Donati el mismo género burocrático. La palabra monológica se textualiza en voz directa y referencial más que objetivada y la palabra dialógica brilla por su casi ausencia. El pacto enunciativo confirma la selección de género.

Al Excmo. Sr. Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, Dr. Nicolás Avellaneda.
Consecuente a mi nota anterior y cumpliendo con un deber sagrado de ponerlo al corriente de todos los acontecimientos referentes a la misión que se me encomendó, el 19 de marzo le escribí, anunciándole que con esa misma fecha partía de la Villa de la Paz al Desierto. Efectivamente ese mismo día me puse en marcha y tuve que sufrir una grande sequía, pues no se encontraba agua en el camino, y el peón que la conducía se perdió; y después de haber soportado una ardiente sed pude encontrar un agua bastante salobre, que me descompuso completamente. [...] Debo referirle también.

La frase “cumpliendo con un deber sagrado de ponerlo al corriente de todos los acontecimientos referentes a la misión que se me encomendó” lleva la marca de producción del orden burocrático-administrativo. La interpelación directa entre el enunciadador y su destinatario aparece con el giro “debo referirle”. Esta frase verbal con

un verbo modal en tiempo presente coloca el acto global de la enunciación en una relación de subordinación (“deber sagrado”). Se comprenden el estilo formal y los índices deferenciales (“excelentísimo”) y, sobre todo, el uso de la partícula cuasi refleja “me” que anonimiza la orden del superior. Esta forma gramatical en la representación del enunciador es un recurso que se repite a lo largo del texto para mostrar, a diferencia del potente yo mansilliano y el ambivalente del misionero, un “yo plano” que ubica al protagonista en el lugar gramatical del objeto indirecto de la acción de los otros. En relación a esto, el mismo pasaje anuncia un protagonista que tuvo que atravesar grandes sacrificios (“sufrir una grande sequía”, “soportado una ardiente sed”) para cumplir su misión en el “Desierto”, guiño clave del orden discursivo de la situación de frontea.

La estructura textual combina el tiempo presente de la enunciación burocrática con un tiempo de lo narrado, del que se desembragan el nivel de la crónica de la visita a los ranqueles y la construcción de un cuadro de costumbres indias. Esto produce un texto donde se intercalan un informe de servicios con una especie de “etnografía”. Cada uno de estos niveles narrativos marca el predominio de ciertas voces, tiempos y tópicos. En el primer nivel que traza el “bosquejo de los acontecimientos ocurridos durante mi expedición” se amarra directamente al mandato administrativo del ministro. Hay voces directas y objetivadas y, dentro de la temporalidad retrospectiva de la crónica, surge el tiempo presente como modalización categórica de la descripción del paisaje. El segundo nivel describe las “costumbres de los indígenas” recurriendo a una voz impersonal y categórica. Predominan el presente y el futuro configurando, junto al borroneo o desaparición de la instancia enunciativa, un efecto cristalizador de las costumbres ranqueles. Ambos planos están ligados por un signo que desde el circuito narrativo de la crónica conmuta al nivel “etnográfico” que funciona como comentario de las peripecias del yo-protagonista y, a la vez, autoriza a éstas bajo el verosímil del conocimiento de primera mano.

9.2. Naturaleza apropiable y mediación autorizada frente a cristianos y ranqueles

En el plano de la crónica se pueden distinguir cuatro temas: el viaje de Burela hacia la toltería de Mariano Rosas, la llegada de Mansilla a Leubuco, el parlamento y el fracasado rescate de cautivas. Veamos el primero.

El 20 me puse en marcha al Pozo de las Hormigas, la que hay una distancia de diez y siete leguas de la Villa de La Paz. El 21 llegué a los Pozos de Tila, agua bastante salobre y amarga, pues ni para los animales es potable. Debo referirle también que desde los Pozos a este destino los pastizales son inmejorables y la vegetación muy animada. El 22 llegué al paso de las Salinas [...]. El 23 llegué al Fortín...este lugar es delicioso para su vista, por sus pastos y por la vegetación [...] El 24 marché al paso del Médano Colorado [...] EL 27 me puse en marcha [...]

El pasaje muestra el estilo expositivo cronical en una palabra directa que testimonia el viaje del protagonista. Se pone en juego una estructura paralela -tiempo (fecha)/ lugar (distancia)/ condiciones ambientales/ impresión personal- que ayuda a la cohesión textual. Mediante esta retórica descriptiva el discurso va extrayendo la naturaleza del pasado (conjugación presente) para volcarla hacia una futura apropiación para fines productivos (“pastizales inmejorables”). Esta retórica del “progreso” es esperable en un escrito dirigido a un funcionario.

Allí encontré muchos cristianos que me esperaban con carne y sandías. Después de haber aceptado sus obsequios seguí mi marcha al campamento donde encontré la comisión del cacique General Mariano Rosas, cuya comisión tenía por objeto saludarme a nombre del cacique y darme toda clase de garantías para mi persona y todos los que acompañaban. [...] En este trayecto están los campos de Coche-quengan, que en nuestro idioma significa el Jagüel Dulce. Estos campos son muy deliciosos por sus hermosos pastizales y por su vegetación.

Precedido por una representación del descubrimiento del territorio como potencialidad económica, el texto pasa inmediatamente a describir el primer encuentro de Burela con cristianos e indios con modalizaciones de expectativa y afecto (“esperar”) y un presupuesto de solidaridad entre el protagonista y los cristianos del desierto. Este es el primer anuncio del posicionamiento político-moral del narrador el que, a diferencia de la estrategia ambigua desarrollada en EIR sobre este punto, no deja lugar a su destinatario para que dude de la confianza mutua entre estas gentes y el el protagonista. También aquí se vislumbra la estrategia discursiva de autorización del cacique quién, a través de una comisión ordenada por él, reconoce a Burela como legítimo negociador que merece “toda clase de garantías para mi persona y todos los que acompañaban”. Resulta claro el contraste entre la textualización de esta amigable recepción a Burela y las dificultades que se narran en EIR y ROSF. La traductibilidad de los topónimos indígenas a “nuestro idioma” es un tópico que refuerza con la apropiación textual del territorio. Si éste puede ser referido por otro idioma, deja de pertenecer a la estructura significativa indígena. *Mutatis mutandis*, esto se aplica a los propios ranqueles.

El 30 seguí la marcha, a las diez de la mañana llegué al Rincón, primeras tolderías de los indios, de allí salió una gran turba de indios componiéndose de hombres, mujeres y chicos, con el objeto de conocer a Dios que iba a visitarlos. Las mujeres y chicos, a instancias pedían limosna, y les ofrecí ropas por verlos tan desnudos, pero ellos exigían que la limosna fuese en aguardiente, lo que no me fue posible aceptar.

El arribo a las primeras “tolderías” actualiza bajo el campo semántico de la evangelización. La “turba” indígena que quiere “conocer a Dios que iba a visitarlos” funciona como un símbolo de anarquía textualmente sometido a una autoridad, en este caso “Dios” y su representante. La escena de la “limosna” introduce a los indios como pedigüeños. Esto se representa en una toma de turnos asimétrica en la que los indios piden y el cura ofrece. El control se mantiene en el enunciador/oferente y sugiere la idea de que la civilización del evangelio es caritativa pero en una dirección específicamente normativa. En efecto, cuando el texto descubre que la limosna que los indios “exigían” no era ropa sino aguardiente se dibuja cierto escándalo, a lo que se suma el señalamiento de una instrumentación de mujeres y niños por parte de los hombres (“a instancias”). La negativa del yo-personaje (“no me fue posible aceptar”) establece el límite moral.

A las diez de la mañana llegué al Lebucó y no sin gran sorpresa divisé sobre sus médanos, una gran formación de indios de lanza en el número de setecientos hombres. [...] A la distancia de seis cuadras del cuadro formado, recibí un chasque del Cacique General, suplicándome hiciera alto para concluir de hablar con los indios. Estuve demorado diez minutos, luego de esto llegó el Coronel Ayala con veinticinco hombres y seis clarines batiendo marcha, quien me recibió y me introduzco al cuadro, presentándome al cacique General a quién di la mano como demás caciques y capitanejos. Después de esta ceremonia, mandó el General hacer algunas descargas y que los indios de lanza jugasen en la furia del caballo, el manejo de su arma. Concluído este acto, me retiré con el General a su toldo, donde asistieron todos los indios a saludarme. Allí se me sirvió el mate y comida por unas niñas cautivas perfectamente bien arregladas. Después de esto me retiré al toldo que se me había preparado.

Mediante un tipo discursivo en voz directa y referencial, el fragmento se centra en la llegada y recibimiento de Burela en Leubucó. El narrador se construye como centro de la atención a través de pasivas y verbos cuasi reflejos (“suplicándome”, “a saludarme”, “se me sirvió”, “se me había preparado”) que describen acciones de respetuosa bienvenida. Estos aspectos de transitividad, corrientes en un discurso administrativo frente a la autoridad examinadora, sirven aquí a una estrategia de construcción del personaje como mediador. En efecto, el texto se construye de tal modo que Burela aparece como recibidor-recibido (“recibí un chasqui del Cacique General”). El cura avanza y se detiene ante una gran comitiva que lo espera. Hacia él viene el coronel Ayala (índice de la presencia de los federales) quien lo recibe y le presenta al cacique general. El cacique manda a hacer descargas y juegos ecuestres en su honor. Luego Burela se va con el cacique, se le presentan los capitanejos y se lo atiende. La

selección de verbos y modalidades específicas presenta una interacción en la que los ranqueles están a su disposición mientras que las instrucciones que sigue el yo-personaje parecen no ser más que un medio para que la atención y el agasajo de su persona sea mayor. Esto se aplica, sobre todo, a su relación con Mariano Rosas. Sus órdenes y mandamientos están dirigidos a los indios, nunca a Burela. Tal vez como compensación a este reconocimiento extraído de los ranqueles, el narrador presenta ambiguamente la cuestión de las cautivas (recordemos que su redención constituye el motivo de su misión) pues, al señalar que “están bien arregladas” se desafía el presupuesto interdiscursivo hegemónico que sólo admite adjetivos negativos para describir su situación.

9. 3. *Disputas con Mansilla y los misioneros por la representabilidad de la voz indígena: el criterio de confianza y la retórica de la prudencia*

El 1º de Abril cuando nos encontrábamos llenos de satisfacción a las cinco de la tarde, llegó un chasque anunciando la aproximación del Coronel Mansilla. Esto fue una confusión para el infrascripto que le costó una enfermedad por la agitación que sufrió por ver la prevención y malos instintos de los indios contra el Sr. Coronel Mansilla. Fue necesario poner en acción toda la influencia del que suscribe, del Coronel Ayala, del mayor Ilarion y del capitán Camargo, como demás cristianos residentes en el Desierto, quienes gozaban de mucha aceptación ante los indios. Después de calmado este primer momento vino el indio Blanco a renovar con embustes la inquietud de los indios, pidiendo una lanza para ir a encontrar al Coronel Mansilla arrebatando una lanza, pero Ayala como los demás cristianos arriba nombrados, volvieron a calmar a los indios, quienes tomaron del cuello al Coronel Ayala creyéndolo adherido a la persona del Coronel Mansilla. Mientras todo esto ocurría el Cacique General no tomaba participación alguna por el estado de embriaguez en que se encontraba. Su hijo mayor Epumer Rosas, que es un joven apreciable por sus buenos sentimientos y cariño que profesa hacia los cristianos, mediante nuestra súplica tomó la voz para calmar a los indios, y mandar custodiar la persona del Coronel Mansilla, para que no se le siguiera perjuicio alguno. El Coronel Mansilla fue demorado dos días a campo raso tanto por calmar la prevención de los indios contra el Sr. Coronel [...]. A los dos días mandó el Cacique General algunos hombres a que condujeran al Sr. Coronel Mansilla al Lebucó. A su llegada formó el Coronel Ayala quince hombres desarmados, encontrándose el negro Lobo con un fusil para hacer algunos tiros a la llegada del Sr. Coronel. Luego que se aproximó el Sr. Mansilla fui llamado por el Cacique General para que lo acompañe al recibimiento del Coronel Mansilla [...]. Estando allí a su lado, el Sr. D. Jorge Macías indicó la idea de dar algunos vivas, cuya idea fue aceptada por el Cacique General y la ejecución de ello fue encomendada al iniciador de la idea, quién a su tiempo vivó al Presidente de la República, el Sr. Domingo Faustino Sarmiento, al Cacique General Mariano Rosas y al Coronel Mansilla por su llegada. Estos fueron los primeros y últimos vivas que se oyeron en el Desierto. En ese mismo día hubieron momentos muy desagradables para el infrascripto por el estado de embriaguez en que se encontraban los hombres.

Esta extensa transcripción pone de manifiesto los incidentes generados por la llegada de la excursión del coronel Mansilla. Se hace visible el agudo contraste entre las modalizaciones de las primeras cláusulas que descubren en el yo un estado “lleno de satisfacción” y la interrupción que lleva a una “confusión para el infrascripto” y la “agitación” que generan los “malos instintos” de los indios contra Mansilla. Con una voz altamente referencial se describen las disputas por la representabilidad de los indios

entre el militar y el cura que apoya los federales. La enunciación posiciona al lector oficial para apreciar el poder que ha construido el cura (“fue necesario poner en marcha toda la influencia del que suscribe”) y evaluar al colectivo federal partiendo de su denominación como “cristianos residentes en el desierto”. Es evidente que la selección de “residente” contrasta con la carga ideológica de “refugiado” o “escapado” que usa EIR. Inclusive, estos “residentes” se arriesgan por Mansilla ante los indios (“tomaron del cuello al coronel Ayala” a pesar de “gozar de mucha aceptación” entre ellos), lo que refuerza el lugar común de la solidaridad entre cristianos. La representación del recibimiento de Mansilla comienza con un turno abierto por los anfitriones. Se lo muestra plegándose a una etiqueta que él no ha elegido. Justamente éste es el contexto situacional del segundo “¡Vivan los indios argentinos!” de EIR que, tal como se presenta aquí, no está puesto en boca de Mansilla ni tiene el valor dramático que le otorga aquel texto. Por el contrario, estas vivas aparecen representadas como una acción rutinaria. Burela, a diferencia de Mansilla, aparece recibido con altos honores. Unos 700 hombres de lanza (cristianos e indios) lo esperan mientras Mansilla sólo es recibido por unos 15 hombres desarmados (todos cristianos). Burela es introducido por Ayala al cacique y a los demás capitanejos después de una demora de diez minutos; Mansilla es demorado dos días hasta que el cacique mandó “algunos hombres” a buscarlo para ser recibido por el cacique que está junto a Burela. El cura es saludado con descargas y juegos ecuestres mientras que a Mansilla apenas le dan la bienvenida algunos tiros disparados por el negro Lobo. Las famosas vivas, hechas a instancias de Macías con permiso del Cacique, al coronel Mansilla llevan el comentario “fueron las primeras y últimas vivas que se escucharon en el desierto”. Burela se retira al toldo en igualdad de condiciones con el cacique adonde lo vienen a saludar diversos capitanejos y “todos los indios”. Mansilla, por el contrario, no es objeto de ninguno de estos privilegios y, si bien nada se especifica al respecto, el tono de su llegada lo sintetizan los momentos desagradables que vivió Burela debido al estado de embriaguez de los hombres. No se dice quienes son esos hombres ni el porqué de la “borrachera” pero está se asocia textualmente al momento del arribo de la excursión de Mansilla.

El 3 por la mañana se celebró la misa en el rancho del Sargento Arellano con asistencia de todos los cristianos allí residentes. Y como no se consiguió el objeto por que fue la misa (pedir por un niño perdido), me excuso referir el juicio que el Cacique formó de la misa. Cuya misa la dijo el R.P. Fray Marcos Donabé (sic) y quién bautizó algunos niños solemnemente según las facultades pontificias que tenía.

[...]

Los indios creen que las cosas benditas tienen brujerías. Ellos no rehusan el bautismo, pero por nada quieren abandonar sus costumbres, porque son muy aferrados en las tradiciones de sus antepasados y en los hábitos que observan, por lo que, según mi opinión, no creo prudente la administración del bautismo porque por esto sería sujetarlos a leyes y penas que ni las conocerán y menos observarán, y esto sería ponerlos en peor condición que en el estado que hoy existen.

[...]

En materia de religión mucho les he hablado, pero conozco que es imposible arribar a un éxito feliz sin colonizar los indios y someterlos a la autoridad civil, cuya protección se necesita para hacerlos practicar las ideas de religión que se les grave en los corazones.

Estos varios fragmentos que aluden a la evangelización permiten captar algunas diferencias entre las posiciones de Donati y la de Burela. El hecho de que Burela estuviese comprometido en una gestión oficial que respondía al Ministerio de Culto, coloca al enunciador en la obligación de moderar sus críticas (“no creo prudente”) al estilo evangelizador de los franciscanos. Considera que éstos no saben medir las consecuencias políticas que puede acarrear su acción misional porque desconocen, a diferencia del enunciador, a los indios, más concretamente sus “hábitos”, “costumbres” y “tradiciones”. “Los indios creen que las cosas benditas tienen brujerías” tiene la fuerza de un comentario “etnográfico” objetivo. Se abre una perspectiva que hace jugar el “tradicionalismo” indígena como la causa del poco entusiasmo por el bautismo (“por nada quieren abandonar sus costumbres, porque son muy aferrados en las tradiciones de sus antepasados”). Al reconocer como un dato de la realidad esa fuerza de la tradición, el enunciador recomienda con una baja afinidad (“según mi opinión”) que “no creo prudente la administración del bautismo porque por esto sería sujetarlos a leyes y penas que ni las conocerán y menos observarán, y esto sería ponerlos en peor condición que en el estado que hoy existen”. Estas “particularidades” que descubre el narrador objetivo generan un efecto textual de etnización que, sin embargo, es más plano de aquellas estrategias que recurren a la representación de las voces indias, objetivadas o dialógicas. Burela no es relativista ya que no está en contra (después de todo es un fraile) de “hacerlos practicar las ideas de religión [para] que se les grave en los corazones”, pero encuentra que la condición para ello es “colonizar los indios y someterlos a la autoridad civil”. Así se orienta a incidir sobre el ministro para que retire el apoyo a las misiones que buscan instalarse como “huéspedes” en la propia tierra ranquel. Es probable, no obstante, que la textualización de Burela sea un mero pretexto para servir a una estrategia de preservación de los intereses que tendría en común con los disidentes. Sobre este punto, tenemos la siguiente versión.

A raíz de una carta (“Otra excursión a los indios ranqueles”) publicada en *La Nación* y atribuida a Burela, en la que se critica la veracidad de los dichos de su folletín,

Mansilla denuncia los negocios espúreos que tenía el cura entre los ranqueles. Esta carta publicada también en *La Nación* con fecha 13 de julio de 1870 (o sea, durante la edición periodística de EIR) es de suma importancia para evaluar lo que, de un modo u otro, parecía velado o apenas sugerido en MED, EIR y ROSF: que Burela servía a los intereses de la facción federal derrotada por el ejército nacional en San Ignacio y que, como tal, estaba comprometido en ganarse a los ranqueles para esta causa, sin perjuicio de realizar contrabando de ganado a cambio de aguardiente y chucherías. Aquí algunas de las cosas que se dice:

“Yo he conocido tarde a este sacerdote, muy conocido, sin embargo en Córdoba y Mendoza, como lo son todos aquellos ministros del altar que más se ocupan de las cosas mundanas que de la santa religión [...] Tengo que arrancarle con dolor la careta a este sacerdote vicioso, corrompido, especulador, falso amigo y explotador de lo más sagrado, la religión [...] Dice que no tengo prestigio entre los indios, me alegro. Yo no fui a conquistar popularidad. Fui a cumplir con mi deber. Yo no fui como él a poner una pulpería explotando a los indios y a los cristianos. Yo no fui a hacer política en favor de los compradores de Cuyo, Súa y comparsa. Yo no fui a sostener entre los indios que la tierra era de ellos, ideas que allí mismo tuve la energía de reprobar [...]”. En otra carta en *La Tribuna* fechada el 20 de agosto, “un fronterizo” (alias de Mansilla) se pregunta: “¿Quiere decirnos que ha hecho del resto de los fondos que se le entregaron? Probablemente los habrá invertido en las 300 cabezas de ganado vacuno y en los caballos que sacó del desierto [...], sin contar las prendas de plata que compró a cambio de aguardiente y trapos colorados [...]. Estos negocios los hacía en sociedad con los emigrados políticos refugiados entre los indios como Camargo, los Videla, etc.”.

El 14 de Abril, jueves santo, marché con el Cacique General al parlamento. Allí se celebró como de costumbre al parlamento general. A las dos de la tarde comenzó el Cacique general a parlamentar con los capitanejos del norte y duro hasta la oración. A esa misma hora se sintieron los clarines y cornetas de la indiana del Sud del Cacique Baigorrita y Yanquetruz. Luego de aproximarse adonde estaba el Cacique General se les dio la orden de bajarse y aproximarse. Entre ellos se encontraba el Coronel Mansilla quien a su vez siguió la comitiva de capitanejos, excusándome referir un incidente que hubo en ese momento. El Cacique General siguió el parlamento con los caciques y capitanejos del sud, que duró hasta las doce de la noche. El día siguiente siguió el parlamento hasta las dos de la tarde. Concluido este acto dirigió la palabra el Cacique General al Coronel Mansilla interrogándolo sobre la ocupación del Río 5º, por ser estos campos donación del Rey a los ascendientes del Cacique Ramón Cabral y del capitanejo Peñaloza según ellos decían. En este primer cargo el Coronel Mansilla levantó mucho la voz y esto irritó altamente a los indios, quienes le hicieron bajar la voz, y sólo se sentía en este momento un murmurillo entre los indios que decían “coilá Mansilla” que quiere decir Mansilla embustero. El Cacique General a la vez le hizo cargo al Coronel Mansilla sobre las repetidas traiciones de los cristianos a los indios, según sus tradiciones. El Cacique le contestó que así conforme los cristianos tenían libros para estudiar, ellos no tenían más que un libro abierto en que estudiar y este era las tradiciones de sus antepasados. A la vez el Coronel Mansilla dijo al Cacique General que porque no le hacían cargos al Padre Burela quien había concurrido a la realización de los tratados. El Cacique General le contestó que no tenía ningún cargo que hacerle, pues él

había sido el representante de los indios y que no era hombre de armas llevar, que esos cargos se los hacía a él como Jefe nacional y que estaba encargado del cumplimiento de los tratados. No me es posible referir todas las circunstancias que acontecieron por no ser tan extenso. Después de estos cargos le preguntó el Cacique General, si eran treinta y cuatro los cautivos que por el tratado de paz él debía entregar al Gobierno Nacional, el Coronel contestó que sí, siendo así que el Cacique General debe entregar cincuenta cautivos. A más le dijo el Cacique que no podía entregarlos tan pronto, el Coronel contestó que estaba bien. Esta deferencia la juzgué muy prudente. Después de esto le preguntó el cacique General que con que objeto se había puesto en los tratados la venta de un terreno que para el Gobierno Nacional le era inútil y para ellos de temor y sospechas. El Coronel Mansilla contestó que ese artículo no era sino un comercio. A esta contestación se sonrió el Cacique y dio por terminado el proceso que se le hacía al Coronel Mansilla.

La representación del parlamento es parte cardinal de la crónica. El embrague de un discurso en palabra objetivada a otro en palabra directa le presta mayor verosimilitud a la narración. Aparecen acontecimientos que no están textualizados en EIR como los parlamentos previos que se sostienen antes de la gran junta. Esto explica la cuestión ya referida de la “farsa ritual”. En efecto, estos parlamentos tienen la función de construir una agenda negociada entre los ranqueles antes de la llegada del representante del gobierno. Mansilla es consciente de esto pero lo textualiza en abstracto bajo una frase hecha (“en todos lados se cuecen habas”) que le ayuda a reforzar el anticlímax narrativo (“era más el ruido que las nueces”, “¿no mentían?”) con el que culmina su aparente juicio. Nada de estos juegos de la teatralidad de Mansilla está presente en MED que se ciñe fuertemente a la crónica objetivista de los hechos. El suceso del saludo a Burela, textualizado en EIR como una inadmisibile pretensión del fraile aparece narrado en MED de un modo que envuelve en sombras el conflicto del autor con Mansilla (“excusándome referir un incidente que hubo en ese momento”). Aquí se indica extradiscursivamente las diferentes capacidades enunciativas de ambos agentes en el marco de la situación de frontera. La proveniencia social, el rango militar y el capital simbólico de Mansilla le permiten hasta disputar -dentro de las características del género del relato de viaje- con el presidente de la República; Burela, en cambio, es apenas un fraile de provincia limitado al papel local de *broker* fronterizo, en el mejor de los casos, y de “conspirador”, en el peor. Se narra a continuación la interpelación a Mansilla. A diferencia de EIR que privilegia la metáfora del debate de congresales para entender el parlamento indígena, en MED se representa el suceso como un proceso cuasi-judicial. El texto abre con la cuestión de la ocupación del Río Quinto y nos presenta los derechos de legitimidad ranquel basados en una donación del estado colonial borbónico (“donación del Rey a los ascendientes del Cacique Ramón Cabral y del capitanejo Peñaloza”). Esta afirmación, que creemos altamente infrecuente en una situación de expansión bélica de la frontera, es establecida desde la voz indígena y con

cierto efecto de suspenso (el “según ellos decían” se ubica tras la afirmación). La única voz dialogizada del relato (“los indios que decían ‘coilá Mansilla’ que quiere decir Mansilla embustero”) y la defensa que hace la voz objetivada del cacique del “libro abierto” de “las tradiciones de sus antepasados”, constituyen huellas de disputas extradiscursivas entre el enunciador y los militares y a la vez son fortísimos efectos textuales de etnización. La batalla que libran Burela y Mansilla en el campo de la voz india se vuelve a manifestar cuando, ante la queja del segundo acerca de por qué no acusaban a Burela de los problemas del tratado, Mariano Rosas es mostrado diciendo que el “Padre Burela [...] había sido el representante de los indios y que no era hombre de armas llevar”, a diferencia de Mansilla, el “Jefe nacional [...] encargado del cumplimiento de los tratados”. En el máximo pico de tensión el enunciador de MED se objetiva en tercera persona y reclama la ayuda del cacique que lo reconoce como mediador autorizado de los indios debido a que es un hombre sin armas. La interpelación directa al ministro en la que el enunciador se disculpa de no ampliar estos sucesos manifiesta un fuerte control de la agenda inducido por las reglas del género. Ello no obsta para denunciar ante el destinatario el déficit de competencia diplomática del personaje Mansilla, así como antes había criticado la imprudencia de los franciscanos. El texto finalmente asume que Mansilla ha aprendido la lección al no exigir la entrega puntual del número de cautivos marcados por el tratado (“Esta deferencia la juzgué muy prudente”). En conjunto, se aprecia en la textualización precedente una estrategia de etnización que reconoce la autoridad del cacique dándole propia voz, lo hace actuar con fuerza ilocutoria (ordenar, mandar) e incluso lo construye como reconocedor del yo-protagonista. La otrificación de los ranqueles pasa en MED por una textualización de las alianzas y la confianza que, si bien tiene tonos semejantes a los de Donati, se distancia dada la “prudencia” que recomienda.

Tras el parlamento se abre el tema del rescate de las cautivas. Es éste el propósito central de la misión que le encarga el gobierno pero que, a pesar de su relación amistosa con los indios, no puede ser cumplido. He aquí la construcción textual de este episodio.

Después del retiro del Coronel Mansilla me ocupé del rescate de los cautivos recorriendo personalmente las tolderías y buscando con empeño las cautivas de Buenos Aires, no pude encontrar sino seis, cinco de ellas casadas y una Señora Domínguez soltera, que el indio que le tenía no quería venderla porque decía que ella le había criado sus hijos y la querían como a madre. Por este motivo no pude conseguir ninguna. Fui a las tolderías de Baigorrita, donde encontré muchas más, pero tuve la desgracia que poco sabían ya el castellano, y no querían salir; yo creo que el no desear salir eran las amenazas y temores que les infundían los indios.

A través de modalizaciones que indican el compromiso de un servidor (“personalmente”, “con empeño”), se justifica el fracaso sacando a luz el tópico de la conquista de la civilización por la barbarie. El enunciador relata que las mujeres cristianas se habían incorporado a un mundo ranquel que les impedía volver (“la querían como madre”, “poco sabían el castellano”, “no querían salir”), pero no puede menos que deplorar esta situación lo que se expresa explicando la actitud de las mujeres en función de “las amenazas y temores que les infundían los indios”. Esta típica ocurrencia de la trama interdiscursiva del tópico de las cautivas aparece, sin embargo, con una afinidad extrañamente baja y no categórica (“yo creo”). Más allá de esta textualización, no podemos afirmar si el “fracaso” de Burela no fue en realidad algo planeado de antemano si tomamos en cuenta sus compromisos con ranqueles y “colorados”.

Finalmente, es interesante señalar el modo en que la “etnografía” se enlaza con la crónica a través del siguiente ejemplo:

Por lo general los indios son de muy malos instintos y abrigan mucho odio y rencor contra los Güincas, que así llaman a los cristianos. El único indio que quiere y protege a los cristianos es el cacique General, pero hay la desgracia que el principio de autoridad entre ellos es una farsa.

Este comentario se establece sin solución de continuidad con la cuestión de las cautivas y constituye todo él un *shifter* que conmuta a un cuadro “etnográfico” general - que no se aparta de los lugares comunes- sobre la justicia, los hábitos de trabajo, la crianza, el matrimonio, las supersticiones, la religión y la sucesión del gobierno entre los ranqueles (ver Anexo). Pero lo interesante es que el comentario mismo, siendo negativo, exceptúa a Mariano Rosas como “el único indio que quiere y protege a los cristianos” lo que remite al interés por fortalecer líderes tribales debido a “la desgracia de que el principio de autoridad entre ellos es una farsa”. El final de la crónica refuerza el pacto enunciativo de género con muestras de humildad y deferencia y narra la despedida que le dieron los ranqueles mostrando al cacique ejerciendo autoridad sobre su “tribu” (“El cacique General ordenó a todos los Capitanejos”) y legitimando inequívocamente al enunciador (“tengo la satisfacción que los indios me dispensan la más íntima confianza y prestan una entera fe a mis palabras”).

El cacique General ordenó a todos los Capitanejos me diesen la mano y despidiesen de mí, recibiendo de parte de ellos las más vivas demostraciones de cariño y gratitud por la paz que había hecho y me decían que por ese favor iban a vivir tranquilos y criar sus hijos en paz. Tengo la satisfacción que los indios me dispensan la más íntima confianza y prestan una entera fe a mis palabras. He hecho con este motivo cuanto ha estado a mis alcances para cimentar la paz que, a la fecha, hace un año a que he trabajado con ellos en ese sentido y que estoy satisfecho de todo cuanto han hecho para complacerme en ese sentido.[...] Al dejar así terminado este ligero e imperfecto bosquejo de los acontecimientos ocurridos en mi expedición al desierto, y las costumbres de los indígenas, me es grato reiterar a Sr. Ministro mi consideración de respeto y cariño.

El análisis de MED ha arrojado elementos para caracterizar la estrategia de etnización en juego. Orientados por un género burocrático y órdenes discursivos del conocimiento y la salvación, se atribuye a lo ranquel rasgos particularistas que se subordinan unilateralmente a una instancia englobante. Esto se logra a través del juego de embragues de las voces o a través de los tópicos tratados (idioma vernáculo/ traductibilidad, paisaje local/ puesta en producción, rechazo al bautismo/ Dios, reconocimiento de la tradición indígena/ progreso, etc.). La mutua autorización entre cacique y el yo-personaje constituye otra dimensión de esta serie en la que también se dirimen textualmente las disputas con Mansilla y los misioneros. La retórica de la “prudencia” ya aludida puede presuponer el ocultamiento de la conspiración de la que el Padre sería partícipe con los “colorados” y los ranqueles, pero también sugiere cierta desvalorización de la centralización estatal del tratamiento de las poblaciones criollas e indígenas. Si Mansilla “arriba” a los ranqueles para “volver” y Donati fracasa en su intención de quedarse “entre” ellos, Burela expresa el punto de vista de quienes “ya están entre” los ranqueles y saben que la “prudencia” es la otra cara del reconocimiento del otro como aliado.

Conclusión

10.1. La comparación incesante

A lo largo de estas páginas hemos combinado una sociología histórica de la formación estatal en situación de frontera y un análisis discursivo situacional para captar el fenómeno de etnización de los ranqueles. Pretendemos ahora ensayar una comparación más sistemática entre los planos de conocimiento que se han venido construyendo, a saber: a) entre “relaciones interétnicas” y “etnización”, tomando como criterio la presencia relativa de cismagénesis complementaria y simétrica en la conformación de procesos y relaciones hegemónicas; b) entre las estrategias discursivas de etnización de los ranqueles, según parámetros textuales, intertextuales e interdiscursivos y en relación a los modos situacionales de penetración del ejército, la misión y la facción “federal” entre los ranqueles.

Desde un punto de vista epistemológico, la comparación es un método para discriminar géneros y especies o para trazar, a partir de determinados parámetros que se construyen como constantes y homogéneos, una red de diferencias específicas. El sentido de la comparación es siempre una reorganización taxonómica. Si comparar es distinguir planos de universalidad y particularidad, resta saber, para un buen uso de este método, cuáles son los niveles de pertinencia del plano específicamente universal. Pero para ello debe ensayarse un metadiscurso comparativo que estipule el rango de universalidad/particularidad de sus propios parámetros universales. Este metadiscurso liminar puede asumir dos formas: analógica u homológica. La analogía es un razonamiento (o una figura retórica) que establece semejanzas entre dos pares de términos diferentes. La determinación de esta relación de semejanza es inestable ya que múltiples semejanzas pueden venir a sobreponerse, llevando la similaridad hacia el infinito. La comparación científica pretende distanciarse de este “salvajismo” de la semejanza, reservando el dominio de la analogía a la intuición y, en menor medida, al de la hipótesis. En cambio, considera la homología como la forma más controlada de la comparación. A nuestro entender la homología no es más que un tipo de analogía cuyo rango de semejanzas está delimitado por una identidad estructural entre los pares de términos diferentes que son comparados. De este modo, el discurso científico establece el dominio del concepto sobre la constante *differance* de la imagen logrando, con un

corte arbitrario (“esto es una estructura”), el control cognitivo de las semejanzas y diferencias. El fundamento sobre el cual nuestra comparación descansa es el axioma de lo social como formación discursiva inmanente cuya realidad y verdad dependen del propio proceso social de producción de realidad y verdad. En este sentido, toda diferencia obtenida por comparación con esta identidad de la social, revela una estrategia de sociogénesis que, paradójicamente, pretende encarnar en su particularidad (descubierta por el análisis) la universalidad (que el análisis ha usurpado para sí mismo). Constructivismo de la comparación y deconstructivismo metacomparativo se combinan, entonces, para apoyar este aparentemente automático arreglo de cosas parecidas y diferentes, en una reflexión sobre los recursos lógico-políticos que disponemos para reordenar incesantemente lo real.

10. 2. Relaciones interétnicas y etnización: recapitulación

El prolongado proceso de estatalización que se verificó a lo largo de tres siglos y medio en torno a Araucanía y Pampa conllevó básicamente dos patrones de interdependencia hegemónica que señalamos con los términos “relaciones interétnicas” y “etnización”. Como modos de articular territorios, poblaciones y culturas con consecuencias sociogénicas, dichos patrones se distribuyen según una diferencia tendencial. El pasaje de “relaciones interétnicas” a “etnización” es análogo a la transición del estado dinástico colonial al estado nacional republicano y se expresa como la gradual imposición de relaciones cismagénicas complementarias y simétricas sobre una cismagénesis únicamente complementaria. Los patrones de interdependencia sugeridos para el período colonial revelan, como se ha visto, la estructuración de ámbitos interétnicos según diferencias jerarquizadas. La fronterización bélica de Araucanía, con posterioridad a las guerras de Arauco, y la organización de la frontera ganadera bonaerense, con la expansión de las vaquerías, implicaron cierta consolidación hegemónica de campos sociales en los que territorialidades indígenas y núcleos de estadidad se articulaban mediante prácticas comerciales, diplomáticas y mestizaje interétnico. La intergénesis de una sociedad de frontera y un núcleo central con frontera social cerrada en la Araucanía y la Pampa se daba en simultaneidad con la conexión mutua entre ambos espacios, tal como lo demuestra el análisis de las guerras pehuenches y de la araucanización.

La creación del Virreinato del Río de la Plata en 1778 prolongó una hegemonía basada en relaciones interétnicas. Así se estructuró una *pax colonial* que abarcaba desde Araucanía a Pampa-norpatagonia. Estos arreglos económicos y políticos fueron posibles gracias a los procesos simbólicos de diferenciación jerárquica indígena/ hispano que ya estaban presentes en el orden discursivo *república de indios/ república de españoles*. Esta interdiscursividad marca la separabilidad complementaria entre estados dinásticos y poblaciones indígenas englobados por la mirada del monarca/Dios.

El exterminio y, particularmente, la expulsión de los indígenas son formas de no hegemonía en la medida que fracasan en crear y regular diferencias sociales de todo tipo. Si bien podría argumentarse que los objetos de exterminio y expulsión requieren articular una alteridad animal o extranjera, esta se daría en los límites de la jurisdicción de un estado nacional. Pero, entonces, la diferencia que separaría el exterminio y la expulsión de las relaciones interétnicas y de la etnización sería también tendencial. De hecho, durante la década del 1820 las campañas de expansión de la frontera bonaerense afectaron a los “indios del sur” como entidad que, a pesar de ser reconocida como no chilena, estaba en el límite de la animalidad (dada las matanzas que se les atribuían). A la vez, las campañas lanzadas desde Buenos Aires contra los “indios chilenos” de Carreras y a los Pincheiras fueron guiadas por atribuciones de extranjería al enemigo.

Si traemos este argumento es para destacar la especificidad de la etnización. Se trata de un dispositivo de diferenciación simétrica y complementaria propio de los estados-nacionales republicanos. No es la inversión entre complementariedad y simetría la que distingue las serie *república de indios/ república de españoles* de la serie *indios argentinos/ argentinos*, sino la diferencia complementaria que existe entre ambos pares de términos. Esto es, la etnización engloba jerárquicamente a las relaciones interétnicas, de manera tal que, en las “transiciones sin meta” del estado dinástico al republicano pueden establecerse formatos hegemónicos mixtos. Este carácter se presenta durante el gobierno de indios que ensaya Rosas y en el período 1820-50 en Araucanía, donde los órdenes discursivos propios del déspota son combinados con otros característicamente “modernos” tales como los de la burocracia. La oscilación entre la tribalización y la destribalización -tangente ésta última con el exterminio/expulsión- asume, en esos tiempos, la forma de un antagonismo entre estrategias de dominio particularista y universalista y redundan en el vector de etnización de toda estatalización.

Con posterioridad a 1852 decidimos entrecruzar los términos “tribalización” y “destribalización” pues las poblaciones objeto de estas políticas ya se encontraban

relativamente más etnizadas y los aparatos estatales más consolidados. En este sentido, la supuesta “tribalización” de los indios de Catriel en Azul denunciada por Barros en la década de 1870 no es más que una ficción del retorno de lo reprimido, pues Barros era muy conciente de la diferencia enorme que existía entre esa táctica de ghettificación y la obligada tolerancia de las autonomías territoriales de salineros y ranqueles durante el gobierno de Rosas. En efecto, mientras que para Rosas la producción de la diferencia étnica se subordinaba tácticamente a los fines de un mejor gobierno de frontera, para aquellas agencias estatales que la propiciaban a partir de 1850 era un requisito estratégico de la integración nacional.

Lo mismo se aplica a la cuestión de la “destribalización”. Se ha visto cómo los tratados con los ranqueles eran, ya hacia 1872, pensados como tácticas de vaciamiento poblacional de los territorios. Pero esto mismo implicaba, como muestra la “cuestión de indios” de la época, si no el reconocimiento de la argentinidad de los indios al menos un mínimo de lazos de solidaridad entre ellos y el sector criollo. Por eso esta “destribalización” difiere de aquellas destribalizaciones llevadas a cabo en las primeras décadas de independencia argentina (expediciones de García, campañas de Rauch, campañas de Rodríguez) que, buscando transformar guerreros en campesinos o directamente el exterminio, operaban con la noción de un indio genérico poco encarnado a un ámbito nacional. Las “conquista del desierto” y la “pacificación de Araucanía” fueron, desde este punto de vista, políticas de exterminio y expulsión que se intercambiaron con estrategias de “destribalización” para imponer por la fuerza una sociedad civil y un mercado libre de tierras y trabajo.

A nuestro entender, en vísperas de tales acontecimientos los indígenas o, por lo menos, sus portavoces autorizados ante los gobiernos estatales, eran concientes de la imposibilidad de manejar en las arenas públicas de la diplomacia y del comercio una identidad que no admitiese algún vínculo de solidaridad con los discursos nacionales y civilizacionales que los acosaban. Esto no significa suponer que la virtual asunción por parte de los indígenas y de los criollos de una identidad como, por ejemplo, “indios argentinos” fuese garantía de un cese de las hostilidades o de un reacomodamiento interétnico. Por el contrario, la creación de las categorías étnicas por parte del estado nacional establece un punto de articulación hegemónica pero, como tal, inestable y efímero. Si ese punto de articulación identitaria se produjo antes o después de estas campañas finales no afecta al hecho de que, una vez establecido, los conflictos se desplazan hacia otros campos sociales pero no se anulan ni se matizan, pues está en la

sociogénesis de lo étnico el que éste sea constantemente requerido y expulsado por el ser nacional.

10. 3. Estrategias discursivas de etnización

En nuestro análisis de los textos, hemos podido identificar diferencias en las estrategias de etnización de los ranqueles. Estas diferencias se relacionan con los objetivos pragmáticos del ejército, la misión y los disidentes políticos en la situación social de negociación del tratado. Pero responden también a parámetros de producción textual, tipos de órdenes y géneros, estilos y retóricas, selección de tópicos y discursos, y estructuras narrativas.

La capacidad de imponer una agenda es un criterio importante a la hora de establecer algunas diferencias entre el ejército, la misión y los federales. Se ha mostrado que el ejército incrementó su capacidad operativa con posterioridad a la Guerra del Paraguay reforzó tendencias de orden e imaginarios de conquista en el espacio social. El reciente avance en la línea de frontera sobre el Río Quinto verificaba esta capacidad de acción constituyéndose en un importante contexto de las negociaciones del tratado con los ranqueles. No obstante, el “enemigo bárbaro” que identifica este orden discursivo militar se matiza situacionalmente por la interpenetración de discursos redentores. Este nexo discursivo se expresa en la retórica de *civilización clemente* que da el tono a *Una Excursión a los indios ranqueles*.

La misión franciscana intentaba expandir al máximo el estrecho pero necesario lugar que le daba un gobierno liberal para desempeñar su función evangelizadora. La carencia de autonomía financiera y política se compensaba, en parte, por la legitimidad difusa que le otorgaban cierto catolicismo popular y el entramado constitucional que le asignaba la tarea de convertir a los indígenas. El discurso salvacionista de la misión simbolizado en la “conversión” por el bautismo encontraba en el ejército una concordancia táctica pero no estratégica. Las quejas de los sacerdotes contra la militarización de la conquista demuestran una sobreactuación de la “militancia evangélica” que más bien revelaba la dificultad para establecer un conjunto de prioridades en la frontera.

Los refugiados federales, en tanto tales, suponen una agencia recortada tanto por las derrotas en manos del ejército que ocasionan su exilio como por su propia condición de huéspedes entre los ranqueles. Sin embargo, en MED asoma subrepticamente el

circuito de esta agencia que intenta reforzar alianzas interétnicas y preservar conexiones con la frontera, pero también, como apunta EIR, se expresa en actitudes ambivalentes de cooperación y hostilidad hacia la comitiva de gobierno. El leit-motiv de la “prudencia” desarrollado en el texto de Burela y la acusación que le enrostra Mansilla de “doble intención” expresan a las claras estas actitudes.

Las formas de etnización de los ranqueles se conectan entonces con este contexto de agencias de disímil poder y valores diversos como civilización clemente, conversión y prudencia. La “cuarta agencia”, la de los ranqueles, dialoga con todas ellas pero, por las razones aludidas en la Introducción, no ha podido ser estudiada en sí misma. Por momentos nos detuvimos en su elucidación textual como, por ejemplo, en el análisis del circuito de la “excursión” y de la interpelación “indios argentinos” tematizada en EIR. Las manipulaciones etnopolíticas que sufrió la expedición muestran en filigrana la figura de una agencia que obliga al coronel a adecuar sus designios a la situación. Las voces que no dicen “somos argentinos” pero que tampoco dicen “somos ranqueles” hablan, por una parte, de la victoria discursiva de una agencia militar que no encuentra “eco”, pero, por la otra, hacen sospechar de tácticas ranqueles situacionales para esconder o ambiguar su identidad como enemigos.

En lugar de un orden discursivo de la formación estatal en situación de frontera basado en la represión de las particularidades indígenas, estamos en presencia de estrategias de etnización específicas que incitan, promueven y acondicionan diferenciaciones étnicas subordinadas a la nacionalidad de ciudadanos. Esto surge al comparar las dimensiones interdiscursivas, intertextuales y textuales de las obras estudiadas.

EIR es el texto más saliente y difundido del *corpus*. La posición genealógica, política y literaria de Mansilla, aunque ambigua para la época, era lo suficientemente importante para llamar la atención de sus pares y de la opinión pública de Buenos Aires. Este lector amplio, aunque entendido, es buscado creando zonas noveladas y digresiones “para hacerle el gusto” (por ejemplo, el cuento del cabo Gómez). El formato folletinesco y la posterior publicación como libro de viajes ligaron definitivamente a EIR y su cada vez más amplio público en pactos de lectura que oscilaban entre la ficción y la crónica. Los órdenes discursivos militar, misional, examinador y turístico hibridados en EIR dotan de verosimilitud semántica a la ambigüedad productiva de la *civilización clemente*, discurso por excelencia de la etnización. Las retóricas imperativas, redentoras, didácticas y lúdicas se distribuyen en toda la obra, marcando

con su alternancia el deber del militar, la contricción del cruzado, la minuciosidad del examinador y los devaneos del *dandy*. La voz ranquel aparece representada palabra directa, objetivada, pero es la palabra dialógica (bivocal unidireccional) el tipo discursivo al que más recurre EIR para ficcionalizar una polifonía en el campo social de la frontera.

La relación de Donati circuló internamente por la Orden Franciscana en busca de un lector que evaluara la actividad misionera. Aún si dicho destinatario ideal, en virtud de su poder eclesiástico, difundió la imagen ranquel construida bajo esta estrategia de etnización, nunca pudo haber alcanzado a la que circulaba y aún hace circular EIR. En todo caso, esta otrificación depende de cuatro campos semánticos: el mimetismo, el pacto con el militar, la autoridad evangélica y la salvación. La etnización se articula textualmente como combinación de diferentes niveles enunciativos y tipos discursivos que desembocan en un control de la representación de la interacción interétnica. La especificidad de esta estrategia discursiva, dado el interés por diferenciarse de la agencia militar, se apoya en el discurso de evangelización militante cuya contracara es una figura ranquel irredenta.

El informe de Burela como pieza administrativa dirigida al Ministerio de Justicia y Culto e Instrucción Pública ha sido la de menor circulación (por esta razón incluimos un extracto en el Anexo). Comprometido con los órdenes discursivos del saber y la salvación, el texto está armado en base a una crónica y un comentario de “etnografía”. La estrategia de etnización de los ranqueles se separa de las de un texto afin como ROSF y se enfrenta a los presupuestos militaristas y turísticos de EIR. El rechazo a la evangelización de los indios por el bautismo compulsivo, las críticas a los modos diplomáticos de Mansilla y a su poca ascendencia entre la gente de Tierra Adentro, conllevan una estrategia de construcción del enunciadador como conocedor de los delicados equilibrios entre cristianos e indios así como de sus “costumbres” y “tradiciones”. En este marco, la autorización del cacique deviene la piedra de toque de la etnización. Enunciada desde el punto de vista de los cristianos “residentes” entre los ranqueles, connota la solidaridad frágil entre aliados étnicos en el marco más amplio de los discursos formales de colonización y progreso.

El surgimiento, consolidación y pervivencia de los discursos de etnización que tienen por objeto fantasmático a los indígenas, nos advierte sobre nuestro papel como antropólogos en este juego hegemónico de la universalidad parcializada y la parcialidad

universalizada. Tal vez entonces comprendemos que entre la identificación y la conraidentificación política con el indigenismo o con la militancia indígena se extiende como virtualidad inestable pero productiva el no ser nosotros sin ser ellos.

Bibliografía

AA.VV.

1969. **El 80. Sus escritores.** Buenos Aires. CEAL.

AA.VV.

1979. **Cuestión de indios.** Buenos Aires. Policía Federal Argentina.

AA.VV.

1982. **Relaciones fronterizas en la Araucanía.** Santiago de Chile. Ediciones Universidad Católica de Chile.

Allende, A.

1958. “El estado de la campaña bonaerense después de Pavón”. sd.

1961. “La guerra de fronteras durante la presidencia de Sarmiento”. En: Humanidades, XXXVII (2). UNLP. La Plata.

Anderson, B.

1989. **Nação e Consciência Nacional.** São Paulo. Editora Ática.

Anschütz, F.

1944. “Algunas expediciones a los ranqueles después de la Campaña Expedicionaria al Desierto (1833-1834)”. En: Revista Militar, 56. Buenos Aires.

Arcos, S.

1979 (1860). “Cuestión de Indios”. En: AA.VV. **Cuestión de indios.** Buenos Aires. Policía Federal Argentina.

Asad, T. (ed.)

1973. **Anthropology and the Colonial Encounter.** New York. Humanities Press.

1973. “Two European Images of Non-European Rule”. En: Asad (ed.) **Anthropology and the Colonial Encounter.** New York. Humanities Press.

Auriac, F y R. Brunet

1986. **Espaces, Jeux et Enjeux**. S.L. Fondation Diderot. Paris. Fayard.

Baigorria, M.

1975. **Memorias**. Buenos Aires. Solar/Hachette.

Bakhtin, M.

1973. **Problems of Dostoievsky's Poetics**. Minneapolis. University of Minnesota Press.

Barbará, F.

1930 (1856). **Usos y costumbres de los indios pampas y algunos apuntes históricos sobre la guerra de la frontera**. Azul.

Barnadas, J.

1990. "La iglesia católica en la Hispanoamérica colonial". En: Bethell, L. (ed.) **Historia de América Latina de Cambridge**. Vol. II. Barcelona. Crítica.

Barrionuevo Imposti, V.

1957. "Apostillas para Una Excursión a los Indios Ranqueles". En: Revista de la Universidad Nacional de Córdoba, sd.

Barros, A.

1975a (1872). **Fronteras y territorios federales de las pampas del sur**. Buenos Aires. Hachette.

1975b (1877). **Indios, fronteras y seguridad interior**. Buenos Aires. Solar/Hachette.

Barthes, R.

1971. "El discurso de la historia". En. Sarlo, B. **Barthes-Todorov-Dorfles. Ensayos estructuralistas**. Buenos Aires. CEAL.

Basso, K.and H. Selby (eds.)

1976. **Meaning in Anthropology**. Albuquerque. University of New Mexico.

Bateson, G.

1967. **Naven**. California. Stanford. Stanford University Press.

Bauman, R y C. Briggs

1990. "Poetics and performance as critical perspectives on language and social life".

En: Annual Review of Anthropology, 19.

Bechis Rosso, M.

1984. "Interethnic relations during the period of nation-state formation in Chile and Argentina. From sovereign to ethnic". Ann Arbor. Michigan University Microfilms Int.

Benveniste, E.

1978. "La naturaleza del signo lingüístico" En: **Problemas de Lingüística General**.

Buenos Aires. Siglo XXI.

Bethell, L. (ed.)

1985. **The Cambridge History of Latin America**. Cambridge, UK. Cambridge University Press.

1990. **Historia de América Latina de Cambridge**. Barcelona. Crítica.

Brading, T.

1990. "La España de los Borbones y su imperio americano". En: Bethell, L. (ed.)

Historia de América Latina de Cambridge. Vol II. Barcelona. Crítica.

Brow, J.

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

Bruno, C.

1976. **Historia de la Iglesia en la Argentina**. Tomos X, XI, XII. Buenos Aires. Don Bosco.

Bustos, J., S.M. González y A. Peronja

sd. “Los tratados de paz como una de las manifestaciones de las relaciones interétnicas. El tratado con Yanquetruz, 1857”.

Caillet-Bois, J.

1947. “Prólogo”. En: Mansilla, L.V. **Una Excursión a los Indios Ranqueles**. México-Buenos Aires. FCE.

Canals Frau, S.

1946. “Expansion of the Araucanians in Argentina” En: **Handbook of South American Indians**. Washington. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 143, II.

1953. **Las poblaciones indígenas en Argentina. Su origen, su pasado, su presente**. Buenos Aires. Sudamericana.

Carrasco, J.

Ensayo histórico sobre la orden dominica argentina. Tomo 2. Inédito.

Casamiquela, R.

1969. **Un nuevo panorama etnológico del área pan-pampeana y patagónica adyacente: pruebas etnohistóricas de la filiación tehuelche septentrional de los querandíes**. Santiago de Chile. Ediciones del Museo de Historia Natural.

Clementi, H.

1987. **La frontera en América. Una clave interpretativa de la Historia Americana**. Buenos Aires. Vol. I. Leviatán.

Cooper, J.

1946. “The araucanians”. En: **Handbook of South American Indians**. Washington. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 143, II.

Chañí Lao (J. Bustamante)

1969. “Algo más acerca de Una Excursión a los Indios Ranqueles”. En: Revista de la Junta Provincial de Historia de Córdoba, 3. Córdoba.

Derrida, J.

1978. **Writing and Difference**. London. Routledge and Kegan Paul.

Despres, L. (ed.)

1975. **Ethnicity and resource competition in plural societies**. The Hague. Paris.

Mouton.

1975. "Ethnicity and resource competition in Guyanese society". En: Despres, L. (ed.)

Ethnicity and resource competition in plural societies. The Hague. Paris. Mouton.

Domar, E.

1970. "The causes of slavery and serfdom". En: The Journal of Economic History, XXX (1).

Domeyko, I.

1971 (1845). **Araucanía y sus habitantes. Recuerdo de un viaje hecho en las provincias meridionales de Chile en los meses de enero y febrero de 1845**. Buenos Aires- Santiago de Chile. Editorial Francisco de Aguirre.

Ducrot, O. y T. Todorov

1974. **Dicionário das Ciências da Linguagem**. Lisboa. Dom Quixote.

Duncan Baretta, S. y J. Markoff

1978. "Civilization and Barbarism: Cattle Frontiers in Latin America". En: Comparative Studies of Society and History, 20 (4).

Echeverría, E.

1967. **La cautiva, El matadero y otros escritos**. Selección de N. Jitrik. Buenos Aires. CEAL.

Elías, N.

1972a. "Processes of State formation and Nation building". En: Transactions at the Seventh World Congress of Sociology. Vol. II. International Sociological Association. Geneva.

1990. **O processo civilizador. Uma historia dos costumes**. Rio de Janeiro. Zahar.

Elliot, J.

1990. "España y América en los siglos XVI y XVII". En: Bethell, L. (ed.) **Historia de América Latina de Cambridge**. Vol II. Barcelona. Crítica.

Escolar, M.

1993a. "Territorios de dominación estatal y fronteras nacionales: la mediación geográfica de la representación y la soberanía política". En: Santos, De Zouza, Arroyo (comps.) **O novo mapa do mundo**. São Paulo. Hucitec.

1993b. "Elementos históricos para una teoría de la diferenciación e integración territorial. Geografía política del estado-nación moderno". En: Memorias del seminario internacional: "Integración latinoamericana y territorio". UBA-CEUR. Buenos Aires. FFyL.

Fairclough, N.

1992. **Discourse and Social Change**. Cambridge, UK. Polity Press.

Farías, I.

1993. **El padre Marcos Donati y los franciscanos italianos de la Misión de Río Cuarto**. Buenos Aires. Asociación Dante Alighieri.

Feldman, B. (org.)

1987. **Antropologia das sociedades complexas**. São Paulo. Globo.

Foucault, M.

1971. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro. Vozes.

1979. **Microfísica del poder**. Madrid. La Piqueta.

1981. **As palavras e as coisas**. Lisboa. Portugalia.

1986. **Historia de la sexualidad. La voluntad de saber**. México. Siglo XXI.

1987. **Vigiar e punir**. Petrópolis. Vozes.

Galaty, J.

1982. "Being 'Massai'; being 'people of the cattle': ethnic shifters in East Africa". En: American Ethnologist, 9 (1), February.

Garavaglia, J.C.

1987. “¿Existieron los gauchos?”. En: Anuario IHES, 2. Tandil. Instituto de Estudios Histórico Sociales. UNCPBA.

Geertz, C.

1980. **Negara. The Theatre State in Nineteenth Century Bali**. New Jersey. Princeton University Press.

1989. **El antropólogo como autor**. Buenos Aires. Paidós.

1991. “Blurred Genres”. En: **Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology**. New Jersey. Princeton University Press.

Gibson, J.

1990. “Las sociedades indias bajo el dominio español”. En: Bethell, L. (ed.) **Historia de América Latina de Cambridge**. Vol II. Barcelona. Crítica.

Giddens, A.

1978. **Novas regras do método sociológico**. Rio de Janeiro. Zahar.

Gluckman, M.

1987 (1939). “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”. En: Feldman, B. (org.) **Antropologia das sociedades complexas**. São Paulo. Globo.

González, A. Rex

1979. “Las exequias de Painé Güior. El sutee entre los araucanos de la pampa”. En: Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología, XIII.

González, R.

1980. “R.P. Fray Moisés Vicente Burela”. En: **Los dominicos en Argentina. Biografías**. Tucumán. Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino Católica de Tucumán.

Greimas, A. y J.Courtés

1982. **Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje**. Madrid. Gredos.

Grillo, R. (ed.)

1980. **“Nation” and “State” in Europe. Anthropological Perspectives.** Great Britain. Academic Press.

Grillo, R.

1980. “Introduction” En: Grillo, R. (ed.) **“Nation” and “State” in Europe. Anthropological Perspectives.** Great Britain. Academic Press.

Guglielmini, H.

1961. **Mansilla.** Ministerio de Educación y Justicia. Buenos Aires. Ediciones Culturales Argentinas.

Halperín Donghi, T.

1963. “La expansión ganadera en la campaña de Buenos Aires (1810-1852). En: Desarrollo Económico, 3 (12).

1982. **Una nación para el desierto argentino.** Buenos Aires. CEAL.

Hanks, W.F.

1989. “Text and textuality”. En: Annual Review of Anthropology, 18.

Hernández, J.

1967. **Vida del Chacho y otros escritos en prosa.** Buenos Aires. CEAL.

1967 (1872) **Martín Fierro.** Buenos Aires. CEAL.

Hux, M.

1980. **Coliqueo, el indio amigo de Los Toldos.** Buenos Aires. EUDEBA.

1991. **Caciques Pampa-Ranqueles.** Buenos Aires. Marymar.

Illobre y Ravina

1979. “En torno a la conquista del desierto”. En: Logos. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, 15. Buenos Aires. Universidad de Buenos Aires.

Jakobson, R.

1960. "Closing Statement: Linguistics and Poetics". En: Sebeok, T. (ed.) **Style in Language**. Cambridge, Mass. The MIT Press.

Jitrik, N.

1968. **El 80 y su mundo**. Buenos Aires. Editorial Jorge Álvarez.

Kayser, W.

1961. **Interpretación y análisis de la obra literaria**. Madrid. Gredos.

Keith, R. (ed.)

1977. **Haciendas and plantations in Latin American History**. New York. London. Holmes and Meier.

1977. "Introduction". En: **Haciendas and plantations in Latin American History**. New York. London. Holmes and Meier.

Lanuza, J.L.

1965. **Genio y figura de Lucio V. Mansilla**. Buenos Aires. EUDEBA.

Lazzari, A.

2011. "Autonomy in Apparitions: Phantom Indian, Selves, and Freedom (on the Rankülche in Argentina)". Doctoral Thesis, Dept. of Anthropology, Columbia University.

<http://proquest.umi.com/pqdlink?did=2337186191&Fmt=7&clientId=79356&RQT=309&VName=POD>

Lazzari, A. y D. Lenton

1995. "Etnología argentina y nacionalidad: una crítica a la noción de araucanización de las pampas". Ponencia presentada a la Reunión ABA (Merco) Sul. Tramadaí.

León Solís, L.

1987. “Las invasiones indígenas contra las localidades fronterizas de Buenos Aires, Cuyo y Chile, 1700-1800”. En: Boletín Americanista, 36. Barcelona. Edicions i Publicacions de la Universidad de Barcelona.

Lima, A.C. de Souza

1992. “Da guerra da conquista ao poder tutelar. Elementos sobre a relação entre Estado nacional e povos indígenas no Brasil republicano”. Mimeo.

Lischetti, M. (comp.)

1987. **Antropología**. Buenos Aires. EUDEBA.

Lobato, M. Z y J. Suriano

2000. Nueva Historia Argentina. Atlas Histórica. Buenos Aires. Sudamericana.

Lockhart, J.

1990. “Organización y cambio social en la América española colonial”. En: Bethell, L. (ed.) **Historia de América Latina de Cambridge**. Vol. II. Barcelona. Crítica.

Lojo, M.R.

1990. “Una Excursión a los Indios Ranqueles: La barbarie en un viaje al ‘más acá’”. En: Letteratura d’America. Rivista Trimestrale. Ispanoamericana , IX (38).

Lucy, J. (ed.)

1992. **Reflexive Language**. Cambridge, UK. Cambridge University Press.

Lucy, J.

1992. “Reflexive Language and the Human Disciplines”. En: Lucy, J. (ed.) **Reflexive Language**. Cambridge, UK. Cambridge University Press.

Lynch, J.

1985. "The River Plate Republics from Independence to the Paraguayan War". En: Bethell, L. (ed.) **The Cambridge History of Latin America**. Vol. I. Cambridge, UK. Cambridge University Press.

Mandrini, R. (selecc. y prólogo)

1984. **Indígenas y fronteras. Los araucanos de las pampas en el siglo XIX**. Buenos Aires. CEAL.

1987. "La sociedad indígena de las pampas en el siglo XIX". En: Lischetti, M. (comp.) **Antropología**. Buenos Aires. EUDEBA.

Mandrini, R. y S. Ortelli

1995. "Repensando viejos problemas: observaciones sobre la araucanización de las pampas". Runa, XXII.

Mansilla, L.V.

1928 (1889). "Bis". En: **Entre-Nos (Causeries del jueves)**. Buenos Aires. El Ateneo.

Marfany, J.

1940. **El indio en la colonización de Buenos Aires**. Buenos Aires.

Martinez Sarasola, C.

1992. **Nuestros paisanos los indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina**. Buenos Aires. EMECÉ.

Miller, D. and J. Steffen

1977. **The Frontier. Comparative Studies**. Norman. University of Oklahoma Press.

Molloy, S.

1991. "The Unquiet Self: Spanish American Autobiography and the Question of National Identity". En: Spiller, H. (ed.) 1991. **Comparative American Identities. Race, Sex and Nationality in the Modern Text**. New York. Routledge.

Nacuzzi, L.

1991. "'Nomades' versus 'sedentarios' en Patagonia (siglos XVIII-XIX)". Mimeo.

Nieboer, N.

1971 (1910). **Slavery as an industrial system. Ethnological researches**. New York. Burt Franklin.

O' Donnell, G.

1978. "Apuntes para una teoría del Estado". En: Revista Mexicana de Sociología, Oct.-Dic. México.

Oliveira Filho, J.Pacheco

1979. "O caboclo e o brabo: Notas sobre duas modalidades de força-de-trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX". En: Encontros com a Civilização Brasileira, 11. Rio de Janeiro.

1988. "**O Nosso Governo**": **Os Ticuna e o regime tutelar**. São Paulo. Marco Zero.

Oszlack, O.

1982. "Reflexiones sobre la formación del estado y la construcción de la sociedad argentina". En: Desarrollo Económico, 21 (84).

Oszlack, O. y col.

1990. **La Formación del Estado Argentino**. Buenos Aires. Editorial de Belgrano.

Palermo, M.A.

1986. "Reflexiones sobre el llamado 'complejo ecuestre' en la Argentina". En: Runa, XVI. ICA-FFyL.

Pastor, R.

1942. **La guerra con el indio en la jurisdicción de San Luis**. Buenos Aires. Editorial Kraft.

Popolizio, E.

1985. **Vida de Lucio V. Mansilla**. Buenos Aires. Pomaire.

Pratt, M.L.

1992. **Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation**. London, New York. Routledge.

Prieto, A.

1982. **La literatura autobiográfica argentina**. Buenos Aires. CEAL.

Pueyrredón, M.

1929 (1860). **Escritos históricos del Coronel Manuel A. Pueyrredón. Guerrero de la Independencia Argentina**. Buenos Aires. Julio Suarez Editor.

Puigross, R.

1957. **De la colonia a la revolución**. Buenos Aires. Leviatán.

Raffestin, C.

1986. "Écogénèsis territoriale et territorialité". En: Auriac, F. y R. Brunet **Espaces, Jeux et Enjeux**. S.L.Fondation Diderot. Paris. Fayard.

Ramos, A.

1973. **Revolución y Contrarrevolución en la Argentina.** Vol I. Las masas y las lanzas (1810-1862). Buenos Aires. Plus Ultra.

Ratto, S.

1994. **Indios amigos e indios aliados. Orígenes del “negocio pacífico” en la Provincia de Buenos Aires (1829-1832).** Cuadernos del Instituto Ravignani, 5. FFyL. UBA.

Rebok, E.

1979. “Alsina, la frontera y la opinión pública porteña”. En: Logos. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, 15. Buenos Aires. UBA.

Rouquié, A.

1983. **Poder militar y sociedad política en la Argentina.** Tomo I. Buenos Aires. EMECÉ.

Sabatini, F.

1986. **Lingua e Linguaggi.** Torino. De Loescher.

Sahlins, M.

1972. **Sociedades tribales.** Barcelona. Labor.

Sarlo, B. (selecc.)

1971. **Barthes-Todorov-Dorfles. Ensayos estructuralistas.** Buenos Aires. CEAL.

Sarmiento D.F.

1967 (1845). **Facundo o Civilización y barbarie.** Buenos Aires. CEAL.

Sd (1868). **Aldao y el Chacho.** Buenos Aires. Editorial Tor.

Scavino, D.

1993. **Barcos sobre la pampa. Las formas de la guerra en Sarmiento.** Buenos Aires. Ediciones El Cielo por Asalto.

Scenna, M.A.

1980. **Los militares**. Buenos Aires. Editorial de Belgrano.

Sebeok, T. (ed.)

1960. **Style in Language**. Cambridge, Mass. The MIT Press.

Serrano, A.

1947. **Los aborígenes argentinos. Síntesis etnográfica**. Buenos Aires. Editorial Nova.

Sider, G.

1987. "When Parrots Learn to Talk, and Why They Can't: Domination, Deception, and Self-Deception in Indian-White relations. En: Comparative Studies of Society and History, 3 (23).

1994. "Identity as History. Ethnohistory, Ethnogenesis and Ethnocide in the Southeastern United States" En: Identities, 1 (1).

Sigal, S. y E. Verón

1988. "Introducción". En: **Perón o Muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista**. Buenos Aires. Hyspamérica.

Silverstein, M.

1976. "Shifters, Linguistics Categories, and Cultural Description". En: Basso, K. and H. Selby (eds.) **Meaning in Anthropology**. Albuquerque. University of New Mexico.

Soneira, A.

1989. **Las estrategias institucionales de la Iglesia Católica (1880-1976)**. Tomo 1. Buenos Aires. CEAL.

Spiller, H. (ed.)

1991. **Comparative American Identities. Race, Sex and Nationality in the Modern Text**. New York. Routledge.

Svampa, M.

1994. **El dilema argentino: Civilización o Barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista.** Buenos Aires. Ediciones el Cielo por Asalto.

Tambiah, S.

1985. **Culture, Thought and Social Action.** Cambridge, Mass. Harvard University Press.

Vedia y Mitre, M. de

1959. “Estudio preliminar”. En: **Mansilla, L.V. Una Excursión a los Indios Ranqueles.** Buenos Aires. Ediciones Estrada.

Verón, E.

1987. “La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política”. En: Verón et al. **El discurso político. Lenguaje y acontecimientos.** Buenos Aires. Hachette.

Verón, E. et al.

1987. **El discurso político. Lenguaje y acontecimientos.** Buenos Aires. Hachette.

Vigny, A. de

1975 (1835). **Servidão y Grandeza militares.** Rio de Janeiro. Biblioteca do Exército.

Villalobos, S.

1982. “Tres siglos y medio de vida fronteriza” y “Tipos fronterizos en el ejército de Arauco”. En AA.VV. **Relaciones fronterizas en la Araucanía.** Santiago de Chile. Ediciones Universidad Católica de Chile.

1989. **Los pehuenches en la vida fronteriza.** Santiago de Chile. Ediciones Universidad Católica de Chile.

1992. **La vida fronteriza en Chile.** Madrid. Editorial MAPFRE.

Viñas, D.

1975. **Apogeo de la oligarquía. Literatura argentina y realidad política.** Buenos Aires. Siglo Veinte.

1982 (1964). **Literatura argentina y realidad política.** Buenos Aires. CEAL.

1983. **Indios, ejército y frontera.** Buenos Aires. Siglo XXI.

Voloshinov, V.

1986. **Marxismo e filosofia da linguagem.** São Paulo. Hucitec.

Weber, M.

1964. **Economía y Sociedad.** México. Fondo de Cultura Económica.

Willems, E.

1977. "Social Change on the Latin American Frontier". En: Miller, D. and J. Steffen **The Frontier. Comparative Studies.** Norman. University of Oklahoma Press.

Williams, B.

1989. "A CLASS ACT: Anthropology and the Race to Nation Across the Ethnic Terrain". En: Annual Review of Anthropology, 18.

Wyman, W. and C. Kroeber

1965. **The frontier in perspective.** Madison. The University of Wisconsin Press.

Zavala, S.

1965. "The Frontiers of Hispanic America". En: Wyman, W. and C. Kroeber **The frontier in perspective.** Madison. The University of Wisconsin Press.

Zeballos, E.

1981 (1883). **Callvucurá y la dinastía de los Piedra.** 2 tomos. Buenos Aires. CEAL

Fuentes

Textos

Burela, M.

1870. *Informe de la expedición al desierto.* En: Carrasco, J. **Ensayo histórico sobre la orden dominica argentina.** Tomo 2. Inédito.

Donati, M.

1871. *Relación entregada al Padre Visitador de la Orden de San Francisco.* En: Chañí Lao (J. Bustamente) "Algo más acerca de Una Excursión a los Indios Ranqueles". En: Revista de la Junta Provincial de Historia de Córdoba, 3. Córdoba, 1969.

Mansilla, L.V.

1967 (1870) *Una Excursión a los Indios Ranqueles.* Dos tomos. Buenos Aires. CEAL.

Memorias

Argentina. **Memorias del Ministerio de Guerra y Marina.** Años 1863-1879.

Periódicos

La Nación. 13 de julio de 1870.

La Tribuna. 20 de agosto de 1870.

Anexo

Extracto de la Memoria presentada al Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública por el R.P. Fray Moisés Burela

Mendoza, mayo 25 de 1870.

Al Excmo. Sr. Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, Dr. Nicolás Avellaneda.

Consecuente a mi nota anterior y cumpliendo con un deber sagrado de ponerlo al corriente de todos los acontecimientos referentes a la misión que se me encomendó, el 19 de marzo le escribí, anunciándole que con esa misma fecha partía de la Villa de la Paz al Desierto. Efectivamente ese mismo día me puse en marcha y tuve que sufrir una grande sequía, pues no se encontraba agua en el camino, y el peón que la conducía se perdió; y después de haber soportado una ardiente sed pude encontrar un agua bastante salobre, que descompuso completamente. En este lugar llamado Los Pozos paré todo el día.

El 20 me puse en marcha al Pozo de las Hormigas, la que hay una distancia de diez y siete leguas de la Villa de La Paz.

El 21 llegué a los Pozos de Tila, agua bastante salobre y amarga, pues ni para los animales es potable. debo referirle también que desde los Pozos a este destino los pastizales son inmejorables y la vegetación muy animada.

El 22 llegué al paso de las salinas; nada de particular se encontraba en sus campos, solo si mucha escasez de agua, porque el río que corre a la costa del camino es el salado, agua que no solamente es salobres y amarga, sino fétida, que ni os animales se atreven a tomarla.

Del paso de las Salinas a una legua de distancia, sobre el camino, hay una hermosa laguna, que la forman el río salado y dos arroyos que le entran por el sud, cuya laguna tiene de longitud poco más de una legua y media, y de latitud poco más de dos cuerdas; sólo en los países tropicales he visto una diversidad de patos y pájaros como los que se ven en la expresada laguna, cuya agua es bastante salobre y no carece de pescado; su nombre es la laguna de la Media Luna.

El 23 llegué al Fortín, único lugar donde se encuentra un arroyo de agua dulce en todo el camino hasta el desierto. Este lugar es deliciosos por su vista, por sus pastos y por la vegetación. Desde este lugar el camino gira por la costa del río Nuevo, cuya agua es muy salobre.

El 24 marché al paso del Médano Colorado. El 25 llegué al paso Ancho. El 26 llegué a la Salida. En todo este trayecto, que se hace sobre la costa del río Nuevo, no se encuentra cosa alguna de poder hacer mención, solo sí los hermosos pastizales que se encuentran en ese campo. De este punto hice un chasque al cacique General mariano Rosas, avisándole que marchaba a verme con él. Desde la Villa de La Paz hasta este punto el camino gira rectamente al sud.

El 27 me puse en marcha, teniendo que hacer una travesía de unas veinte leguas y unos medanales que no se encuentran iguales en todo el Desierto. Con este motivo tuve que madrugar y hacer una marcha precipitada hasta llegar al Corralito, donde se encuentra la primer agua. Allí encontré muchos cristianos que me esperaban con carne y sandías. después de haber aceptado sus obsequios según mi marcha al campamento dónde encontré la comisión del cacique General Mariano Rosas, cuya comisión tenía por

objeto saludarme a nombre del cacique y darme toda clase de garantías para mi persona y todos los que acompañaban. Allí me atacó una fuerte fiebre debido a un gran aguacero que me tomó; tuve que demorarme un día para restablecer un poco mi salud. En este trayecto están los campos de Coche-quengan, que en nuestro idioma significa el Jagüel Dulce. estos campos son muy deliciosos por sus hermosos pastizales y por su vegetación.

El 29 salí del campamento para Lebucó, que en nuestro idioma significa los Ríos de Agua. sobre el mismo camino están los campos del Pocito; hermosos campos porque la gramilla y la cebadilla dan hasta el encuentro del caballo y los caldenes son de mucha elevación, y es donde la vegetación es más animada. Este lugar carece de agua permanente y sólo existen algunos ramblones de agua llovediza. Esa noche dormí en la Loma del Tigre.

El 30 seguí la marcha, a las diez de la mañana llegué al Rincón, primeras tolderías de los indios, de allí alió una gran turba de indios componiéndose de hombres, mujeres y chicos, con el objeto de conocer a Dios que iba a visitarlos. las mujeres y chicos, a instancias pedían limosna, y les ofrecí ropas por verlos tan desnudos, pero ellos exigían que la limosna fuese en aguardiente, lo que no me fue posible aceptar.

En el mismo día atravesé las segundas tolderías de Remecó, que en nuestro idioma significa el manantial cuyos indios habían marchado ya al Leubucó con su capitanejo Caninpan a esperarme. Esa noche dormí en Chicabio, que significa Chañaral de Agua.

El 31 a la madrugada me puse en marcha recibiendo un chasque del cacique General para que abreviase el camino. A las diez de la mañana llegué al Lebucó y no sin gran sorpresa divisé sobre sus médanos, una gran formación de indios de lanza en el número de setecientos hombres. Los indios de lanza estaban formados en dos alas al costado sud y norte, los Caciques y capitanejos cerraban el costado poniente y los cristianos el costado naciente. A la distancia de seis cuabras del cuadro formado, recibí un chasque del Cacique General, suplicándome hiciera alto para concluir de hablar con los indios. Estuve demorado diez minutos, luego de esto llegó el Coronel Ayala con veinticinco hombres y seis clarines batiendo marcha, quien me recibió y me introduzco al cuadro, presentándome al cacique General a quién di la mano como demás caciques y capitanejos. después de esta ceremonia, mandó el General hacer algunas descargas y que los indios de lanza jugasen en la furia del caballo, el manejo de su arma. Concluído este acto, me retiré con el General a su toldo, donde asistieron todos los indios a saludarme. allí se me sirvió el mate y comida por unas niñas cautivas perfectamente bien arregladas. después de esto me retiré al toldo que se me había preparado.

El 1º de Abril cuando nos encontrábamos llenos de satisfacción a las cinco de la tarde, llegó un chasque anunciando la aproximación del Coronel Mansilla. esto fue una confusión para el infrascripto que le costó una enfermedad por la agitación que sufrió por ver la prevención y malos instintos de los indios contra el Sr. Coronel Mansilla.

Fue necesario poner en acción toda la influencia del que suscribe, del Coronel Ayala, del mayor Ilarion y del capitán Camargo, como demás cristianos residentes e el Desierto, quienes gozaban de mucha aceptación ante los indios. Después de calmado este primer momento vino el indio Blanco a renovar con embustes la inquietud e los indios, pidiendo una lanza para ir a encontrar al Coronel Mansilla arrebatando una lanza, pero Ayala como los demás cristianos arriba nombrados, volvieron a calmar a los indios, quienes tomaron del cuello al Coronel Ayala creyéndolo adherido a la persona del Coronel Mansilla. Mientras todo esto ocurría el Cacique General no tomaba participación alguna por el estado de embriaguez en que se encontraba. Su hijo mayor Epumer Rosas, que es un joven apreciable por sus buenos sentimientos y cariño que profesa hacia los cristianos, mediante nuestra súplica tomó la voz para calmar a los

indios, y mandar custodiar la persona del Coronel Mansilla, para que no se le siguiera perjuicio alguno.

El Coronel Mansilla fue demorado dos días a campo raso tanto por calmar la prevención de los indios contra el Sr. Coronel, cuanto por dar lugar a que el cacique general restableciera completamente el uso de su razón.

A los dos días mandó el Cacique General algunos hombres a que condujeran al Sr. Coronel Mansilla al Lebucó. A su llegada formó el Coronel Ayala quince hombres desarmados, encontrándose entre ellos mi escribiente Senecio Flores con mi escopeta, y el negro Lobo con un fusil para hacer algunos tiros a la llegada del Sr. Coronel. Luego que se aproximó el Sr. Mansilla fui llamado por el Cacique General para que lo acompañe al recibimiento del Coronel Mansilla que debía tener lugar en el patio de su toldo. Estando allí a su lado, el Sr. D. Jorge Macías indicó la idea de dar algunos vivas, cuya idea fue aceptada por el Cacique General y la ejecución de ello fue encomendada al iniciador de la idea, quién a su tiempo vivó al Presidente de la República, el Sr. Domingo Faustino Sarmiento, al Cacique General Mariano Rosas y al Coronel Mansilla por su llegada. Estos fueron los primeros y últimos vivas que se oyeron en el Desierto. En ese mismo día hubieron momentos muy desagradables para el infrascripto por el estado de embriaguez en que se encontraban los hombres.

El día dos de Abril fue un día de calma y bonanza. Por la tarde fui llamado por el Cacique General para contarme que un chico de una cautiva, de cuatro o cinco años, lo habían sacado sus hijos a las boleadas y lo habían dejado perdido en el campo, que hacía cuatro días que esto había sucedido, y me suplicó encendiera una vela bendita para que aparezca el niño; yo le contesté que el niño debía estar muerto ya por la sed o por los tigres, según el punto en que se había perdido. Luego fue el Coronel Mansilla y le contó lo mismo al Cacique. El Sr. Coronel le prometió que al día siguiente se diría una misa con el fin de que apareciera el niño.

El 3 por la mañana se celebró la misa en el rancho del Sargento Arellano con asistencia de todos los cristianos allí residentes. Y como no se consiguió el objeto por que fue la misa, me excuso referir el juicio que el Cacique formó de la misa. Cuya misa la dijo el R.P. Fray Marcos Donabé (sic) y quién bautizó algunos niños solemnemente según las facultades pontificias que tenía.

Después el Coronel Mansilla se marchó a Lenge, que significa lugar cortado al sesgo, que es donde vive el Cacique Baigorrita.

El 14 de Abril, jueves santo marché con el Cacique General al parlamento, llegamos a las doce ese día al lugar de Ayunqüe, que significa lugar que se aguaita. Allí se celebró como de costumbre al parlamento general, A las dos de la tarde comenzó el Cacique general a parlamentar con los capitanejos del norte y duro hasta la oración. A esa misma hora se sintieron los clarines y cornetas de la indiada del Sud del Cacique Baigorrita y Yanquetruz. Luego de aproximarse adonde estaba el Cacique General se les dio la orden de bajarse y aproximarse. Entre ellos se encontraba el Coronel Mansilla quien a su vez siguió la comitiva de capitanejos, excusándome referir un incidente que hubo en ese momento.

El Cacique General siguió el parlamento con los caciques y capitanejos del sud, que duró hasta las doce de la noche.

El día siguiente siguió el parlamento hasta las dos de la tarde. Concluido este cato dirigió la palabra el Cacique General al Coronel Mansilla interrogándolo sobre la ocupación del Río 5º, por ser estos campos donación del Rey a los ascendientes del Cacique Ramón Cabral y del capitanejo Peñaloza según ellos decían.

En este primer cargo el Coronel Mansilla levantó mucho la voz y esto irritó altamente a los indios, quienes le hicieron bajar la voz, y solo se sentía en este momento un

murmurillo entre los indios que decían “coilá Mansilla” que quiere decir Mansilla embustero.

El Cacique General a la vez le hizo cargo al Coronel Mansilla sobre las repetidas traiciones de los cristianos a los indios, según sus tradiciones. El Cacique le contestó que así conforme los cristianos tenían libros para estudiar, ellos no tenían más que un libro abierto en que estudiar y este era las tradiciones de sus antepasados.

A la vez el Coronel Mansilla dijo al Cacique General que porque no le hacían cargos al Padre Burela quien había concurrido a la realización de los tratados. El Cacique General le contestó que no tenía ningún cargo que hacerle, pues él había sido el representante de los indios y que no era hombre de armas llevar, que esos cargos se los hacía a él como Jefe nacional y que estaba encargado del cumplimiento de los tratados. No me es posible referir todas las circunstancias que acontecieron por no ser tan extenso.

Después de estos cargos le preguntó el Cacique General, si eran treinta y cuatro los cautivos que por el tratado de paz él debía entregar al Gobierno Nacional, el Coronel contestó que sí, siendo así que el Cacique General debe entregar cincuenta cautivos. A más le dijo el Cacique que no podía entregarlos tan pronto, el Coronel contestó que estaba bien. Esta deferencia la juzgué muy prudente.

Después de esto le preguntó el cacique General que con que objeto se había puesto en los tratados la venta de un terreno que para el Gobierno Nacional le era inútil y para ellos de temor y sospechas. El Coronel Mansilla contestó que ese artículo no era sino un comercio. A esta contestación se sonrió el Cacique y dio por terminado el proceso que se le hacía al Coronel Mansilla.

Concluído este acto me retiré a Lebuco y a poca distancia me alcanzó el Cacique General y con él llegué a mi destino, a las cinco y media de la tarde, y el Sr. Coronel Mansilla llegó de noche sin novedad ninguna.

Desde ese día hasta el retiro del Coronel Mansilla no hubo novedad ninguna, quedando allí el capitán Rivadavia, hombre bueno, y que estaba bien mirado por el Cacique General y los indios.

Después del retiro del Coronel Mansilla me ocupé del rescate de los cautivos recorriendo personalmente las tolderías y buscando con empeño las cautivas de Buenos Aires, no pude encontrar sino seis, cinco de ellas casadas y una Señora Domínguez soltera, que el indio que le tenía no quería venderla porque decía que ella le había criado sus hijos y la querían como a madre. Por este motivo no pude conseguir ninguna.

Fui a las tolderías de Baigorrita, donde encontré muchas más, pero tuve la desgracia que poco sabían ya el castellano, y no querían salir; yo creo que el no desear salir eran las amenazas y temores que les infundían los indios.

Por lo general los indios son de muy malos instintos y abrigan mucho odio y rencor contra los Güincas, que así llaman a los cristianos. El único indio que quiere y protege a los cristianos es el cacique General, pero hay la desgracia que el principio de autoridad entre ellos es una farsa.

Las leyes o costumbres que los rigen son muy extravagantes; por condición son generalmente muy borrachos, muy ladrones y muy inconsecuentes a su palabra.

La justicia que se administra entre ellos con respecto al robo es esta: si un indio roba a otro indio un caballo o una tropilla y siendo probado el robo, el indio perjudicado le hace cullín al indio ladrón, esto es, llevarle todos los caballos que tenga para hacerse pago del robo, aún cuando sea cien por uno, y no hay lugar a reclamo. Si el indio ladrón es pobre, se le demanda al Cacique o capitanejo; éste ordena se le rape la cabeza y la ceja le trabaje tres días sin comer al indio perjudicado, esto se llama entre ellos obras Públicas, no obstante esta severidad, ni el Cacique se libra que en un momento de descuido le roben hasta la camisa.

El elogio más grande que hace un padre a su hijo, es decir que es muy gaucho, y el ser muy gaucho entre ellos es ser muy ladrón.

[...]

La ociosidad es lo que reina entre ellos, siendo muy pocos los que se ocupen de cultivar la tierra, y como es costumbre entre ellos no vender ninguna cosa de los frutos que cosechan y todo lo dan, siendo más los ociosos que los trabajadores, nada les dura la cosecha. El motivo de no vender nada de cuanto cosechan, es el temor de que les hagan daño los indios, porque tienen una creencia de que los indios son brujos, y a esto le tienen mucho miedo.

[...]

Es costumbre que cuando se llega a un toldo se habla de a caballo, luego sale el indio ordenando se bajen; después de bajados tiene que estar de pie firme, asta recibir la orden de pasar adelante. Luego de introducidos se les invita a tomar asiento en el suelo sobre un cuero de oveja y las visitas no salen sin tomar primero un asado o un puchero a la ligera, y tiene la vista que aceptar la carne que se le brinde Por lo general los indios gustan de la carne de animal cabalgar.

[...]

El desaseo entre los indios toca a los extremos y con especialidad las mujeres, de allí nace el que un individuo no puede estar un rato en un toldo, sin que tenga que sentir las aplicaciones del escozor por los bichos que lo mortifican. No obstante las indias tienen la costumbre de mojarse la cabeza todas las madrugadas.

[...]

En materia de religión tienen una idea general de Dios, y creen que los males y los bienes le viene de Dios, sólo no creen que el hombre muera porque así Dios lo permita, sino por daño que alguna persona le haya inferido. Por esto el temor tan grande que tienen a los brujos, a quienes les adjudican la causa de la muerte de los que fallecen, y todo aquel a quien culpan como brujo y causante de la muerte, lo lancean, como a todos los cómplices a quien él denuncie en su desesperación.

[...]

El Dios a quien ellos adoran es el Dios verdadero, a quien ellos reconocen el dominio que tiene sobre el sol que lo hace girar y gobierna todas las cosas. Ellos confiesan que es el Dios de los cristianos, por lo tanto cuando ellos sienten algún fuerte huracán de viento, alguna tempestad de agua o piedras, aplican a los cristianos que recen a su Dios para que calme la tempestad.

El Cacique Mariano conserva siempre una vela bendita para estos casos. El mismo Cacique (lleva) sobre las carnes el cordón de nuestro padre San Francisco y los escapularios del Carmen; porque una grave enfermedad que tuvo, un cristiano le dijo que se pusiera esas cosas y sanaría de sus males. El Cacique con entera fe aceptó el consejo que se le daba y mejoró de su enfermedad, no obstante que los indios creen que las cosas benditas tienen brujerías. Ellos no rehusan el bautismo, pero por nada quieren abandonar sus costumbres, porque son muy aferrados en las tradiciones de sus antepasados y en los hábitos que observan, por lo que, según mi opinión, no creo prudente la administración del bautismo porque por esto sería sujetarlos a leyes y penas que ni las conocerán y menos observarán, y esto sería ponerlos en peor condición que en el estado que hoy existen.

Hay muchos indios cristianos como el Cacique Mariano y su secretario Martín López que sabe leer y escribir y recibió una educación esmerada en Córdoba por el R.P. Fondá y demás jesuitas, a quienes el recuerda con mucha satisfacción y gratitud. Fue casado en Córdoba y después de enviudar se fue al Desierto, y allí vive casado practicando las mismas costumbres de los demás indios. Yo le hablé varias veces sobre la educación

que había recibido y haciéndole cargos sobre esto, me dijo que no perdía la esperanza de salir a las Provincias y poder practicar las costumbres religiosas que con tanto esmero le habían grabado en su corazón los padres Jesuitas. Pero esta promesa la creo difícil tenga lugar.

[...]

La sucesión del gobierno recae en el hijo primogénito; si éste fuere demente y de muy malas costumbres, recae en el segundo; si caso no hubiere hijo capaz de tomar las riendas del gobierno, en el hermano más inmediato del cacique, y si éste no hubiera, los indios nombran a un capitanejo de un valor y valer reconocidos, y que pertenezca a la familia.

[...]

Ellos tiene un odio mortal a los extranjeros y militares.

Amonestando un día al Cacique Gral. para que aceptase la casa y muebles que el Gobierno Nacional le ofrecía me contestó que el conocí el bien que el Presidente le deseaba por las comodidades que le ofrecía, pero que él no aceptaba porque sus padres habían vivido en toldos como él y que ese sería un motivo de crítica para los indios. Me dijo también que la capilla no la aceptaba porque los indios entrarían en desconfianzas que los iban a obligar a la práctica de la religión de los cristianos y que el sacerdote que allí morase estaba muy expuesto a ser muerto por los indios; que la escuela que se les ofrecía no tendría lugar porque los indios son enemigos de que sus hijos se eduquen en la ley de los cristianos porque esa ley les prohíbe vivir tal cual ellos quieren y por estar en oposición a las costumbres de sus antepasados.

Los indios no pueden olvidar sus tradiciones porque en los parlamentos que se celebran entre ellos, después del saludo de familia y preguntar por la salud de todos ellos comenzando por el más antiguo refiere cada uno de ellos a su turno, la historia de todos sus antepasados, y después de esto se trata del asunto a que han sido llamados.

Durante el parlamento que por lo general dura veinticuatro horas, ningún Capitanejo puede moverse sin haber terminado el parlamento. Estos parlamentos se celebran a caballo, ocupando los capitanejos un frente y el cacique general otro frente.

Durante el tiempo que yo he estado en el desierto, estos parlamentos se han celebrado a pie, por consideraciones a mi persona, por estar enfermo, según el cacique me lo dijo, y yo lo vi en el último parlamento que se celebró la víspera de mi retiro, cuyo parlamento hubo lugar donde los indios celebran con un gran baile el día de año nuevo en el Lebuco. este parlamento tuvo por objeto el que todos los capitanejos se despidieran de mí y recomendarles altamente el cumplimiento de los tratados, haciéndolo comparecer al indio más dañino que lo es el Capitanejo Peñaloza, y que esos días anteriores había salido a malón a un lugar del Tala. Con este motivo, el Cacique General, el Cacique Epumer y Ramón lo reprendieron altamente, ordenándole la entrega del robo y amenazándolo pasarlo por las lanzas si otra vez invadía. Después de esta reprensión estando yo al lado del General a caballo, me suplicó el Cacique le hiciera el favor de aconsejarlo al Capitanejo Peñaloza, a ver si así se sujetaba de robar.

Cumpliendo con la indicación del cacique, le hablé a Peñaloza, por medio de mi lenguaraz, haciéndole ver la necesidad que había de cumplir con los tratados por el bien que les reportaba con la paz. La necesidad que había de respetar y obedecer ese principio de autoridad que ellos reconocían. Después de hablarle largamente a este respecto, me contestó el indio agradeciéndome mis consejos y que cumpliría con ellos. Concluido este acto, el cacique General ordenó a todos los Capitanejos me diesen la mano y despidiesen de mí, recibiendo de parte de ellos las más vivas demostraciones de cariño y gratitud por la paz que había hecho y me decían que por ese favor iban a vivir tranquilos y criar sus hijos en paz.

Al día siguiente de esto, me puse en marcha acompañado por el Cacique General y de dos de sus hijos, de su sobrino el indio Camuyán y su Secretario Martín López, del mayor Ilarión Nicolai, del Capitán Camargo, del Ayudante Videla y demás cristianos. Este acompañamiento marchó conmigo hasta el lugar llamado Nillón, que quiere decir rincón, catorce leguas de Lebucó, y últimas tolderías de los indios. Allí durmió el Cacique General y en la madrugada estuvo formada toda la indiada de ese lugar, a quienes el Cacique les recomendó altamente mi persona y haciéndoles presentes los servicios que yo les había prestado.

Concluído este acto el Cacique General regresó a Lebucó siguiendo yo mi marcha con los demás, acompañado hasta el Campamento, a donde dejé la comitiva y seguí mi viaje con las diez y ocho cautivas que conducía.

Tengo la satisfacción que los indios me dispensan la más íntima confianza y prestan una entera fe a mis palabras.

He hecho con este motivo cuanto ha estado a mis alcances para cimentar la paz que, a la fecha, hace un año a que he trabajado con ellos en ese sentido y que estoy satisfecho de todo cuanto han hecho para complacerme en ese sentido.

En materia de religión mucho les he hablado, pero conozco que es imposible arribar a un éxito feliz sin colonizar los indios y someterlos a la autoridad civil, cuya protección se necesita para hacerlos practicar las ideas de religión que se les grabe en los corazones.

Al dejar así terminado este ligero e imperfecto bosquejo de los acontecimientos ocurridos en mi expedición al desierto, y las costumbres de los indígenas, me es grato reiterar a Sr. Ministro mi consideración de respeto y cariño.