

NOSOTROS LOS INDIOS: CULTURA AUTÓNOMA E IDENTIDAD EN LA PAMPA A MEDIADOS DEL SIGLO XIX

Susana Aguirre ; Magdalena Salgado

Resumen

Las sociedades indígenas de la pampa a mediados del siglo XIX, no constituyeron un mundo homogéneo. No obstante, es posible reconocer en esas comunidades, estrategias puestas en juego tendientes a definir un “nosotros” frente a los “otros”, los blancos cristianos. Esta situación se advierte más claramente en el momento del avance de la sociedad estatal sobre el “desierto”. Como construcción social, la identidad se reforzó mediante mecanismos de resistencia, innovación y apropiación cuyo objetivo consistió en mantener el control de recursos culturales propios y de aquellos ajenos, de los que se habían apropiado, para hacer posible la existencia de una cultura autónoma. La tierra, la lengua y el plano de lo simbólico resultaron claves en este proceso dinámico.

Palabras claves: Cultura autónoma, tierra, lengua, identidad

Abstract

The aborigines of the pampa in the middle of the 19th century did not constitute a homogeneous world. Nevertheless many times in its different communities is possible to recognize, strategies define a “we” set against the “other”, the white Christians.

This situation was clearly seen by the national government and its institution advanced on the desert. As social construction, the identity was reinforced by means of mechanisms of resistance, innovation and appropriation whose aim was to control their own cultural resources and of those of the white that, they had already appropriated to make possible the existents o fan autonomous culture. The land, the language an their symbolism are important in this dynamic process.

Key words: cultural resources, land, language, identity.

Como en toda cultura, en el seno de las comunidades indígenas de la pampa a mediados del siglo XIX es posible reconocer ficciones organizadoras que permitieron a sus miembros redefinir su identidad. Como construcción social colectiva y unificadora, la identidad se tradujo en la gestación de un ‘nosotros los indios’ que se moldeó en base a lo que era desigual, diferente, es decir los ‘otros’, los blancos cristianos.

Partiendo de esta problemática, en el presente trabajo se analiza en primer término qué recursos culturales sobre los que aquellas comunidades tuvieron cierto control, permiten el reconocimiento de la existencia de una cultura autónoma entre los indios de la pampa. En este caso, cuando nos referimos a dicho control aludimos no sólo a que los indios tomaban decisiones sobre su uso sino que lo hacían mediante formas de organización legitimadas a partir del consenso colectivo. En segundo término, se identifican los procesos culturales puestos en juego por aquellas comunidades como los

de resistencia, innovación y apropiación tendientes a conservar o ampliar los ámbitos de su cultura propia.

El recorte temporal propuesto se fundamenta en que a mediados del siglo XIX se alcanzó en la pampa un nivel de organización política inédita hasta entonces: la confederación indígena liderada por Calfucurá. No obstante, el análisis se prolonga hasta el momento en que el ejército nacional puso punto final a la existencia independiente de los grupos indígenas, ya que en dicha instancia desfavorable fueron múltiples las estrategias puestas en práctica para mantener y ampliar su cultura autónoma.

La imposibilidad de recurrir a fuentes directas del contexto sociocultural indígena, se sorteó con el trabajo de aquellas provenientes todas de la visión de los 'otros'. Podemos clasificarlas en tres categorías: en principio la mirada particular de los relatos extranjeros (Ébélot, Armaignac), en segundo lugar, los testimonios de figuras comprometidas con el proyecto político liberal que entrañaba la definición perentoria de la cuestión indígena (Mansilla, Zeballos), categoría en la que incluimos la documentación consultada en el Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires. Por último, el relato del ex cautivo Santiago Avendaño, que más allá de sus intenciones políticas, operó como nexo entre los dos mundos.

Control de recursos culturales y cultura autónoma

Si orientamos nuestra mirada hacia el interior del mundo indígena a mediados del siglo XIX en la pampa, podremos observar que no era un mundo homogéneo, sino que estaba conformado por un conglomerado de comunidades atravesadas por disensiones, en parte derivadas de la propia dinámica interna, y en otra medida incentivadas desde el exterior por los blancos.

Al oeste de Salinas Grandes se asentaba el cacicato de los Curá , fundado por Calfucurá, cuyo radio de influencia llegaba hasta Carhué en Buenos Aires; en Leubucó, el de los ranqueles; y en Caleufú, en la zona cordillerana, los manzaneros de Shayhueque. Hacia la pampa oriental, y cercanos a la frontera, se hallaban radicados como indios amigos hasta su levantamiento posterior, la tribu de Catriel y la de Coliqueo, así como otras de menor importancia. Sobre algunas características inherentes al universo indígena aludiremos puntualmente más adelante, aquí sólo queremos remarcar la ausencia de un patrón de asentamiento nómada en la pampa, y segundo el desarrollo entre estas comunidades de actividades de subsistencia diversificadas pero integradas y adaptadas a la ecología de la región (para ampliar Mandrini, 1992; Mandrini Y Ortelli,

1993).

Para la época abordada en este trabajo concluyó en la pampa el proceso de araucanización que se tradujo en mezclas, sustituciones étnicas y culturales así como en un reforzamiento de la resistencia, especialmente con el arribo de Calfucurá.

En el campo cultural a partir de quienes controlan los recursos culturales y deciden sobre su uso en forma legitimada se definen dos ámbitos, el de la cultura propia y el de la cultura apropiada (Bonfil, 1987:106-107). Se entiende por recursos culturales “todos los elementos de una cultura que es necesario poner en juego para definir un propósito social y alcanzarlo”. Estos pueden ser de distinta índole es decir simbólicos, materiales, de conocimientos. Por lo tanto, en el campo cultural hay dos elementos que deben tenerse en cuenta al momento de analizar su constitución : los recursos culturales y las series de decisiones que se toman respecto de estos dispositivos.

En el marco de la cultura propia a su vez se reconoce una cultura autónoma cuando los recursos naturales son propios y una cultura apropiada cuando aquellos son ajenos al pueblo pero este los controla y decide sobre su uso. Para Bonfil existe un minuto de cultura autónoma cuando el pueblo controla la lengua y la memoria colectiva. En el caso de las comunidades indígenas de la pampa en el período abordado se cumplía este requisito, a los que se agregaban otros recursos que también estaban en sus manos. Nos referimos a los rituales y ceremonias que se vinculan con lo simbólico, con el mundo sobrenatural, parlamentos y juntas en donde en forma consensuada se dirimían problemas inherentes a las propias comunidades o se decidían los malones conjuntamente sobre la frontera. El ejercicio de la justicia, el de la autoridad, las boleadas, todos ellos en suma contribuían a la ampliación de la cultura autónoma, redefiniendo la identidad frente a la presión de los ‘otros’, los blancos cristianos. Aquí solamente tomaremos tres tipos de recursos culturales cuyo uso y control decidían los pueblos indígenas. Analizaremos en primer término la lengua, la memoria común y el mundo de las creencias.

Como fenómeno social, la lengua se expresa entre quienes la comparten mediante el uso de la palabra, sin embargo ella está presente en su totalidad en la comunidad lingüística, puesto que los individuos sólo ejercen el dominio de una parte. La lengua representa una determinada visión de mundo, que el individuo incorpora a la largo de su vida. Resume la historia y la cultura del pueblo, ya que en toda sociedad que no posee una escritura la palabra traduce la memoria social, costumbres, valores, normas y leyes que se transmiten entre los miembros de la comunidad (Todorov, 1987: 88).

A partir del análisis de las fuentes consultadas se advierte que los indios de la pampa

tenían presente la importancia de la lengua en función de su identidad y constituía un recurso clave en la definición de un nosotros. Al respecto, se observa que muchos hablaban el español pero no lo utilizaban en las reuniones o ceremonias compartidas con los blancos, menos aún si revestían carácter oficial, es decir durante las tratativas diplomáticas.

Durante su visita a los toldos de Catriel en Azul, Armaignac documenta que el cacique lo recibió en su rancho y conversó con él valiéndose de su intérprete - ex cautivo de los indios durante siete años y conocedor de la lengua-, Santiago Avendaño. No obstante, al apartarse del grupo, el cacique lo interrogó en perfecto español sobre su país, Francia, la guerra franco-prusiana, combatientes y armamentos. El viajero afirma “delante de todos, el cacique fingía ignorar el español y, aunque hablara sin tropiezos esa lengua, se hacía traducir mis respuestas al idioma pampa cuando Avendaño o alguna otra persona estaban presentes” (Armaignac, 1976: 123). Nuevamente Catriel reunido con el Ministro Alsina para tratar la formación de un pueblo con su tribu se comunicó por medio de su intérprete. Sus indios hablaban español y lo usaban cotidianamente pero “jamás se sirven de él en las relaciones oficiales: toman a pecho la afirmación de su nacionalidad mediante el uso de la lengua” (Ébélot, 1968: 47). Apresado Marcelino Catriel, en las proximidades de Chasicó por el ejército, tampoco se comunicó en español, “entiende el castellano pero evita hablarlo” (Ébélot, 1968: 199).

Pasemos ahora al análisis de la memoria común, un recurso cultural que fortalece el sentido de pertenencia, ya que está asociada a la identidad. Aquella puede ser definida como una visión del pasado construida como conocimiento cultural compartido por generaciones sucesivas (Candau, 2001: 24).

La experiencia directa de quienes fueron testigos de los acontecimientos o su transmisión entre quienes no los vivieron permite la recreación del pasado, que no es una mera repetición sino un verdadero acto de creación (Candau, 2001: 67). Reconocemos aquí la acción de ordenar y fijar los recuerdos en un relato, siendo aquellos el producto de la interacción del olvido y la memoria (Augé, 1998: 47).

Los métodos del recuerdo no son iguales entre los pueblos letrados e iletrados. En este último caso los vehículos son los relatos orales, cuentos, cantos, objetos y lugares que permiten la activación de la memoria. Ahora bien, ¿qué indicios encontramos entre las comunidades indígenas de la pampa sobre la existencia de una memoria común? Para Armaignac los indios de Catriel carecían de historia y sólo tenían algunas tradiciones, situación que no consideraba excepcional al no tener escritura, ni monumentos (Armaignac, 1976: 137). Sin embargo, el ex cautivo Avendaño afirma que

entre los indios había quienes se ocupaban de transmitir a otros los sucesos del pasado. Se refiere a los ancianos “archivos vivos, que tienen la responsabilidad ante Dios y los hombres de transmitir a su posteridad cuanto han oído de sus abuelos y de sus progenitores, tanto lo referente a sus glorias, como a sus desgracias” (Hux, 1999: 75).

No obstante la existencia de relatos orales sobre la historia pasada, ¿podemos reconocer una memoria común? Al respecto se ha demostrado que existe mayor probabilidad de encontrarla cuanto más pequeño es el grupo estudiado (Candau, 2001: 40). Los relatos a cargo de los ancianos frutos de la memoria y del olvido, de la creación y de la recreación (Augé, 1998: 47) constituyen ficciones unificadoras que reforzaban la identidad de los indígenas al internalizar sus tradiciones culturales. Por otra parte, también los rituales y ceremonias asumían ese rol. Al estudiar los ritos africanos Augé señala su ordenamiento en función del tiempo, esto es, la memoria del pasado, la atención al presente y la espera del futuro (1998: 66-68). Así identifica tres formas o figuras del olvido en estos ritos. La figura del retorno para recuperar el pasado. El poseído que encarna una divinidad olvidando lo acontecido durante el ritual. La figura del suspenso, cuyo objetivo es recuperar el presente. Ejemplo de ello son los ritos basados en la inversión social o sexual. Por último, alude a la figura del re-comienzo cuya finalidad es recuperar el futuro, olvidando el pasado. En la práctica se refiere a los ritos de iniciación.

Entre los indígenas pampeanos algunas ceremonias podrían equipararse con la primera y la última figura propuesta. En la ceremonia realizada en los toldos de Catriel, durante los tres días que duraba el ritual dos caballos custodiados por dos jóvenes – todos mirando siempre hacia el oriente- adquirirían carácter sagrado. Los caballos representaban el sol y la luna, y los jóvenes no hablaban ni podían mantener contacto con nadie, sólo comían lo que el resto les tiraba sin mirarlos. Pasada la ceremonia “los caballos sagrados volvieron a ser simples cuadrúpedos y sus jóvenes custodios pudieron soltar la lengua libremente” (Armaignac, 1976: 130).

No hemos encontrado la figura del suspenso basado en la inversión en las fuentes analizadas, pero sí el recomienzo a través de los ritos de iniciación. La entrada de las mujeres en la pubertad se acompañaba de una ceremonia con presencia de parientes. A partir de allí recibía una habitación con entrada independiente (Armaignac, 1976: 138). En estas ceremonias lo que se olvida, en el instante que surge una nueva conciencia del tiempo, es aquel ser que el iniciado ya no es (Augé, 1998: 68). Podemos afirmar que los relatos, ceremonias, rituales, funcionaban como activadores de la memoria, fortaleciendo la identidad. El ‘nosotros’ se refiere a los otros y se consolida por medio de las ficciones

unificadoras.

Los indígenas de la pampa tenían una cosmovisión mítica, es decir, explicaban los distintos fenómenos de la vida desde las redes del mito. El ámbito de lo simbólico se configura a partir de la necesidad de buscar explicaciones a todo aquello que escapa al control de los hombres, lo inexplicable como la muerte. Creían en una encarnación del mal –Gualicho-, causante de todos los problemas que los aquejaban “los malones desgraciados, las invasiones de cristianos, las enfermedades y la muerte, todas las pestes y calamidades” así como las afecciones en el cuerpo (Mansilla, 1949: 18).

El bien estaba representado por Cuchauentro o Dios (este nombre bien puede ser un caso de sincretismo o caracterización bajo pautas que asimilaban las divinidades pampeanas al dios cristiano). Los indios de Catriel rendían también culto al sol y la luna (Armaignac, 1976: 137). En honor de Gualicho y para aplacar su ira se hacían sacrificios de animales por lo menos una vez al año, eso es, cada doce lunas que es como los indios contaban el tiempo (Mansilla, 1949: 184).

Rendían culto a los muertos ya que consideraban que la persona fallecida emprendía un largo viaje. De tal forma, en los enterramientos se efectuaban ofrendas de comida, animales y hasta se sacrificaban familiares del difunto para su acompañamiento (Armaignac, 1976: 121; Hux, 1999: 92, 98). Ejemplo paradigmático y a la manera de testimonio de la interacción de dos mundos simbólicos –el de los blancos y el de los indígenas- junto al árbol donde los indios veneraban al Gualicho “unos pocos ladrillos cubiertos de musgo” evidenciaban la presencia de los misioneros en otros tiempos (Ébélot, 1968: 106). ¿Cómo imaginar un reemplazo inmediato en un ámbito tan particular y tan profundo de la psicología humana?

La ceremonia del nguillatun -así como otras- nucleaba a todos los miembros de la comunidad (Armaignac, 1976:125). Desde los lugares más alejados asistían a la convocatoria cuyo motivo era evocar conjuntamente a la divinidad para solucionar distintos problemas, sequías, epidemias, carencias de pastos...

Tanto las ceremonias como los rituales mágicos formaban un todo donde raramente se contradecían. Las brujas eran las intermediarias entre el mundo real y el simbólico. Interpretaban el horóscopo previendo el porvenir, discernían las intenciones de las personas extrañas, mediaban ante el Gualicho. En ese mundo sobredimensionado ellas tenían en cuenta “el curso del sol, la carrera de las nubes, el color del cielo, el vuelo de las aves, el jugo de las hierbas amargas que masticaban, los sahumeros de bosta que hacían” (Mansilla, 1949: 115).

A su arribo a los toldos de Mariano Rosas en Leuvucó, Mansilla fue sistemáticamente

interceptado en su avance por interlocutores con el fin de ganar tiempo y recabar información para las brujas que debían adivinar sus intenciones (Mansilla, 1949:116-117). Los ancianos merodeaban en su entorno, pues eran los más desconfiados. El informe inicial no fue favorable al visitante, situación que planteó una fractura en la comunidad. Por un lado estaban los viejos que creían en los augurios de las brujas, aquellos que nunca habían estado entre cristianos “los que eran enemigos de todo hombre extraño, de sangre y color que no fuera india” (Idem: 115) y por otro el cacique, que opinaba lo contrario. La contienda fue ganada finalmente por Mariano Rosas.

El campo simbólico, recurso cultural en manos indias que involucra creencias y prácticas confería coherencia y unidad a ese mundo. Proporcionaba explicaciones, anticipaba el futuro, recuperaba el pasado y daba sentido al presente. Acorralado Namuncurá ante el avance del ejército hacia el sur consultó a su adivina para anticipar lo que sucedería “se degolló un potro y se consultó el corazón y las entrañas para averiguar si las tropas” lo alcanzarían (Ébélot, 1968: 210).

Estrategias de ampliación de la cultura autónoma

Las autoridades coloniales primero, y los diversos gobiernos independientes después, intentaron establecer sin excepción una relación de dominación sobre el mundo indígena que ubicó en el centro de la disputa la lucha por el control hegemónico en el campo cultural. Esta lucha se distingue por su carácter a primera vista negativo para los pueblos indígenas, en favor de una dominación tendiente a asegurar la aceptación del orden blanco. El avance sobre las comunidades supuso, por parte de los conquistadores, un triple movimiento de *expropiación* –esto es, la pérdida del control sobre los recursos culturales propios por parte de los indígenas-, *eliminación* –la prohibición de ejercer con autonomía ciertos ámbitos de su cultura- e *imposición* –la introducción de elementos culturales ajenos, no controlados por las comunidades-, cuyo objetivo último era asegurar una posición de preeminencia sobre los grupos autóctonos. Este movimiento tuvo su contraparte en una reacción de las comunidades pampeanas, quienes expresaron su intransigencia al nuevo orden a través de distintas iniciativas, emprendiendo una resignificación de su propia cultura, que, como fenómeno colectivo se tradujera en un “nosotros”, contrarrestando el movimiento ofensivo de los blancos . Por otro lado, se pretendía ampliar los ámbitos de su cultura autónoma, tomando y retomando el control de una serie de elementos culturales ajenos y propios. Dicho proceso involucró a los distintos grupos de indios asentados en la región estudiada, situación que se rescata de

las fuentes consultadas.

Guillermo Bonfil (1987) enumera tres tipos de estrategias puestas en juego por los pueblos indios al momento de la conquista española en América: *resistencia*, *innovación* y *apropiación*. Creemos que estas categorías resultan útiles para tipificar el amplio espectro de acciones emprendidas por las comunidades en las que hacemos foco con los fines ya expresados.

La *resistencia* supone la conservación del control de los elementos culturales propios de las comunidades, siempre amenazados por el avance de 'los otros'. Si bien la resistencia puede adoptar múltiples formas y modalidades, podemos en principio marcar una primera diferencia entre resistencia *pasiva* y resistencia *activa* –esta última incluso puede derivar en formas cercanas a la acción violenta.

La *innovación* consiste básicamente en la elaboración autónoma de nuevos recursos, en los que en ocasiones la reinterpretación o resemantización de acciones culturales ajenas produce una forma nueva y *propia* de manejarlos así como de entenderlos.

La *apropiación*, que en algunos casos puede verse como paso previo a la innovación, se presenta como la instancia en la que la comunidad ejerce *control* sobre elementos culturales ajenos, ya sean éstos introducidos por 'los otros' –en este caso los blancos– con la intención expresa de imponerlos a las comunidades, o bien como elementos que, aunque en un principio no les estaban claramente destinados, fueron hechos propios por los indígenas.

La cuestión clave en el proceso de ampliación de la cultura autónoma tal como lo planteamos hasta aquí, reside en el tándem *decisiones- recursos*, cuyas circunstancias definen en gran parte el problema de *quién ejerce el control cultural*. En ocasiones es difícil determinar con exactitud en qué medida los procesos de resistencia, innovación y apropiación contribuyeron, cada uno por su lado, a la reconstrucción de la cultura autónoma bajo circunstancias especiales –el avance blanco final sobre el “*desierto*”. No obstante, son innumerables los ejemplos que podemos mencionar respecto de las iniciativas culturales involucradas en la reacción de los pueblos indígenas. Aquí intentaremos no sólo presentar los que nos parecen más significativos, sino también aquellos que demuestran la complejidad de dicho proceso a nivel material y simbólico. En algunos casos es problemático demarcarlos con claridad, pero no será esta nuestra preocupación principal, sino que intentaremos más bien presentar un conjunto amplio de dispositivos culturales pertenecientes a una cultura autónoma en permanente transformación.

En el caso de la *resistencia*, podemos considerar múltiples manifestaciones. Entre

éstos es quizás la *tierra* el más significativo, por cuestiones materiales y simbólicas, y por la diversidad de iniciativas que suscita la intención manifiesta de conservar su control. Si bien es inevitable referirse a la habitual relación dialéctica que se establece entre hombre y espacio (Mandrini Y Ortelli, 1993: 17-18), debemos reconocer en las comunidades indígenas un especial vínculo con la tierra en la que habitan, vínculo que se evidencia en un sentimiento que une tanto a las comunidades como a los individuos. Ser indio es, entre muchas otras cosas, establecer con el espacio una relación en la que la supervivencia material como comunidad y la posibilidad de afirmar una identidad y un futuro común, residen en el control y administración indígena del territorio.

En primer lugar, cabe señalar la importancia del espacio pampeano en tanto proveedor de un sustento material que permite la subsistencia de las comunidades: ganados –que sirven tanto para el comercio trasandino en gran escala como para el consumo doméstico-, animales de caza –palomas, perdices-, y otros productos que pueden incluirse en una economía de amplio espectro como lo es la indígena: sal, algarrobo, maíz, zapallo, miel de avispas (Armaignac, 1976: 136; Mansilla, 1986: 76, 95, 232-233, 288, 312, 323, 357; Mandrini y Ortelli, 1993: Capítulos III y V, por citar algunos ejemplos).

El “desierto” se presenta como un ámbito de protección de la propia cultura, de “abrigo” frente al cristiano y sus “tropas civilizadoras” -tal como lo indican los franceses Alfred Ébélot (1968: 27) y Henri Armaignac (1976: 172). Asimismo, lo que distingue a la relación indígena-espacio es un “instinto del desierto” al que se refieren, de distintas maneras, varias de las fuentes consultadas (Ébélot, 1968: 27, 67 y 105; Armaignac, 1976: 172; Mansilla, 1986: 359). Este “instinto” consiste básicamente en un profundo conocimiento del territorio en el que viven y transitan los habitantes de la pampa –tanto gauchos como indios-, que asombra a quienes han visitado esta región. “Los *gauchos* y los indios, por una facultad especial, saben orientarse en esta suerte con gran seguridad” afirma, no sin asombro Ébélot en sus crónicas (1968: 105), y agrega más adelante “el indio y el *gaucho* tienen una brújula en la cabeza. Es un instinto especial, completamente análogo al que, a través del aire, marca su ruta a la paloma mensajera; es un privilegio reservado a la vida salvaje” (Idem: 155-156). Las rastrilladas son buen signo de este conocimiento del terreno, y resultan útiles al punto que no sólo son utilizados por los indígenas, sino también por las fuerzas del orden en sus expediciones al “desierto” y los comerciantes cristianos cuando incursionaron en las tolderías (Ébélot, 1968: 49; Mansilla, 1968 : 17, 18- 19, 108; Zeballos, 2002: 282).

A pesar de que la pampa toda tiene una especial significación para la comunidad, hay algunos puntos geográficos que, debido a su importancia estratégica en lo económico y/o

político, o a su significación espiritual resultan claves a la hora de definir la propia identidad. Entre estos últimos se encuentra Carhué, considerado lugar sagrado y clave del desierto por sus aguadas y pastizales, como nos lo demuestra el relato de Alfred Ébélot: “en el momento de su muerte, el viejo cacique Calfucurá, Néstor de la *pampa*, había hecho jurar a su hijo Namuncurá que nunca dejaría establecerse a los cristianos en Carhué mientras quedara un hombre válido en la tribu” (1968: 78). La laguna de Guaminí no revestía la importancia espiritual del Carhué, pero era también un lugar especialmente considerado por los indios por sus recursos. Otro tanto sucedía con una zona estratégica en lo que se refiere al tráfico interandino, Choele-Choel, o Leuvucó, la “estación central” de las rastrilladas (Mansilla, 1986: 131). La importancia de Salinas Grandes como centro político es otro caso. La significación dada a la conquista de estos puntos por los ejércitos de la “conquista del desierto” respaldan nuestra afirmación (Ébélot, 1968:77-78, 93-94, 104 y 129; Zeballos, 2002: 9, 63, 68, 139-140).

Las comunicaciones entre los indígenas se encuentran especialmente relacionadas con el espacio. La utilización del fuego en distintas formas testimonia no sólo el control de un recurso natural, sino también su manejo en tanto medio de comunicación –el llamado “telégrafo indígena” (Ébélot, 1968: 207)-, para orientarse (Idem, 67 y 216; Mansilla, 1986: 194), para modificar el entorno –por ejemplo, para borrar sus huellas al retirarse de un área (Idem, 67y 103)-, o para evitar que los blancos utilicen la tierra (Idem, 216).

La especial relación que la comunidad sostiene con el medioambiente se manifiesta en el plano específicamente espiritual al ser la inmensidad de la pampa el único templo que conocen (Armaignac, 1976: 137), en el que se celebran tanto grandes fiestas religiosas – como la que relata Armaignac, en la que toda la tribu de Catriel se reúne para rogar por agua a las divinidades celestiales (Idem: 125-130)- como funerales (Idem, 1976: 121, Hux, 1999: Capítulo IV)- en los que la naturaleza juega un rol protagónico. Los distintos elementos funcionan en tanto parte significativa de los rituales de las comunidades, en los de mayor importancia –como los funerales del cacique Painé- como los menores, tal es el caso de las llamadas “supersticiones” por los cristianos –el “árbol cargado de amuletos y exvotos”, al pie del cual los indios invocaban al *gualichu*, es un buen ejemplo (Ébélot, 1968: 106).

El malestar que suscita el avance blanco sobre el desierto se manifiesta tanto en la reacción frente a la instalación del telégrafo en la frontera –parte del plan Alsina- y en la exploración “científica” y la mensura de tierras por agrimensores. En el caso del telégrafo, Ébélot relata con detalle: “al principio los indios, sin pérdida de tiempo, derribaban los postes y cortaban el hilo; pero como la interrupción misma de la corriente señalaba

inmediatamente [...] el punto preciso de su paso, no tardaron en concebir un gran respeto por ese mecanismo misterioso, que era brujo e iba a presentar la queja cuando se lo dañaba” (1968: 109). En el caso de los científicos e ingenieros, tanto Ébelot como Zeballos relatan la impresión y reacciones que causaba entre los indígenas su aparición en escena. La mensura de tierras significaba la próxima ocupación blanca del área, por lo que los agrimensores despertaban bastante animosidad entre las comunidades. Ébelot nos relata, “los indios sienten un tradicional y sagrado horror por todo lo que significa mensura de tierras. Para ellos el agrimensor es objeto de un odio supersticioso que involucra a sus ayudantes, sus instrumentos y sus diabólicas operaciones. [...] Los indios siempre los han visto preceder al colono y anunciar su llegada. Todo campo en donde el agrimensor aparece es campo perdido para los indios, después podrán ir a él a robar animales y huir pero ya no libres y dueños de cabalgar persiguiendo al guanaco y al avestruz. Era duro quedarse a habitar tierras en las cuales esos seres de mal augurio habían echado previamente su maleficio” (Idem: 42). Mansilla también hace referencia al miedo que despiertan las mediciones de tierras (1986: 252). A tal punto llegaba la hostilidad que en algunos casos los profesionales fueron heridos o aprisionados (Idem: 55). Sobre las reacciones que provocaban los científicos no conocemos demasiados detalles, pero su presencia era evidentemente percibida como parte importante de la “guerra ofensiva” blanca, en especial por la importancia que desempeñaba el conocimiento del terreno como paso previo al avance de las “fuerzas del orden” (Zeballos, 2002: 295 y ss.).

Si bien la tierra se destaca entre los elementos culturales en los que se manifestó la resistencia, existen otros ámbitos en los que el desarrollo de estrategias tendientes a la conservación del control sobre los recursos culturales propios revistió importancia. En el caso del terreno espiritual, las adivinas y sus predicciones o rituales constituyen un ejemplo de vitalidad de las propias creencias y el valor especial que estas adquirieron en la lucha contra el ‘otro’ (Mansilla, 1986: 128-130, 182, 224-226). Un ejemplo muy claro de esto lo constituye el ya citado episodio protagonizado por Namuncurá durante su fuga.

Cierto sentimiento de orgullo de la propia identidad indígena se evidencia en la clase de resistencia que ofrecieron algunas figuras, lo que llamó la atención de los cronistas blancos. El caso del capitanejo Railef es paradigmático, ya que a través del relato de su muerte y el testimonio de su esposa cristiana podemos diferenciar las actitudes que tomaban los habitantes de la pampa -indígenas y gauchos- frente al avance del ejército. Los indígenas se distinguían por su serenidad y compostura, su placidez desafiante ante la muerte. Como sostuvo Carmen Railef: “hemos sufrido mucho [...]. Me daba cuenta

de que todo esto terminaría como ha terminado. Mi marido también. Yo hubiera querido convencerlo de que desertáramos y nos presentáramos a los jefes de la frontera. Pero él era bravo, lo ha sido hasta el final” (Ébélot, 1968: 180). Ese “resistir hasta el final” fue parte de la pelea que dieron las comunidades indígenas, y otra de sus manifestaciones fue la importancia que se otorgaba a la sepultura de los muertos en combate, que eran retirados del campo de batalla para que sus restos no cayeran en manos de los cristianos (Ébélot, 1968: 58 y 61).

La medicina indígena conservó muchos de sus rasgos tradicionales, y en algunos casos incluso sorprendía a los blancos por su originalidad y por la destreza de los curanderos (algunos ejemplos, en Ébélot, 1968: 133 y 134).

La estructura sociopolítica indígena se vio renovada durante el siglo XIX debido a diversos factores. Uno de los más relevantes fue la constitución de una confederación bajo el liderazgo de Calfucurá, quien durante décadas controló tanto la política exterior indígena –esto es, las relaciones con los cristianos- como el sistema de alianzas y los enfrentamientos al interior de las comunidades. Esta estructura sociopolítica supuso una nueva clase de liderazgo, cuyos fundamentos se hallaban ligados a la creación de un mito alrededor de la figura de Calfucurá, que él mismo se ocupó de alimentar. La idea de “iluminado” o “elegido” era una novedad (Hux, 1999: Capítulo I), como también lo era la creación de la idea de tribu como ente moral diferenciado del ‘otro’ esclavizador –el blanco (Ébélot, 1968: 177). La naturaleza de la autoridad del cacique –basada en “una superioridad real” (Idem: 176)- resultaría en un gobierno que es una mezcla de aristocracia y democracia, en el que el cacique tiene autoridad en lo que atañe al derecho común (Armaignac, 1976: 137). Con sus particularidades, el sistema de justicia indígena responde a una concepción propia del derecho: “su jurisprudencia es muy simple: la tierra y los bienes de los cristianos pertenecen a todo el mundo, y es un gran acto de patriotismo el despojarlos de ellos; pero los bienes de los indios son siempre propiedad del que los posee, y el robo es castigado como un gran crimen” (Idem: 137-138). La cuestión de la propiedad de la tierra marca un gran contraste entre las concepciones cristianas e indígenas (Mansilla, 1986: 221-222)

Otro aspecto en el que vale la pena detenerse es el manejo del idioma castellano. Como hemos señalado más arriba, y si bien son muchos los ejemplos en los que podemos verificar el conocimiento y uso de esa lengua por los indígenas -principalmente por algunos de sus caciques-, la elección del no uso del español en cuestiones de política indígena al negociar con los cristianos una estrategia claramente de resistencia. A pesar de que manejan la lengua perfectamente, los caciques invariablemente utilizan

intérpretes para las tratativas oficiales, con enviados del gobierno (Armaignac, 1976: 122-124; Ébélot, 1968: 47 y 199; Mansilla, 1986: 9-10, 83, 138, 243).

El último aspecto de la resistencia que abordaremos aquí será la guerra entre los dos mundos, el indígena y el blanco. Lo que autores como Fernando Operé (2001) han denominado “guerra chica”, es una forma especial de desafío que los indígenas eligieron en su enfrentamiento al mundo blanco. Los malones, cualquiera sea su dimensión (sobre las particularidades de los pequeños y grandes malones, ver Armaignac, 1976: 172-174 y Operé, 2001: 105-109), representan la manera más efectiva y “propia” de enfrentar al ‘otro’. Las características de las incursiones son bastante similares, si comparamos varios casos (al respecto se pueden citar varios de ellos que encontramos en la sección Ministerio de Gobierno del AHPBA: 1864: leg.22, exp.197; leg. 6, exp. 503; 1865: leg.1, exp. 22; leg.4, exp.427; 1866: leg.4, exp. 271; leg.6, exp.565, 625 y 639; leg.7, exp.683 y 724; 1866: leg.1, exp.93 y 94; leg.4, exp.328; 1867: leg.2, exp.139; leg.4, exp.296; 1868: leg.1, exp.19; leg.4, exp.277 y 313 ; 1875 leg.1, exp.13; 1876, leg. 5, exp.253; 1877, leg 14, exp.686; leg.15, exp.765; por mencionar sólo algunos) pero, a pesar de las peculiaridades, podemos afirmar que esta particular guerra revistió una lógica y una modalidad propia.

Pasando a las iniciativas que podemos clasificar como *apropiación*, podemos presentar, en principio, el elemento que marcó la diferencia del lado indígena en la “guerra chica” a la que hacíamos referencia más arriba: el caballo. Originalmente en manos de los blancos, una vez que fue adoptado por el indígena, adquirió una importancia central en su esquema de supervivencia en un espacio amplio como la pampa (Mansilla, 1986: 13-14). En manos de los indios, ganó nuevos roles dentro de la vida de la comunidad que se hacen evidentes en los relatos sobre el uso específico del caballo de guerra y su valoración especial (Ébélot, 1968: 22-23 y 28; Mansilla, 1986: 19, 106, 107, 207-208, 262; Mandrini y Orтели, 1993: Capítulo V; Zeballos, 2002: 227). Fue en gran medida las características que asumieron las caballadas en manos indígenas lo que movilizaron los cambios en su trato y uso en el ejército argentino en el período inmediatamente anterior a la “conquista del desierto” –incluso Ébélot se anima a afirmar que fue este cambio lo que posibilitó en parte el triunfo sobre el indio.

Otro elemento que ayudó a la diversificación de la economía indígena es la agricultura (Mandrini Y Orтели, 1993: Capítulos III y V), sobre todo en épocas de miseria y hambre, como indica Ébélot (1968: 204-205). Aunque no represente una gran modificación en la dieta indígena basada en la carne, sí introduce una nueva forma de preparar y acompañar los alimentos. En alguna medida, la “renovación” de la cocina indígena se

debe a los hábitos introducidos en los toldos por las cautivas blancas.

Si bien las armas tradicionalmente utilizadas por los indígenas –boleadoras, lanzas, etc.- continuaron utilizándose, la incorporación de armas de fuego supuso un reacomodamiento de las tácticas de guerra. Los indios sólo las adoptaron en los últimos años antes del avance final de los blancos y su utilización aparece esporádicamente en las crónicas de la época (Ébélot, 1968: 57, 62, 78 y 100; Zeballos, 2002: 330-331). Es necesario agregar que a esta cuestión se relaciona el valor especial que los indígenas le otorgan a los soldados desertores, que servían como instructores.

Antes mencionamos el tema de la lengua dentro de las iniciativas de resistencia. El manejo de dos sistemas de comunicación, el indígena y el blanco, supuso la ampliación del espectro de información disponible en una situación en la que el manejo de la misma era un aspecto clave dentro del enfrentamiento. Esto evidentemente colocó en una posición favorable a los indígenas, al momento en que podían estar al corriente de los planes del gobierno a través de la lectura de periódicos (Ébélot, 1968: 78; en especial sobre el ferrocarril trasandino, Mansilla, 1986: 222-223) y despachos oficiales (Ébélot, 1968: 174), además de la circulación de información a través de traficantes y espías (Idem: 170; Mansilla, 1986: 323). Un ejemplo ilustrativo al respecto lo constituye el archivo personal de Mariano Rosas que contiene, entre otras cosas, cartas y artículos de 'La Tribuna' de Buenos Aires (Idem: 222-223, 325-326).

La escritura también afectó el manejo de la información, ya que a través de mensajes escritos que dejaban 'sembrados', clavados en la punta de un palo por la pampa, los indígenas podían dar cuenta de sus consideraciones sobre política exterior, como relata Ébélot (1968: 99-100). La escritura también fue adoptada para la circulación de información dentro del mundo indígena (Idem: 169).

La adopción del sistema decimal fue otro de los elementos apropiados, del que dan cuenta Mansilla (1986: 116) y Armaignac (1976: 116), este último se refiere a las relaciones comerciales entre cristianos y comunidades indígenas.

Las negociaciones entre indígenas y los gobiernos blancos se realizaban en términos cristianos, de los que los indígenas tenían pleno conocimiento y capacidad para utilizarlos. Tal es así que Ébélot se refiere a éstos como los "Maquiavelos de la pampa" (1968: 29-30) y Mansilla los califica de "discípulos de Machiavello" (1986: 311) por su capacidad en las tratativas con las autoridades. Dichas negociaciones abarcaban los más diversos temas –concesiones de tierras (Ministerio de Gobierno, AHPBA: 1864: leg.5, exp.458; 1866: leg.6, exp.472; 1874: leg.3, exp.111; 1876: leg.12, exp.540), liberación de cautivos (Ébélot, 1968: 128-129), racionamientos (Idem: 35-36; 48), reclamos de igualdad

ante la justicia (Ministerio de Guerra, AHPBA: 1869: leg.15, exp.1144; 1870: leg.14, exp.918; 1871: leg.18, exp.1107; 1876: leg.12, exp.540), etc.-y demuestran una conciencia sobre las cuestiones de la política blanca que se dirimían en la frontera (Ébélot, 1968: 170).

Otros elementos materiales pueden contarse entre los apropiados por las comunidades. Artículos de consumo como bebidas alcohólicas, tabaco, yerba, azúcar y prendas de vestir que obtenían del comercio con los cristianos (Armaignac, 1976: 115-116; Zeballos, 2002: 332, 336 y 338; Mandrini Y Ortelli, 1993: Capítulo VII; Mansilla, 1986: 15, 75, 79-81, 83, 88, 103, 104, 131, 177-178, 233, 244, 262 –por citar sólo algunos ejemplos-) o del racionamiento (Ébélot, 1968: 35-36 y 48; Armaignac, 1976: 119).

La platería, es de alguna manera uno de los artículos apropiados, ya que los objetos que poseían los indígenas eran artículos criollos como bocados, espuelas, relojes, entre otros (Ébélot, 1968: 62; Armaignac, 1976: 136; Mandrini y Ortelli, 1993: Capítulo VI; Mansilla, 1986: 81, 100, 105, 141, 183, 201, 289, 322). El trabajo de la plata y quienes lo realizaban, los plateros, eran altamente considerados en el mundo indígena. La presencia de plateros –tal es el caso de uno de los cautivos al que hace referencia Ébélot (1968: 62) o del cacique Ramón (Mansilla (1986: 88 y 364)— y las particularidades del trabajo del metal –por los rasgos específicos de la fragua india (Idem: 364-365)- al otro lado de la frontera demuestran hasta qué punto esta actividad asumió rasgos propios, constituyendo una *innovación*.

En cuanto a otras iniciativas culturales que apuntan a la innovación, que son más difíciles de encontrar en las fuentes -ya sea porque el proceso de reinterpretación y resemantización de los elementos culturales en juego se hace más lentamente, es decir que en este contexto no ‘habría tiempo’ para terminar de elaborar demasiadas innovaciones, o por otros motivos. Una iniciativa, a la que Ébélot hace referencia sin demasiados detalles, es la estrategia que utilizan los indígenas para desafiar los fosos de los fortines construidos durante la implementación del ‘plan Alsina’. La solución que encontraron para poder sortear este obstáculo a la circulación en el espacio pampeano fue utilizar ovejas como ‘relleno’ de la zanja (1968:136).

Como vemos, la reacción de los pueblos indígenas ante el avance blanco provocó multitud de iniciativas cuyo objetivo final era reafirmar una cultura autónoma amenazada por un proceso global de expropiación, eliminación e imposición cuyo objetivo final era el control cultural por parte de los representantes de la sociedad estatal, detentadores de los valores de “civilización y progreso”. La diversidad de fuentes consultadas resultan de gran utilidad para dar cuenta de un proceso sumamente dinámico, cuya diversidad fue

casi infinita.

Nosotros y los otros

La configuración del 'nosotros los indios' se dinamizó a partir de la llegada de Calfucurá a las pampas, hecho que creó una ficción unificadora en torno a su figura y a la idea de elegido o emisario divino. "Yo puedo penetrar los secretos de Dios. Si no fuese eso, yo no sería Calfucurá" (Hux, 1999: 343). Las 'ficciones orientadas' -tal como las ha definido Nicolás Shumway (2002)- constituyen un conjunto de ideas, creaciones artificiales que contribuyeron en la consolidación de un sentimiento colectivo de identidad, objetivos y comunidad, y que en última instancia serían necesarias y positivas en tanto ayudarían a establecer un consenso respecto de una idea rectora, contribuyendo a la creación de una '*identidad nacional*'.

La idea rectora de Calfucurá sobre su función divina se tradujo en la promesa de 'paz, prosperidad y abundancia' (Hux, 1999: 48-50). Al mismo tiempo, tuvo en claro que el mundo indígena debía superar las disensiones internas para asegurar la propia supervivencia frente al avance de los 'otros'. Fue consciente del obstáculo que para este proyecto representaban los caciques de la pampa, por lo que su eliminación fue parte del camino hacia la redefinición de la identidad indígena (Ébélot, 1968: 202-203).

Hábil orador y político, usó la fuerza para descabezar el poderío de los borogas e imponerse como Vicha Loncó o gran jefe (Hux, 1999: 46). Estableció una paz duradera con Rosas que le proporcionó abundantes racionamientos. Con la distribución equitativa del ganado recibido del gobierno entre las comunidades, puso en práctica la combinación necesaria en toda sociedad no excedentaria de autoridad-generosidad, afianzando su liderazgo. Se unió con los ranqueles por medio de alianzas matrimoniales, legitimando su autoridad en parte al tomar por esposa a la mujer principal del depuesto cacique Rondeau (Hux, 1999: 41). Las fuentes lo describen como que "no era únicamente un político de gabinete; a los ochenta y cinco años mandó en persona su última invasión y su última batalla, en que lo batieron pero de la cual no se retiró sino después de siete infructuosas cargas contra los cuadros cristianos" (Ébélot, 1968: 103).

Su popularidad fue en aumento, ya temido por sus dotes de adivino, ya por los castigos que impartía entre los traidores que se pasaban al bando de los cristianos, logró consolidar una confederación, máxima organización política lograda en la pampa.

Bajo su liderazgo se afianzó entre los indígenas el reconocimiento de una cultura propia diferente, "somos indios y los indios no debemos ni podemos ser enemigos unos

de otros” afirmará Calfucurá señalando las profundas diferencias entre ser indio y cristiano (Hux, 1999: 343-344).

Hemos afirmado oportunamente que la identidad es una construcción social que se define también en relación a los otros. En este caso, en la problemática de la alteridad hay que tener en cuenta tres cuestiones (Todorov, 1987: 195). El plano axiológico, que implica un juicio de valor sobre el otro. El plano praxeológico que se vincula con la acción de acercamiento o de alejamiento y, por último, un plano epistémico que se refiere al conocimiento o ignorancia de la identidad del otro. Teniendo en cuenta estos tres planos, ¿cuál era la visión del otro desde el nosotros los indios?

En el primer plano, el de la valoración del blanco cristiano, desde la perspectiva indígena se los define como que “miran como perros a los indios” y sólo los quieren como “soldados esclavos” (Hux, 1999:343-344). Los blancos son “profanadores de las tierras indígenas” (Ébélot, 1968: 64; Mansilla, 1949: 237). Entre los cristianos “manda el que manda y todos obedecen” (Mansilla, 1949: 173). Quieren terminar con los indios, destruir sus familias, entregar sus hijos como sirvientes (Hux, 1999: 343 y 349).

En el plano praxeológico se observa la alternancia de acercamiento/ alejamiento. Alianzas efímeras o duraderas con beneficios como los racionamientos, o rupturas. Influencia e incorporación de pautas culturales de los otros. El cacique Mariano Rosas reconocía todo lo que le enseñó su padrino, el gobernador de quien llevaba el apellido. Cosa notoria sin embargo es que luego de su fuga hacia sus toldos, jamás pisó tierra de blancos, ni siquiera comandando una invasión, por el temor de caer nuevamente prisionero (Mansilla, 1949: 149).

El contexto del nosotros al mismo tiempo, fue lo suficientemente abierto al permitir la inserción de desertores provenientes del mundo de los otros, especialmente si eran soldados (Ébélot, 1968: 131; Hux, 1999: 71-73).

En el plano epistémico existen grados de conocimiento, situación reflejada en la actitud de los ancianos liderados por el cacique Mariano Rosas que nunca habían estado con cristianos, y la respuesta del propio cacique frente a los blancos.

Carmen Railef representa un caso de asimilacionismo incondicional proveniente del otro mundo –el de los blancos cristianos-. Antes del final, del fusilamiento de su esposo –cacique indio-, él le ofreció la opción de volverse a su sociedad de origen, pero no aceptó “lo hubiera seguido hasta el fin del mundo” afirmó, y condenó duramente a las mujeres indias que en vez de huir con sus maridos, llamaban a los soldados, “yo nunca hubiera hecho semejante cosa” (Ébélot, 1968: 180).

La inserción en el contexto sociocultural de los blancos no garantizaba el

asimilacionismo indígena. A pesar de la educación esmerada y el trato dado al hijo de Calfucurá en el colegio Catedral al Norte , ni bien retornó a los toldos olvidó su vida en la ciudad (Hux, 1999: 357). Sin embargo, los “pases” hacia el mundo de los ‘otros’ en ambas direcciones están documentados.

Conclusiones

Con la “Conquista del Desierto” concretada por Roca en 1879 triunfó el proyecto liberal de una Argentina ‘blanca y civilizada’ que excluyó del esquema de poder a los indios. Significó también para esas comunidades de la pampa la desaparición del ‘nosotros’ tal cual había sido redefinido durante el siglo XIX. La organización tribal y familiar fue desmantelada con la aplicación del reparto. Mujeres y niños fueron “insertados” como sirvientes y los varones adultos como mano de obra barata en obras públicas. La pérdida de las tierras y otros recursos culturales restringió el ámbito sobre el que operaba la cultura propia, permitiendo el avance de la cultura ajena. Esto es, las comunidades fueron privadas de la capacidad de decisión y control de los recursos culturales propios. Frente a esta situación la respuesta fue la definición de un campo de lucha y resistencia permanente, con altibajos a lo largo de más de un siglo, cuyo objetivo es la redefinición del ‘nosotros los indios’ en el marco de la cultura hegemónica blanca. Estas acciones llevan implícita la afirmación de la identidad y la recuperación de los recursos culturales enajenados. El conflicto que enfrenta a los mapuches con Repsol-YPF en nuestro país por la explotación de las tierras de la comunidad que lleva ya varios años es prueba de lo expuesto (Latorraca y Montero, 2003). En este sentido “la memoria y el proyecto [de recuperación] forman parte de la cultura autónoma” (Bonfil, 1987: 111).

El ritual y ceremonia efectuado por la tribu de Juan José Catriel en el momento en que quedaron acorralados por el ejército nacional tiene una doble lectura: por un lado es la expresión de las comunidades frente a la derrota, y por el otro puede ser interpretada como el inicio de la resistencia desde su propia cosmovisión (Ébélot, 1968: 200-201).

Bibliografía

Armaignac, Henry, 1976. *Viajes por las pampas argentinas. Cacerías en el Quequén Grande y otras andanzas, 1869-1974*. Buenos Aires, EUDEBA.

Augé, Marc, 1998. *Las formas del olvido*. Barcelona, Gedisa.

Bonfil; Guillermo, 1987. "Los pueblos indios, sus culturas y sus políticas culturales". En: García Canclini, Néstor (ed.), *Políticas culturales en América Latina*. México, Grijalbo.

Candau, Joel, 2001. *Memoria e identidad*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

Ébélot, Alfred, 1968. *Relatos de la frontera*. Buenos Aires, Solar/ Hachette.

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

Jelin, Elizabeth, 2001. "Memorias en conflicto". *Puentes*, n°1. La Plata, Comisión Provincial por la Memoria.

Latarraca, Martín y Hugo Montero, 2003. "La madre tierra envenenada". *Le Monde Diplomatique. Edición Cono Sur*. Enero 2003

Mandrini, Raúl, 1992. "La sociedad indígena de las pampas en el siglo XIX". En: Lischetti, Mirta (comp.). *Antropología*. Buenos Aires, EUDEBA.

Mandrini, Raúl, y Sara Ortelli, 1993. *Volver al país de los araucanos*. Buenos Aires, Sudamericana.

Mandrini, Raúl, 2002. "Estudio preliminar". En: Zeballos, Estanislao S. *La Conquista de quince mil leguas. Estudio sobre la traslación de la frontera sur de la República al río Negro*. Buenos Aires, Taurus

Mansilla, Lucio V., 1949. *Una excursión a los indios ranqueles*. Buenos Aires, Espasa-Calpe.

Mansilla, Lucio V., 1986. *Una excursión a los indios ranqueles*. Buenos Aires, Biblioteca Ayacucho- Hyspamérica.

Operé, Fernando, 2001. *Historias de la frontera. El cautiverio en la América Hispánica*. Buenos Aires, FCE.

Rotker, Susana, 1999. *Cautivas. Olvidos y desapariciones en la Argentina*. Buenos Aires, Ariel.

Shumway, Nicolas, 2002. *La invención de la Argentina. Historia de una idea*. Buenos Aires, Emecé.

Todorov, Tzvetan, 1987. *La conquista de América. La cuestión del otro*. México, Siglo XXI.

Zeballos, Estanislao S., 2002. *La Conquista de quince mil leguas. Estudio sobre la traslación de la frontera sur de la República al río Negro*. Buenos Aires, Taurus