

NOMBRES Y DEFINICIONES INDÍGENAS ACERCA DE LOS CRISTIANOS EN NORPATAGONIA, 1860-1880

María Paula Irurtia*

RESUMEN

Este trabajo analiza nombres y definiciones dados por indígenas de Norpatagonia a hispanocriollos, viajeros y otros personajes, a partir de la lectura de los diarios de viaje de Guillermo Cox [1862-63], George Musters [1869-70] y Francisco Moreno [1876 y 1876-77]. Los distintos nombres parecen reflejar un determinado posicionamiento en la relación con los blancos que implicaba tanto la participación en los circuitos de intercambio posibilitando el acceso a bienes estimados, como la ocupación de territorios indígenas por parte de los cristianos y el incumplimiento a los acuerdos. Las referencias a elementos “mágicos” en las definiciones acerca de los blancos podrían estar asociadas a una situación de dificultad para hacer frente al ineludible avance de los huincas. Finalmente, planteo que las expresiones de los indios darían cuenta de la iniciativa y capacidad de acción puestas en juego en la compleja relación con los cristianos.

Palabras clave: nombres - definiciones indígenas - cristianos - Norpatagonia - años 1860-1880.

ABSTRACT

Based on the diaries from Guillermo Cox [1862-63], George Musters [1869-70] and Francisco Moreno [1876 y 1876-77] this article analyzes the names and definitions given to Hispano-Creole populations, voyagers, and other personages by the Indigenous peoples of North Patagonia. The different names seem to have reflected a specific position in the relationship with the white (huinca) peoples, including the participation and access to inter-exchange of goods, as well as the overall occupation of indigenous territory by Christians and any breaches to the agreements. The references to “magical” elements could be related to a fearful situation because the advance of the huincas estates. Finally, I propose that the Indigenous-definitions show an

* Sección Etnohistoria, Universidad de Buenos Aires/Becaria doctoral CONICET.
E-mail: paulairurt@yahoo.com.ar.

initiative and active capacity in the complex relation with the Christians.

Key words: *names - Indigenous definitions - Christians - North Patagonia - 1860-1880.*

Con los primeros establecimientos españoles, la llegada de viajeros y la presencia de poblaciones hispanocriollas se inició una serie de dinámicos acercamientos, intercambios y enfrentamientos entre indios y cristianos. A medida que se sucedían las interacciones, tenían lugar las transacciones comerciales o los ataques mutuos, se fue configurando una manera de percibir y comprender al *otro* y sus modos de actuar. A lo largo de este proceso surgirían palabras para referirse al *otro* y se identificarían ciertos aspectos que lo caracterizaban. En este trabajo propongo rastrear estos elementos y reconstruir la visión indígena respecto de los blancos en Norpatagonia a partir de la lectura de los conocidos diarios de viaje de Guillermo Cox [1862-63], George Musters [1869-70] y Francisco Moreno [1876 y 1876-77].

El desafío de encontrar *testimonios indígenas* en registros “foráneos” (Clendinnen 1987) que consignan diálogos, frases aparentemente transcritas, referencias indirectas y actitudes y comportamientos, ha requerido la lectura crítica de las fuentes examinando por quién fueron escritas, por qué motivo y a quién se dirigían, identificando una multiplicidad de contextos, del nivel más local al más global que influye en las prácticas a la vez que opera en el proceso de conocimiento y registro de particularidades respecto del otro (Revel 1995; Bensa 1996; Nacuzzi 2002), analizando, luego, su significado desde la perspectiva de los indios. Los sujetos y grupos sociales mencionados en las fuentes han sido identificados teniendo en cuenta el carácter procesual de la construcción de las configuraciones sociales, interrogándome acerca del origen de los términos y de su contexto de producción. Ante el problema de cómo nombrar a “unos” y a “otros” he resuelto utilizar los apelativos que aparecen en las fuentes: “indios”, “cristianos”, “huincas”, los nombres propios y otras variantes, sin pretender que ésta sea la respuesta definitiva ni que éstos sean los nombres con los que se identificaban los distintos grupos a sí mismos.

Acerca del tema de la construcción de una identidad y, al mismo tiempo, de una o de varias alteridades, José Luis Martínez C. (1995) plantea que este proceso “parece conllevar siempre el surgimiento de una forma social de referirse al otro, de describirlo siguiendo pautas y usando categorías descriptivas que clasifican, ordenan y jerarquizan lo que se supone deben ser las relaciones entre unos y otros grupos” (Martínez 1995:34-35). Los nombres, apelativos, categorías socio-culturales y descripciones expresan la “mirada étnica”, cierta forma de ver y representar al otro. Esta debe ser buscada, por lo tanto, en las maneras de “decir”, de hablar o referir, socialmente aceptadas y difundidas, en los enunciados que evidencian lo que se dice o se puede decir sobre los otros. La palabra, como actividad denominadora, establece un orden y una categorización a las realidades significadas configurando un esquema clasificatorio. Al nominar y otorgar nombres diferentes se separa, identifica, segmenta o une para un determinado conocimiento de una sociedad específica. Por lo tanto, al otorgar un nombre e incorporar la presencia de los cristianos al relato del mundo organizado de los indios, lo que se hace es reordenar, clasificar de acuerdo a una determinada lógica cultural, otorgar un sentido, definir el lugar que se le otorga en la sociedad. Se asigna a una entidad características particulares y esto implica una determinada forma de relacionarse con ésta (Martínez 1995).

Con respecto a los nombres otorgados a las poblaciones indígenas, ha sido estudiado cómo la administración colonial y los posteriores estudios etnológicos han creado sistemas de clasificación identificando grupos étnicos estáticos y de rígidos límites, mientras que, por el contrario, las identidades parecen manifestar permanentes y dinámicos procesos de afirmación a partir del diálogo entre las distintas entidades. Como plantea Amselle, la definición de una cultura es en realidad “el resultado de una relación de fuerzas intercultural” donde la cultura que domina asigna un lugar, un nombre y un campo de expresión a la subordinada en el marco de una compleja y fluctuante relación. Así, en la objetivación y globalización de identidades grupales y culturales las

relaciones de poder resultan un factor fundamental. Mientras ciertas culturas tienen el poder de nombrar a otras y circunscribir sus ámbitos de expresión, otras solo son capaces de ser nombradas revelando una compleja y fluctuante relación de fuerzas (Amselle [1990] 1998). Para el contexto americano, Bonfil Batalla ha observado que los términos indio o indígena designan una “categoría supra-étnica” que no especifica contenidos culturales, sino “una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte” y remite a la condición de colonizado y a la relación colonial. Luego, las naciones conservaron, en líneas generales, este mismo orden interno y, así, la categoría “indio” continuó refiriendo al “sector dominado bajo formas coloniales” (Bonfil Batalla 1992:25-43).

En cuanto a la región pampeano-patagónica, Nacuzzi ha estudiado las designaciones a grupos indígenas con los clásicos nombres “tehuelche”, “pampas”, “aucas”. Los españoles utilizaron estos “rótulos” para referirse a los distintos grupos y no necesariamente reflejaban los nombres reconocidos como propios por los indios. Nacuzzi señala la fuerza de estas *identidades impuestas*, en tanto los españoles no procuraron dirimir el nombre que estos grupos se daban a sí mismos ni los etnógrafos investigaron cómo esos nombres pasaron a formar parte de la nomenclatura habitual transformándose en grupos étnicos considerados como entidades reales con sus rasgos culturales, costumbres y relaciones con otras entidades (Nacuzzi 1998). De esta manera, como señala Briones, son las “relaciones diferenciales de poder” y la capacidad de producir “efectos de sentido” las que definen las nociones en disputa. La noción de “indio” se ha definido en el contexto de expansión colonial como “lo radicalmente distinto” frente a identificaciones como las de “humanidad”, “cristiandad”, “civilización” en el marco de procesos de subordinación en el que operaron inclusiones y exclusiones selectivas. Estas definiciones de grupos sociales e identidades culturales se han ido configurando en la “práctica de interacciones cotidianas” combinando aspectos económicos y políticos y dando forma a imágenes conflictivas (Briones 1998:187).

Podemos pensar que los nombres “impuestos” por la actividad nominadora de los españoles han trascendido la historia colonial hasta llegar al presente, reflejando una posición subordinada de los grupos indígenas. Sin embargo, con el estudio de los documentos de la época encontramos que los indios también otorgaron nombres y adjudicaron características que identificaban al *otro* a partir de una atenta mirada, de la evaluación de las experiencias y sopesando estrategias de relación. Lejos de ser solo “capaces de ser nombrados”, los nombres y definiciones indígenas mostrarían precisiones y variaciones que dan cuenta de los diferentes matices de la relación con los blancos y constituyen elementos clave a la hora de conceptualizar al *otro* y de actuar en el mundo fronterizo. En este caso, se trata de grupos indígenas en un espacio que los blancos no controlaban, en donde los indios tenían posibilidades de movimiento y de toma de determinaciones propias -si bien cada agrupación contaba con distintos medios para acceder y controlar los recursos. En este sentido, resulta fundamental identificar a cada grupo y su particular situación en cada momento.

Acercas de los grupos indígenas de esta región, diversos autores han señalado ya la flexibilidad en su conformación y su movilidad, las vinculaciones entre sí, la profusión de sus relaciones de intercambio y la capacidad de integrar elementos foráneos a sus sistemas sociales (Mandrini 1985; Bechis [1989] 1999; Palermo 1991). La descripción étnica de las agrupaciones involucradas se caracteriza por su complejidad en tanto que podían formar grupos de constitución mixta, establecían flexibles alianzas y promovían la circulación de bienes, personas y productos, produciéndose también enfrentamientos entre ellos. Los indios adoptaron de manera creativa nuevos elementos en sus sistemas económicos, sociales y culturales, tanto materiales como no materiales. Entre los elementos integrados a la vida en las tolderías encontramos bienes que resultaban ya indispensables y objetos de prestigio y de valor simbólico provenientes del mundo de los cristianos.

Siguiendo a Bechis, hacia 1850 tres agrupaciones o naciones indígenas “dominaban” los territorios desde las fronteras de Buenos Aires hacia el sur y hacia el oeste en contacto con agrupaciones cordilleranas y chilenas. Los ranqueles habitaban en la zona norte, el centro pertenecía a la agrupación de “los chilenos” o “los salineros”, el norte patagónico estaba habitado por los

tehuelches del norte y la zona de la actual provincia de Neuquén constituía el País de las Manzanas. Mientras que, en la franja fronteriza de la campaña bonaerense a modo de fuertes militares se agrupaban las reducciones de los “indios amigos”. Acerca de los manzaneros, en contacto y en paz con las ciudades de Carmen de Patagones y Bahía Blanca, Bechis los denomina “indios soberanos”, a veces, “aliados” y otras veces, “enemigos”. Los indígenas se beneficiaron del “negocio pacífico” recibiendo del gobierno “raciones” (animales y otros consumos básicos y regalos no producidos por los indios). Ante el avance de los cristianos (tanto sobre el territorio como en lo político) los indígenas desarrollaron distintas estrategias (Bechis [1999] 2006).

Los grupos norpatagónicos procuraron mantener relaciones de amistad y aspiraron a lograr una integración al estado nacional como pueblo indígena autónomo y una identificación como criollos conservando su origen indígena. Los procesos de construcción del estado-nación argentino y chileno fueron factores externos significativos en las transformaciones de las sociedades indígenas. Por otro lado, como señala Palermo, también jugaron un rol fundamental los cambios operados a partir de “la integración a distintos mercados regionales”. Palermo advierte ya para el siglo XVIII una marcada dependencia de los grupos indígenas respecto del mercado colonial, ya que algunos productos importados eran de primera necesidad: el hierro, la yerba, el tabaco, el añil. La presencia hispana y la aparición de especies traídas por los españoles transformaron profundamente la vida de las tribus y afectaron a los grupos indígenas de manera polivalente. Constituyeron tanto “una amenaza para la integridad de estas sociedades y de sus territorios”, como la posibilidad del acceso a bienes estimados en tanto que “mercado ávido de ciertos productos indígenas” (Palermo 1991:173). En este contexto tuvieron lugar distinto tipo de encuentros entre las poblaciones indígenas y sectores de la sociedad hispanocriolla -instancias en que los indios pusieron en juego una serie de estrategias según sus intereses y sumaron experiencias de relación y conocimientos acerca del *otro*, dando forma a los nombres y definiciones con que los identificarían.

CRISTIANOS, INGLESES, CHILENOS Y ARGENTINOS ENTRE LOS INDIOS

El nombre que asiduamente aparece en las fuentes para referirse a los hispanocriollos de manera general es “cristiano”. Podríamos pensar que la utilización de este término era tan frecuente que no se reflexionaba sobre su origen vinculado a la religión, sino que simplemente se usaba -aunque esto no significa que pueda restarse importancia a los aspectos religiosos puestos en juego durante la Conquista por parte de los blancos. Así es como el nombre “cristiano” aparece en los más variados contextos referido a poblaciones, personas y objetos, como he señalado en un trabajo preliminar (Irurtia 2002). Este nombre remitiría al modelo de identificación colonial y perduraría en el siglo XIX manifestando la persistencia de estructuras, paradigmas y prácticas de esa época en el ámbito fronterizo (Juliano 1992; Tamagnini y Pérez Zavala 2002). Este nombre como modo de identificar a determinados grupos sociales parece asociar a las poblaciones criollas de las décadas de 1860 y 1870 y a los españoles de los siglos anteriores y a cierto modo de relación con los indígenas -cuestión que se verá más claramente al analizar otros apelativos como “español” y “huinca”.

En cuanto a los viajeros, misioneros y otros individuos en particular, ciertos personajes eran identificados con sus nombres hispanos o europeos o con nuevos apelativos. Así, por ejemplo, durante la travesía que realizó el viajero inglés Musters junto a una partida tehuelche al mando del cacique Orkeke, Casimiro se separó unos días y junto a los indios del cacique Hinchel, recibió un chasque que afirmaba que habían matado a todos los “cristianos” del campamento. Al enterarse, Casimiro le preguntó “si ‘Muster’ había sido muerto también”. Ante la respuesta afirmativa, Hinchel, informado por Casimiro acerca del “huésped inglés”, no dudó en reaccionar: “se enfureció ante lo que consideraba una grave violación de la hospitalidad e impartió órdenes

inmediatamente para que apresaran al chasque, y montaran y se aprontaran a vengar mi supuesta muerte matando a Orkeke y a toda su partida”. Luego de ser tomado preso, el chasque “declaró que ‘Muster’ estaba sano y salvo, y que nadie tenía la menor idea de matarlo”, retornando así la calma (Musters [1869-70] 1979:160).

En esta cita podemos distinguir distintos códigos en relación con los “cristianos”, cada denominación define un tipo particular de relación. Mientras la muerte de los “cristianos” del establecimiento no despierta la preocupación de Casimiro ni de Hinchel, éste sí se enfurece ante la versión del asesinato de “Muster”, “el huésped inglés”, y la “grave violación de la hospitalidad” que esto implicaba. También debemos pensar que, por los vínculos de Casimiro con la gente del establecimiento de Isla Pavón –en donde se conocieron el cacique y el viajero– y la importancia de ese lugar para realizar intercambios, la muerte de Musters habría resultado muy desfavorable para Casimiro. Por otro lado, teniendo en cuenta el valor estratégico que adquirió la presencia del viajero inglés entre los indios (Irurtia 2005), estas expresiones podrían haber actuado también como modo de envolver al inglés en una serie de alianzas y compromisos, al mostrarse el cacique Hinchel decidido a “vengar” a Musters.

A partir de este ejemplo, podemos empezar a pensar en los nombres y definiciones acerca de los cristianos en asociación con estrategias de relacionamiento y determinados intereses. Vale la pena observar que en un primer momento se incluye a Musters entre los cristianos, cuando también era identificado como inglés. Podemos pensar en “cristiano” como un término amplio para designar a *otro* que podía abarcar a diversos personajes cuya identidad sería precisada según la circunstancia. Las comillas en la fuente indicarían que Musters era llamado efectivamente por su nombre. Así también sería recordado siete años después, según una cita del diario de Francisco Moreno del año 1877 cuando, estando el explorador en la isla Pavón, llegó una comitiva compuesta por cuatro indios y la china María, “esposa del cacique *Conchingan*, cuyos toldos están clavados en el valle de *Shehuen*, inmediato al del Río Chico”. Los indios deseaban intercambiar quillangos y plumas de avestruz por azúcar, yerba, galleta y aguardiente. Moreno le mostró el libro de Musters a María, a quien ella ha conocido “y lo recuerda perfectamente; me dice: ‘Musters mucho frío tenía; muy bueno pobre Musters’” (Moreno [1876-77]1997:238). Según esta cita, María recordaba al viajero bondadosamente y compadeciéndose de sus padecimientos bajo el riguroso clima, circunstancia que harían resaltar su estatus de forastero.

Los viajeros eran identificados con diversos apelativos y características propias, pero también se los reconocía como pertenecientes a un determinado grupo social con particularidades que lo definían. El interés de los indios por dilucidar la identidad del viajero y el recelo frente a posibles acciones de los cristianos se ven reflejados en el trato que recibió Cox y en las preguntas y negociaciones que debió afrontar entre los indios luego de naufragar en el río Limay y ser llevado a los toldos del cacique Paillacan y su hijo Quintanahuel. Allí, luego de un largo discurso, el “viejo cacique” preguntó al viajero “quién era y de dónde venía”, a lo que Cox contestó “que era inglés, marino, en viaje para Patagonia (así llaman ellos al Carmen) y después a Buenos Aires con el objeto de dar un poder a un hermano que allí tenía para cobrar de Inglaterra un dinero heredado”. Paillacan, demostrando su conocimiento acerca de esta nación, replicó “que, habiendo una mar grande por donde andaban los ingleses ¿por qué no me había ido embarcado para Buenos Aires? O que habiendo camino en las pampas, ¿por qué no había hecho el viaje por tierra?”. A lo que el “inglés” contestó que el viaje en buque hacia el norte era demasiado largo, pero se había embarcado por el río, pues siendo “marino”, su profesión se lo “había exigido así” y no estaba acostumbrado a andar a caballo. Además, tenía conocimiento de este camino ya que “por los libros de los antiguos españoles había sabido la existencia de ese río y el poco tiempo que se necesitaba para ir a Patagónica navegando sus aguas”. Entonces el cacique mencionó los recuerdos de su padre acerca de la misión de los jesuitas en Nahuel Huapi (1669-1717) y de la expedición del piloto español Basilio Villarino (1782) por el río Negro (Cox [1862-63] 1999:129).

Notamos cómo la actuación de un chileno de fines del siglo XIX era asociada a hechos llevados a cabo durante el período colonial, a través de un relato que enfrentaba a indios y a españoles y era transmitido de generación en generación. Después en el tono “más enojado” le dijo “que si no sabía que me merecía la muerte por haberme venido a sus tierras sin permiso alguno, tratado de pasar escondido como andaban los hombres malos, que eso probaba lo poco amigable de mis intenciones”. A esto Cox contestó que tenía el permiso del gobierno de Chile a quien pertenecían las nieves que alimentaban las aguas por donde había navegado y agregó que, confiando en el buen corazón de los “indios pampas”, “muy lejos de haber querido pasar ocultamente por el Limay mi intención había sido detenerme en su confluencia con el Chimehuin para tratar con los indios, y esto lo atestiguaban los regalos que traía con ese objeto”. En ese momento sacó de su mochila “prendedores, cuentas y demás chucherías” agregando que viniendo de Valdivia con mulas y no a pie habría traído mucho más –viaje que pretendía realizar antes de dirigirse al Carmen y dando a entender que le sería permitido y traería cantidad de regalos. El cacique comenzó a registrar los objetos junto con los niños y sirvientes, cuando aparecieron varias mujeres ebrias. En medio de la confusión, Cox comenzó a tocar el *flageolet* (instrumento de viento de madera) sorprendiendo a los presentes y aliviando al explorador, pues por “la satisfacción con que me oía el cacique y por la diferente expresión que tomó su cara, comprendí que me había salvado” (Cox [1862-63] 1999:128-130). Al día siguiente, en parlamento, se repitió la conversación y finalmente el cacique le anunció que, mientras otros caciques lo habrían matado sin escucharlo por haber venido por el río Limay, él, “como tenía buen corazón, me perdonaba y me iba a dar la libertad para ir a Valdivia y traer muchos regalos para recompensar con largueza sus buenos sentimientos” y luego Cox podría seguir viaje al Carmen junto a sus indios que iban a comerciar cueros. Para esto Cox debía dejar rehenes. Paillacan señaló que prefería a uno de los peones en particular que era “bien parecido y blanco como español” (Cox [1862-63] 1999:130) –señalando así dos aspectos que distinguirían de los “españoles”, es decir, de los hispanocriollos: cierta presencia o facciones (ser bien parecido) y el color de la piel.

En el camino de vuelta hacia Valdivia, Cox debió visitar también otras tolderías y enfrentarse al recelo y los rumores de los indios que amenazaban a los viajeros. Según el explorador, un indio de la región había “esparcido la alarma” haciendo correr la voz de que “iban a bajar de la cordillera por el Limay unos extranjeros con fusiles, bien armados y que antes de poco tiempo, tendrían que conocer lo que valían los cristianos, etc etc.”. El viajero advierte que había conocido en Puerto Montt a quien originó el rumor, un indio que el gobernador le había enviado como lenguaraz, pero que se había excusado de participar de la expedición y luego, pese a las recomendaciones de Cox, había contado “mentiras” sobre los viajeros (Cox [1862-63] 1999:143). Así, con la efectiva llegada de los extranjeros a la región comenzaría el “alboroto”. En efecto, al acercarse al lugar donde estaban los toldos de Trureupan, varios “indios montados” se acercaron a la comitiva “haciendo encabritar sus caballos a nuestro alrededor; unos con ademán amenazador, otros con aires de amistad”, obligando de esta manera a Cox a ir a los toldos del cacique. Allí celebraron un parlamento junto con el vecino cacique Huentrupan, “el último cacique en el camino del oeste”. Trureupan inició el parlamento “por la frase de rigor. ‘Cheu Mapu’, ¿de qué tierra?”. Cox contestó que eran “extranjeros, pero no chilenos” y según el viajero,

lo creyeron sin dificultad, la larga barba que traíamos no suelen usarla mis paisanos [los chilenos]; por otra parte, Lenglier [viajero de origen francés que acompañaba a Cox], que había dado la vuelta la círculo saludando a cada uno en castellano, pronunciaba el idioma de Cervantes con tal acento francés, que los indios no pudieron contener la risa, y vieron luego, que no era chileno. Al saber que no éramos *huincas*, como ellos llaman a los españoles, y a quienes aborrecen cordialmente, se pusieron menos serios los indios (Cox [1862-63] 1999:145-146).

Aún sin saber exactamente de qué nacionalidad exactamente eran los extranjeros, los indios distinguirían entre los “huinca”/españoles –que “despertaban su aversión”– y otros orígenes. Acerca del nombre huinca, más adelante Cox aclara que “así llaman a los chilenos” (Cox [1862-63] 1999:286). El término chileno parece ser utilizado en este caso por el viajero y no por los indios. Con respecto al término “huinca”, Merino (1999) aclara que, según su etimología, *wingka*, proveniente del mapudungun, significa “nuevo, s” (*we*) “incas”, “invasores” (*ingka*), esto es, “nuevos invasores” (“los que vinieron a invadirnos después de los incas”). Así, este término abarcaría desde los primeros españoles hasta los criollos de las últimas décadas del siglo XIX –y sabemos que su uso continuará vigente en épocas posteriores–, señalando su condición de ocupar tierras ajenas. Encontramos referencias que indican que este apelativo también era utilizado en el siglo XVIII. Así, por ejemplo, Falkner ([1774] 2003:220), al describir la lengua de los indios, en el apartado dedicado al *Vocabulario* indica: “Huinca, un español”. Según esta cita, aún sin saber exactamente de qué nacionalidad eran los extranjeros, los indios distinguían entre los “huinca”/españoles y otros orígenes. Algunas características que parecían resultar reveladoras podían ser el aspecto físico (usar o no barba) y la lengua (cómo “sonaba” el español). Podemos pensar que Cox logró el propósito de no ser identificado como chileno, pues, según menciona más adelante, los indios lo llamaban “el inglés” (Cox [1862-63] 1999:173).

Entre beneficios y amenazas el viajero debió negociar el permiso para dirigirse a Carmen de Patagones. Finalmente, Paillacan le *concedió* “bondadosamente” retornar a Chile (a Valdivia) para volver con regalos y luego poder continuar hacia el Carmen. Para asegurar el cumplimiento de lo pactado, debían quedar dos de los peones como rehenes. Notamos que cada cacique podía tener un distinto parecer –entre la recepción amistosa y el rechazo– acerca de qué actitud tomar con respecto al extranjero. En torno a su presencia circulaban rumores y alarmas amenazadoras que le impidieron finalmente conseguir el permiso para concretar el recorrido planeado debiendo regresar a Chile. Situaciones similares volverían a suscitarse doce años más tarde, cuando Moreno visitó las “tribus Manzaneras” donde fue recibido amistosamente, aunque el recelo también estuvo presente y se le impidió el paso a Chile, mientras circulaban rumores y amenazas. Al mismo tiempo, su presencia en los toldos fue motivo para denunciar el actuar de los cristianos.

Siguiendo el relato de la reseña presentada a la Sociedad Científica Argentina (Moreno 1876)¹, el perito partió en el mes de septiembre de 1875 desde Patagones junto al baqueano “mestizo” Mariano Linares y a otros indios siguiendo el curso del río Negro. Al llegar a las tolderías, el cacique Sayhueque recibió a Moreno quien, dándole la mano, proclamó: “*amigo?*”, a lo que el cacique contestó: “*Sí, amigo, pues*”. En parlamento Moreno debió explicarle qué iba a hacer “con sus campos”. El viajero adujo que “habiendo oído hablar de lo valiente que era él y del poder que tenía sobre los demás indios, había querido visitarlo para ser su amigo, y que yo no opinaba como otros, que decían que *Reuque-curá* era cacique de más importancia que él” y, además, “como hombre curioso, deseaba recoger algunos bichos y pasar luego a Chile, si él lo permitía, para regresar por el mar a Buenos Aires”. Según el relato del perito, tras una larga conversación entre los caciques que aparentemente versaba sobre “guerra”, Sayhueque le contestó “que se alegraba mucho que hubiese ido a visitarlo; que yo era mejor que los habitantes de Patagones, con quienes se hallaba disgustado y que siendo él buen hombre con los cristianos, nadie atentaría contra mí mientras yo permaneciera en sus toldos” (Moreno 1876).

Ambas personalidades parecen estar utilizando similares argumentos al ponderar Moreno al cacique en relación a Reuque Curá, por un lado, y, por el otro, al halagar Sayhueque al viajero por sobre otros cristianos. El cacique también se presenta como favorable a la relación con los cristianos y le da seguridad para permanecer en los toldos. Sin embargo, no podía permitirle el paso a Chile, “alegando que sus antepasados nunca habían consentido en ello y que no sabía qué intenciones tendría yo respecto a los indios, las que no serían buenas pues tenía conocimiento que los Gobiernos Argentino y Chileno se habían unido para pelearlos”. El acceso a los pasos transcordilleranos le estaba vedado al explorador y en este punto el cacique habría expresado du-

das acerca de las intenciones del viajero y denunciado a los gobiernos de Chile y Argentina. Con todo, por la ida de Moreno a los toldos quedaría suspendida la proyectada invasión a Patagones debida a que el Gobierno no había entregado las raciones completas, había ignorado dos chasques enviados por el cacique y, además, “los amigos del pueblito [Patagones] que no le mandaban nunca ningún recuerdo”. El cacique también habló “de los territorios que los blancos les habían quitado, y que él era demasiado bueno permitiendo que poblaran en Patagones y Chubut sin su consentimiento”. Concluida “la ceremonia del parlamento”, Moreno entregó regalos entre los que consigna una carabina *Spenser*, 42 cartuchos, una carpa, un saco y polainas de goma, algunos ponchos y chiripaes de paño, sombreros, collares, aros, sortijas y también una guitarra que sonó casi toda la noche (Moreno 1876).

Al día siguiente el cacique visitó a Moreno en su carpa donde recibió de regalo una botella de coñac y le aclaró al viajero que por sus ofrecimientos de ver personalmente al Gobierno Nacional reanudaba la amistad con el gobierno; en mayo iría a Patagones y si entonces no obtenía respuesta, “invadiría inmediatamente”. En cuanto a Moreno, “quería ser siempre mi amigo y compadre, prometiendo bautizar a un hijo suyo con mi nombre y que si deseaba casarme me daría una india *gratis!*” En cinco días se celebraría “una junta” con los principales caciques y capitanejos para que lo conocieran “como amigo” y donde se debatiría acerca de su presencia en los toldos y sobre el accionar de los cristianos en general, como veremos. La “junta” resolvió que Moreno no tenía buenas intenciones y que “no debía permitírseme que pasara por los campos antes de que hiciera algo por ellos en Buenos Aires, y que regresara a Patagones”, ya que “ellos hacían demasiado con suspender la invasión y que debía contentarme con esa generosidad” (Moreno 1876).

De manera similar a lo ocurrido con Cox, los indios parecen pretender asegurarse primeramente de obtener algún beneficio de la presencia de los viajeros en los toldos, dejando para luego la decisión respecto de sus intenciones de recorrer el territorio indígena. Los caciques Sayhueque y Ñancuqueque, “este último muy amigo de los argentinos”, se mostraron en desacuerdo con la resolución, pero le hicieron saber a Moreno que “no podían desobedecer a los ancianos”. Concluida la junta, Moreno visitó los toldos de Ñancuqueque y sus alrededores donde también asistió a un parlamento con el cacique Quinchauala y a una rogativa. Al despedirse de Ñancuqueque, éste le dijo que “él era Argentino, y que no permitiría que los indios invadieran mientras él conservase la vida”. Acerca de este cacique Moreno observó su buena voluntad “para con los argentinos” (Moreno 1876). Respecto de estas diferentes adscripciones como “argentino”, Delrio (2002:212-213) nota cómo Ñancuqueque hace referencia a ella posicionado probablemente desde una estrategia manzanera de incorporación al estado nacional y de identificación como criollo –estrategia descrita por Bechis ([1999] 2006)– en un contexto de avance estatal cada vez más acuciante, mientras que Moreno, desde la perspectiva de las elites porteñas, deja al cacique afuera de “los argentinos”, excluyéndolo del proyecto de unidad social y cultural, del cual los aborígenes se esforzaron por ser parte. Esta utilización de las categorías del discurso hegemónico por parte de los indígenas continuaría luego del período de las campañas militares llevadas a cabo por el estado argentino entre 1879 y 1885 en las negociaciones por la tierra y por el derecho a su organización como grupos (Delrio 2002, 2003).

Al regresar Moreno a los toldos de Calefú, Sayhueque estaba ebrio, festejando la visita de Quinchayala. Por este motivo y por “noticias relativas a mi persona, comunicadas por los indios *Aucaches* que habitan del otro lado de los Andes” que hacían renacer la desconfianza, fue puesto en duda el permiso otorgado para recorrer el lago Nahuel Huapi. Para conseguirlo, Moreno tuvo que dejar sus pertenencias y convencer a Sayhueque, que aún así no dejó de amenazarlo. A pesar de las manifestaciones de amistad, la desconfianza se hacía presente en un clima de tensión permanente. Antes de regresar a Patagones, Moreno participó de otra “rogativa a Dios o maricum (fiesta anual)”, debió escribir notas para el Gobierno Nacional y para el comandante de Patagones y al emprender la marcha regaló una bandera argentina a Sayhueque, “quien la izó en lo alto de su tienda” (Moreno 1876).

El relato de la visita del viajero a los toldos y de las reacciones que esto suscitó nos permite conocer algunas maneras de definir a los cristianos por parte de los indios. El “gobierno argentino” aparece identificado como aquel de quien se reciben las raciones, se entablan relaciones diplomáticas —aunque estas no sean correspondidas según se esperaba— y ocupa territorios de los indios. Además, junto con el “gobierno chileno”, representan una amenaza por sus intenciones de atacarlos. Los habitantes de Patagones son asociados con cierto reproche relacionado con la falta de entrega de bienes estimados. Según esta definición de la relación con los cristianos, los indios “dan más”, permiten que ocupen sus tierras, no malonean y toleran los incumplimientos a los tratos.

Frente a estas manifestaciones, desde el lado indígena se recalca su generosidad para aceptar la presencia del blanco en sus tierras y el buen trato dispensado a él, aún pese a sus faltas. En cuanto al trato personal que recibió el perito, fue aceptado formalmente por Sayhueque como amigo, mientras que otros caciques y otros indios tenían expresiones de preocupación y cautela. Como también sucedió en el caso de Cox, distintos caciques podían asumir posturas diferentes. Sayhueque, recibió a Moreno como amigo, lo hizo su compadre y le manifestó su deseo de poner su nombre a un hijo suyo y de casarlo con una china —expresiones de interés por vincularse estrechamente con el recién llegado. Esto también podría estar relacionado con la posibilidad de acceder a beneficios de distinta manera según cada cacique. También podemos pensar que la permanente tensión y “puesta a prueba” a los extranjeros, ponerlos en situación de peligro e incertidumbre, puede haber sido una forma de ejercer cierto tipo de control sobre ellos y de demostrar a los cristianos su poder para enfrentarlos (Irurtia 2002).

El relato más detallado de algunas de las vivencias mencionadas, nos permite conocer distintas formas de referirse a Moreno, suposiciones y creencias sobre su persona y también acerca de los blancos en general. En un viaje realizado un año más tarde, Moreno se encontró con “algunos pampas” en la región de la colonia galesa del Chubut que habían “oído hablar de la llegada de un cristiano al Limay” (Moreno mismo) y le expusieron al perito el relato de Sayhueque sobre este hecho. Según Moreno, los indios contaron que “un *queleuche* (*hombre colorado, así nombran a los europeos*) había llegado a los campos” (Moreno [1876-77] 1997:108, el destacado es mío). No poseo más datos acerca de este nombre para designar a los europeos. Respecto del significado señalado por Moreno, me pregunto si se debería a que la piel se les ponía colorada por el fuerte sol patagónico o tal vez los indios habían visto personas pelirrojas de esa procedencia llamándoles la atención el color. Si bien Moreno fue aceptado inicialmente por Sayhueque como amigo, en ciertas ocasiones la desconfianza volvía a surgir. En la “junta” celebrada por los caciques, éstos plantearon sus distintas apreciaciones acerca del viajero. El alegato de Sayhueque revela cómo éste y otros indios se referían a Moreno:

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

Y volviéndose bruscamente hacia mí preguntóme en araucano:

—¿Cuántos años tienes, compadre?

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

— ¡Veintitrés, compadre!

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

Shaihueque, en las borracheras, me daba ese título por mi edad, pues aunque seguramente no podía saber cuántos años tenían sus propios hijos, me creía aproximadamente de la misma que su hija *Liquechem*, cuyas facciones demostraban veinte años (Moreno [1876-77]1997:125-126).

Sayhueque defendía la verdad de lo expuesto por Moreno y lo llamaba “compadre” expresando así un vínculo entre ambos. Moreno señala que también lo llamaba “hijo” en las borracheras, tal vez manifestando su deseo de crear efectivamente un compromiso más estrecho casándolo con su sobrina. Según Moreno, el cacique procuró imponerle “el honor del enlace matrimonial con su sobrina” en virtud del vínculo “tan sagrado como el de hermano entre los indios” que los unía (ser compadres). Asimismo, el perito indica sin explicar su significado que algunos indios le daban el nombre de “Tapayo”. No he podido encontrar el significado de ese nombre. En *Historia natural, general y particular* escrita por el conde de Buffon en 1805 figura como un lagarto con púas agudas en su lomo está herizado, de cuerpo aparentemente hinchado resulta desagradable a la vista asemejándose a un sapo con cola y púas, pero su mansedumbre y hermosos colores hacen olvidar su deformidad. Sólo podemos preguntarnos si el nombre dado por los indios pudiera tener algo que ver con esta definición. En ese caso, estaría asociada tanto a aspectos negativos como positivos. Aunque también sabemos que entre los indios, este animal estaría asociado a presagios desafortunados (Iruirtia 2007).

Moreno menciona que intrigas en la toltería pusieron en duda la veracidad acerca de su procedencia e intenciones y era identificado alternativamente como “español” o “chileno”. Sayhueque afirmaba que el viajero era “español”, como él había declarado, mientras que otros indios lo acusaban de ser “chileno”, haber mentido y ser espía. Así es como se juzgó en una ceremonia cuál era su verdadera identidad manifestándose allí las características que hacen a “españoles” y “chilenos”. Abogando por la identidad española del viajero Sayhueque argumentaría:

—¿Cuándo has visto que corra un avestruz y lo bolée? ¿Cuándo le has visto enlazar un potro, como hacen los chilenos? ¿Cuándo has visto un chileno vestido así? (Y señalaba mi traje de pana hecho pedazos, y sobre todo los pantalones.) Que lleve eso en los ojos, y... ¿Cuándo has visto un chileno que tenga esas botas? (Y me pedía que le mostrara a *Chacayal* los botines rotos de elástico que calzaba y que éste jamás había visto.) ¡Los chilenos no tienen nada de esto! (Moreno [1876-77]1997:126).

A continuación Moreno explica el por qué de esta distinción:

Por lo que se ve, *Shaihueque* no sabía que existen chilenos de levita, y esto se explica porque ellos entienden por chilenos a los rotos valdivianos. A las personas de las ciudades llámanlas “españoles”, y de ahí, imaginar un chileno con pantalones y botines elásticos ¿puede creerse tamaño desatino? (Moreno [1876-77]1997:126).

Según las anteriores citas, los indios identificaban poblaciones hispanocriollas hacia ambos lados de la cordillera con el nombre de “español”. Cox hace referencia a la identificación como chileno de manera general, mientras que Moreno lo reserva para los pobladores de Valdivia, con quienes probablemente tendrían el contacto más asiduo —y a quienes además el perito agrega el despectivo adjetivo de “rotos”. Debemos ser cautelosos con las apreciaciones de Moreno respecto de los chilenos, en relación a su actuación como perito de límites y su tendenciosa mirada hacia esas poblaciones. Podríamos pensar que el nombre español remitía al origen del proceso de conquista del territorio indígena por parte de los blancos y señalaba la condición de “venidos de otras tierras” también de los pobladores criollos del siglo XIX. Esta categoría establecería una continuidad entre las poblaciones españolas de siglos anteriores y las poblaciones criollas de la década de 1870 -como también ocurriría con la denominación “huinca”, como mencionamos. En este sentido podemos pensar también la asociación que realizó Paillacan entre la expedición de Cox de 1862-1863 con los intentos de colonización llevados a cabo por los jesuitas y por el piloto Villarino en los siglos XVII y XVIII.

Acerca de la utilización de este apelativo a fines del siglo XIX, Delrio (2003) nota en la

documentación de las campañas militares llevadas a cabo por los estados argentino y chileno sobre Norpatagonia y la Araucanía entre 1879 y 1885 la utilización de los términos “españoles” e “indios” para marcar diferencias entre las poblaciones, representando dos dualidades del tipo civilización/barbarie. Las categorías englobaban al conjunto de grupos originarios como “indios” y a los grupos de origen europeo-criollo como “españoles” y remitían a una jerarquización en la cual los “españoles” ejercían la superioridad social por sobre los “indios”. Esta distinción de tipo étnico-racial se asociaba a posibilidades diferentes de acceso a los recursos tanto en el marco de sociedades coloniales como postcoloniales. Los distintos términos irían adquiriendo y reelaborando particulares significados y matices según el contexto histórico, reflejando en el campo discursivo las luchas por el control de los recursos.

Notamos que las variaciones en el acto de nombrar y en el empleo de denominaciones de distinto origen sugieren un proceso complejo, con fuerzas fluctuantes en un espacio en movimiento donde se configuran relaciones sociales (Martínez C. 1995). Este proceso se configuraba constantemente alimentándose de diversas experiencias: intercambios, ataques, discusiones, engaños, tratos. A partir de las distintas experiencias, se iba configurando una imagen acerca de los cristianos en la visión del mundo indígena, asociados a ciertas características y a una necesidad cada vez mayor de tratar con ellos. Podríamos pensar que el recelo, las disensiones internas, los rumores, las amenazas y la preocupación por develar la identidad y propósitos de los viajeros reflejaban la inquietud de los indios ante la presencia de los cristianos en sus tierras (tanto en el caso puntual de los viajes de exploración, como en cuanto al avance de las poblaciones blancas).

Esto se daba en un momento que Bechis ([1999] 2006) caracteriza como de “ahogamiento por los resueltos e inevitables avances del enemigo” sobre los recursos y el espacio físico, así como también en la construcción de un espacio político-social sin lugar para ellos. Como plantea la autora, estas manifestaciones indígenas frente al “avance” del estado eran expresadas en “un discurso emocional que reflejaba la situación de incertidumbre que prevaleció hasta los últimos días de soberanía de todas las agrupaciones” (Bechis [1999] 2006:9). Nuestra autora llama la atención acerca del manejo de términos que remiten a nociones como *estado*, *integración*, *identidad*, *territorio* y propone entender la aparición de estas expresiones como una “apropiación de la cultura indígena o mas bien de algunos de sus líderes de conceptos importados desde el oponente hegemónico con el fin de hacerse entender y, a la vez, afirmarse frente a él”. Se trataría de un “mecanismo de aculturación antagónica como recurso discursivo” que solía combinarse con acciones de negociación pacíficas o agresivas (Bechis [1999] 2006:18-19). Como vimos, las argumentaciones y expresiones surgidas en momentos de acercamiento y encuentro definían a los hispanocriollos con nombres como *español* o *huinca* que señalan su condición de “venidos de otras tierras”. Podríamos señalar también como “recurso discursivo” el efecto de estos nombres que fortalecía la posición indígena como legítimos poseedores de territorios que habían sido ocupados —o pretendían serlo— por los blancos.

En cuanto a la defensa de su territorio, los indios contaban con un minucioso conocimiento de la geografía frente al casi total desconocimiento de los blancos. En la larga historia de enfrentamiento y relación con los cristianos, los pasos cordilleranos que vinculaban las pampas del este con los poblados del oeste transcordillerano y permitían el paso de personas y animales resultaron una cuestión clave. La preocupación de los indios por dilucidar la identidad de los viajeros podría ser pensada en relación con la cuestión del resguardo de estos caminos. Como ha sido estudiado (Varela y Manara 2001; Vezub 2005), el territorio indígena era recorrido desde y hacia poblados criollos chilenos y desde y hacia poblados criollos argentinos. Los pasos andinos, controlados por las tribus cordilleranas, fueron causa de rivalidades y disputa permanentes. Los boquetes posibilitaron la intensificación de los intercambios a través de la cordillera que resultaron imposibles de controlar por las autoridades criollas (Varela y Manara 2001). A pesar de este intenso tráfico, no he encontrado menciones a comerciantes, funcionarios o viajeros criollos que partieran desde una población hispanocriolla chilena para arribar a otra argentina atravesando la

cordillera, ni tampoco el camino inverso. Los pasos eran controlados por los indios que habrían evitado el acceso a ellos por parte de los cristianos.

De esta manera, asegurarse acerca de la identidad de los viajeros podría haber sido fundamental para los indios para obligarlos a retornar a sus lugares de origen sin completar el anhelado cruce a través de la cordillera, como vimos en el caso de Cox y de Moreno. Según menciona Cox, “‘Cheu Mapu’, ¿de qué tierra?” era la “frase de rigor”, es decir era un tema obligado, siempre referido. En cuanto a la preocupación por el tema de los accesos al territorio indígena, podemos mencionar, como veremos más adelante, que uno de los caciques manifestaría su temor acerca de las intenciones de los cristianos notando que “envían a buscar los caminos” (Moreno [1876-77] 1997:125). Tampoco Musters logró el permiso en su segundo viaje de 1872 para recorrer desde Valdivia hacia Buenos Aires, debiendo huir de las tolderías, aunque lamentablemente sobre este intento del inglés no disponemos de mayores datos (ver Vignati 1964). Con respecto al “País de las Manzanas” durante la segunda mitad del siglo XIX, Vezub (2005) identifica este espacio con un sistema regional de jefaturas liderada por Sayhueque, cuyas tolderías estaban asentadas en el Calefú y vinculadas a los valles de los ríos Collón-Curá y Malleo, territorios de los caciques Molfinqueupo y Juan Ñancuqueo, “jefes-parientes” estrechamente relacionados. Desde este puesto, los caciques controlaban el paso de Mamuil malal, factor fundamental en el esquema de poderes en la región. En cuanto al valor clave de este paso, Vezub (2005:110) observa que “los jefes indígenas sabían que la clave de su autonomía política residía en impedir que argentinos o chilenos pudiesen recorrer libremente el camino entre una y otra nación a través de la cordillera”.

EL AVANCE SOBRE LAS TIERRAS Y EL INCUMPLIMIENTO DE LOS TRATOS

Volviendo al relato de Moreno acerca de su visita a los toldos de Sayhueque en 1875, días después de su llegada, su verdadera identidad y propósitos fueron motivo de intranquilidad, suscitándose preguntas, presiones al viajero y reflexiones entre los indios. Estas inquietudes fueron planteadas en la ceremonia que ya he mencionado, en donde los caciques expresaron sus temores y acusaciones hacia los “huincas”. Según Moreno, Chacayal tomó la palabra y denunció a los blancos, sus avances y atropellos, definiéndolos como intrusos y ladrones por no haber nacido en “los campos” y robar los recursos del lugar; esta afirmación habría sido transmitida por los “padres”, los antepasados. Según transcribe Moreno, el cacique habría expresado:

Dios nos ha hecho nacer en los campos y éstos son nuestros; los blancos nacieron del otro lado del Agua Grande y vinieron después a éstos que no eran de ellos, a robar los animales y a buscar la plata de las montañas. Esto dijeron nuestros padres y nos recomendaron que nunca olvidáramos que los ladrones eran los cristianos y no sus hijos. En vez de pedirnos permiso para vivir en los campos, nos echan, y nos defendemos; y si es cierto que nos dan raciones, éstas sólo son un pago muy reducido de lo mucho que nos han quitado. Ahora ni eso quieren darnos, y como concluyen con los animales silvestres, esperan que muramos de hambre y no robemos (Moreno [1876-77] 1997:124-125).

El momento original en que Dios otorga las tierras a los indios se opone a la situación presente denunciada por el cacique en que los blancos invaden y maltratan a los dueños de las tierras. Esta definición se vincula con el presente de ese momento a través de relatos de los antepasados y de enseñanzas (recomendación de nunca olvidar) que especificarían y reafirmarían las características fundamentales de la relación entre indígenas y cristianos: los indios son dueños y aceptan trato amistoso; los blancos son intrusos y no respetan los pactos. Según el relato de Moreno, el cacique Chacayal comenzó su discurso diciendo:

El indio es demasiado paciente y el cristiano demasiado orgulloso. Nosotros somos dueños y ellos son intrusos. Es cierto que prometimos no robar y ser amigos, pero con la condición de que fuéramos hermanos. Todos saben que pasó un año, pasaron dos años, pasaron tres años y que hace cerca de veinte que no invadimos, guardando los compromisos contraídos. El cristiano ha visto las *chilcas* (cartas) de los ranqueles y mamuelches pidiendo gente y convidando a invadir, y sabe también que no hemos aceptado. Pero ya es tiempo que cesen de burlarse; todas sus promesas son mentiras (*¡coilá—coilá!*) Los huesos de nuestros amigos, de nuestros capitanes, asesinados por los *huincas*, blanquean en el camino de *Choleachel* y piden venganza; no los enterramos porque debemos tenerlos siempre presentes para no olvidar la falsía cristiana (Moreno [1876-77] 1997:124).

El enfrentamiento tenía lugar por las agresiones y provocaciones de los blancos y su traición debía ser siempre recordada, mientras que los indios respetaban la palabra empeñada. El discurso opera como medio de actualización de la memoria llamando explícitamente a “no olvidar” y citando hechos que definían la relación con los cristianos (robos, asesinatos). Las palabras reflejaban así características propias de una experiencia particular de contacto y de un posicionamiento en el proceso de relacionamiento. Al respecto, Bechis ha señalado la estrategia de amistad e integración al estado-nación como pueblo indígena autónomo que adoptaron los manzaneros (Bechis [1999] 2006) que parecía enfrentarse al avance de los blancos sobre las tierras de los indios, los robos y maltratos.

El fuerte tono de denuncia del discurso, el planteo de alternativas (mantenerse amigos - invadir) ante el actuar de los huincas y las definiciones de *sí mismo* y del *otro* hacen pensar en el carácter dialógico de las fuentes. En este sentido, Pratt define a las expresiones atribuidas a los indios, así como también a las fuentes en sí, como producto de una “zona de contacto”, se considera las relaciones mutuas como centrales en la constitución de los sujetos, en un marco de copresencia y de interacción, aún en el marco de relaciones de poder asimétricas. Las representaciones de los sujetos colonizados “se comprometen con los términos propios del colonizador” (Pratt 1997:26-27). Los “textos autoetnográficos” surgen del diálogo y en respuesta a las representaciones del colonizador, pues la propia situación de contacto, las necesidades, intereses y conflictos que de ella surgen, proporcionan nuevos conceptos para referirse al otro y a sí mismo. Resulta, por ejemplo, significativa la aclaración de Chacayal acerca de que “los ladrones eran los cristianos y no sus hijos [los indios]”. Si los indios roban, es porque los blancos los han dejado sin recursos. ¿Está respondiendo Chacayal a las acusaciones de los hispanocriollos respecto de los malones? No podemos responder a esta pregunta, pero si atendemos al carácter dialógico de la fuente podemos pensar en su inserción en un contexto de enfrentamiento y negociaciones y en el peso de las conceptualizaciones de los cristianos también entre los indios.

Continuó el discurso del cacique llamando a la guerra, rememorando una matanza de cristianos de la que habían participado en 1855. Según el relato de Moreno, Chacayal advirtió:

El *aucache* dice que vienen los gringos a pelearlos, ahora que no nos cumplen las raciones. No hemos dicho nada porque pelean en Salinas, porque *Namuncurá* es intruso y Dios no le dio esos campos; pero nosotros debemos defender lo que él nos dio. *Quilapan* peleó en Chile, pero *Quilapan* murió, y ahora vuelven a querer quitarnos nuestras tierras y envían a buscar los caminos (Moreno [1876-77] 1997:125).

El discurso de Chacayal expresaba una profunda enemistad con los cristianos: ellos eran intrusos, invadían sus campos dejando a los indios sin tierras ni comida, no respetaban los tratos, engañando y asesinando. Aquí la denominación “gringos” podría equipararse a “extranjeros”, en tanto foráneos y parecería referirse a los criollos del lado argentino por su mención a las raciones que debían. Si bien debemos ser cautelosos con las expresiones de Moreno acerca de indios chi-

lenos, como mencionamos más arriba, también sabemos que la información circulaba con fluidez entre las poblaciones a ambos lados de la cordillera, así sucedería, por ejemplo, con la llegada de Cox y de Moreno a las tolderías, como vimos. Según las manifestaciones de Chacayal, los indios eran legítimos dueños de la tierra, debían defenderla y defender su medio de subsistencia –aquí el cacique se diferencia de los indios de Salinas. El poder habitar “sus” tierras se veía amenazado y una de las acciones que realizaban los blancos en tal sentido era “buscar los caminos” –acción que despertaba el recelo de los indios y que procuraban impedir, como vimos. Otra referencia a este tema encontramos en una conversación de Musters con un hermano de Quintuhual, cacique cuya partida se había sumado a aquella con la que viajaba el inglés, que, hablando corrientemente español, le preguntaría a Musters su opinión sobre

el trato que los indios estaban recibiendo de los que él llamaba “Españoles”, diciendo que los chilenos estaban invadiendo las tierras por un lado y los argentinos por el otro, a causa de lo cual los indios se verían barridos en breve de la faz de la tierra, o tendrían que pelear para defender su existencia (Musters [1869-70] 1979:308).

Una vez más encontramos la denominación “español”. Según las comillas y la redacción del texto, Musters interpreta “chilenos” y “argentinos”, mientras que Quintuhual se referiría a “españoles”, aparentemente sin distinguir entre ambas nacionalidades. Los indios habían respetado los pactos, pero ante el avance de los blancos el cacique amenazó con una guerra que no llegó a concretarse. ¿Cómo puede explicarse que tan graves denuncias y contundentes amenazas no llegaron a concretarse? En otro discurso, esta vez pronunciado por Foyel (si bien unos cinco años antes), encontramos referencias que podrían ayudar a esclarecer esta situación. El cacique menciona las profusas relaciones de intercambio con los cristianos que involucraban diversas regiones del espacio patagónico y les resultaban indispensables –situación de la que surgiría un interés por mantener relaciones amistosas. Al respecto, según esta conocida cita, el cacique norcordillerano Foyel le habría manifestado a Musters:

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

La cuestión del temor manifestado por los indios ante el avance de los españoles también podría ser contemplada desde otra perspectiva que no viene en desmedro de la preocupación real ante los concretos corrimientos de la frontera blanca sobre territorio indígena. Propongo evaluar en estas expresiones el aspecto estratégico como argumentos con el fin de justificar malones, asustar a los cristianos con rumores amenazadores o tal vez azuzar a los propios hombres para emprender distintas acciones. Las denuncias operarían también como un elemento a favor de los indios en las negociaciones, sin por esto cuestionar la veracidad de lo enunciado. Y aquí es necesario sopesar los beneficios que traían para los indios los intercambios comerciales. Podríamos, entonces, pensar en la circulación de rumores amenazadores como una manera tener en vilo a los extranjeros que iban avanzando en el plan de conquista. Por otro lado, también podríamos pensar la formulación de amenazas como el planteo de una posibilidad dentro de un abanico que contemplaba también otras opciones como los acercamientos pacíficos y el comercio.

LAS RELACIONES DE INTERCAMBIO

En distintas circunstancias encontramos expresiones indígenas favorables a las relaciones con los cristianos, deseos de amistad o anhelo de bienes. Así, acerca de argentinos y chilenos, el cacique Foyel (sur de la actual provincia de Neuquén), en una conversación con Musters, declaró que estaba a favor del comercio y las buenas relaciones con “los Valdivianos del lado occidental como los argentinos en las costas orientales” para lo cual, “estaba procurando hallar un camino para Valdivia que no pasaba por las Manzanas, ni por la tribu de indios picunches, que están contra todos los extranjeros” (Musters [1869-70] 1979:291). Foyel mencionó a “valdivianos” y a “argentinos” a cada lado de la cordillera y a ambos como “extranjeros”. Según esta definición, podemos pensar en argentinos y chilenos (identificados aquí con Valdivia, probablemente por el asiduo trato con esta ciudad) conformando entidades concebidas por fuera y diferente de las agrupaciones indígenas que incluían a Foyel y su gente y a otros grupos como los picunches. Más allá de remitir a un origen geográfico, la noción de “extranjero” parece estar actuando como *categoría social*, para designar a los *otros*, a aquellos que vienen de otro lado a invadir, avanzando sobre territorio indígena, pero también a aquellos con quienes es necesario tratar. Según esta cita, podríamos pensar en lo que sería una iniciativa de un cacique para propiciar los intercambios considerando la realidad de los distintos grupos indígenas que podrían resultar implicados y sopeando tanto una determinada postura frente a los blancos como los enfrentamientos entre grupos indígenas. También nos hemos referido a las manifestaciones de Sayhueque y de Ñancucheuque a favor de las buenas relaciones con los cristianos. Un ejemplo más podría proporcionar la visita de Cox a los toldos de Huincahual en el camino de vuelta hacia Valdivia. Allí el cacique le pidió que escribiese una carta para un juez de Valdivia por un proceso que tenía un indio suyo. La carta, dictada a Cox a través del lenguaraz, decía

que todos los indios en general y los de Huincahual en particular eran gente honrada, que mantenían buenas relaciones con los chilenos, y que en el interés de todos debía reinar la paz y la buena fe, que él, Huincahual, trataba bien y hacía respetar a los chilenos que venían a comerciar a sus tierras, y era justo que también en la otra banda se respetase a su gente, etc. (Cox [1862-63] 1999:141).

No es tan claro cuáles serían palabras del cacique y cuáles de Cox al referirse a “chilenos”, “la otra banda”, pero sí podríamos distinguir una relación entre las declaraciones amistosas y el interés por resolver un problema particular y por participar del circuito de intercambios. Con respecto a iniciativas indígenas, al parecer Musters también recibió una propuesta de un indio para que “estableciera una casa de comercio cerca del Chubut pues Jackechan, que era el verdadero dueño de la tierra, si es que ésta tenía alguno, había ofrecido cederme el terreno necesario” y así, consideraba el interesado, “todo el comercio indio saldría de las manos de la gente de Patagones, que usaba notoriamente pesas falsas, aparte de recargar de una manera exorbitante el precio de todos los artículos que suministraba a los indios” (Musters [1869-70] 1997:318). También, como relata Musters, distintos grupos patagónicos decidieron unirse y declararon que defenderían a Patagones frente a posibles ataques de Calfucurá porque “si esa población llegaba a ser destruida, no habría mercado para sus pieles, etc.” (Musters [1869-70] 1997:141).

Otra opción para acceder a bienes estimados eran los intercambios con la colonia galesa del Chubut, cuyos habitantes eran considerados favorablemente, en especial en relación con los pobladores del río Negro. Según menciona Musters ([1869-70] 1979:185 y 318), los indios denunciaban los engaños, las pesas falsas utilizadas y los precios recargados de los cristianos en Patagones, mientras que los colonos galeses eran reconocidos como honrados, su trato era considerado más agradable, más seguro y más benevolente, en especial hacia los indios cuando tomaban demasiado aguardiente –circunstancia en la cual en el Carmen eran “saqueados por

completo”. Respecto de estas observaciones referidas al *otro*, Vezub ha advertido acerca de que las denuncias referidas a abusos de los comerciantes de Patagones serían un componente propio de relaciones interétnicas en situaciones de diferenciación social (Vezub 2005).

LA DIMENSIÓN MÁGICA

Las expresiones de los indios analizadas muestran a los cristianos como a aquellos de quienes anhelaban obtener bienes cada vez más necesarios y beneficios, con quienes habían establecido vínculos, pero a la vez eran quienes se expandían sobre sus tierras y los engañaban con sus tratados y promesas no cumplidas. Es necesario, ahora, considerar otro aspecto de la visión respecto de los cristianos: la dimensión mágica. Como plantea Wachtel, la realidad es percibida según la visión del mundo de cada sociedad que está regida por una lógica particular, es captada según una lógica cultural perteneciente a un proceso histórico. Los acontecimientos novedosos que exceden esta lógica se asocian al ámbito de lo sobrenatural implicando un esfuerzo de racionalización que intenta comprender la presencia de lo extraño, pues “todo aquello que represente una excepción a este orden racional [...] significa la irrupción de fuerzas sobrenaturales o divinas en el mundo profano, en esa medida, la racionalidad cotidiana resulta destruida y nace la angustia por el contacto con lo desconocido” (Wachtel 1976:50-51).

En los casos que hemos visto, los cristianos eran personajes conocidos para los indios aunque ciertas características resultaban novedosas y su presencia generaba inquietud. Los diarios analizados hacen frecuentes menciones al carácter “sobrenatural” de los cristianos y de ciertos objetos asociados a ellos, como la brújula (Cox [1862-63] 1999:216; Musters [1869-70] 1979:188), las curaciones (Moreno [1876-77] 1997:118-119). Las tareas llevadas a cabo por el viajero, como la recolección de especímenes y las mediciones, que podían ser contrarias a las concepciones indígenas, podían ser miradas con temor. Estas acciones eran escudriñadas por los indios, despertaban el recelo y daban lugar a indagaciones. Además, implementos extraños como sus anteojos también despertaban sospechas. Por ejemplo, los anteojos de Moreno llamaban la atención de las chinias. Durante unas “borracheras” el explorador interrogó a Sayhueque al respecto, que le aclaró que “ellas temen, porque dicen que, teniendo cuatro ojos, bien puedes tener cuatro corazones y ser malo” (Moreno [1876-77] 1997:114).

La interpretación “mágica” de los acontecimientos parecería estar asociada también a la desconfianza hacia los cristianos. Como han observado los estudios antropológicos acerca de las explicaciones “sobrenaturales”, los agentes y las formas místicas “reflejan las discordias y luchas presentes en la vida social” y “los profundos conflictos” que encierran las distintas posiciones (Gluckman 1978). Los poderes “sobrenaturales” mencionados por los indios estaban asociados a una práctica que venían llevando a cabo los huincas y era constantemente denunciada: avanzar sobre sus territorios y robarse sus riquezas. Así, según el chasque que relata la llegada de Moreno a las tolderías de Sayhueque, la desconfianza hacia el viajero se debía a su propósito de “buscar la plata y el oro de las sierras, y no los animales y pastos de los campos” que reconocía “gracias a su vista de *manque* (cóndor); subía a las montañas y desde allí, mirando hacia abajo, encontraba el *cullulcurá* (carbón de piedra) y otras piedras que los blancos buscaban para ir luego a poblar esa región” (Moreno [1876-77] 1997:114).

Siguiendo a Wachtel, otro tipo de esfuerzo de racionalización ante la irrupción de seres extraños está constituido por la incorporación de estos acontecimientos en la historia a través de los presagios y sueños. Los presagios, que posiblemente hayan sido inventados después de ocurridos los hechos, dan cuenta del esfuerzo por interpretar el acontecimiento, en tanto “este augurio retrospectivo da testimonio de la necesidad de arraigar en el pasado un hecho demasiado extraordinario para llevar en sí mismo su propia significación” (Wachtel 1976:40). Así habría ocurrido, por ejemplo, con la llegada de Moreno a los toldos. Ciertamente, esta había sido soñada

antes por Sayhueque y así “la noticia de su próximo arribo fue conocida de antemano en los toldos; el cacique había ‘soñado un sueño’ (estos juegan un gran papel en la diplomacia indígena) y le había sido anunciada con dos días de anterioridad por su espíritu bueno” (Moreno [1876-77] 1997:108-109).

Acercas de las formas de conceptuar a los blancos, Wachtel analiza distintos ejemplos. La diferente interpretación respecto de la humanidad de los conquistadores (los indios de Guatemala consideraron a los recién llegados como *dioses* y los del Yucatán, como *extranjeros*) se relaciona con el modo en que fue llevada a cabo la conquista. La conquista de Guatemala fue muy rápida, mientras que la conquista del Yucatán fue más tardía y más lenta, a la vez que los mayas del Yucatán habían tenido ya contacto con hombres blancos (Wachtel 1976:47). En nuestro caso, más que con la rapidez o no de la conquista desde el momento de la llegada de los españoles –pues recordando, por ejemplo, la mención de Paillacan en 1862-1863 a misioneros de fines del siglo XVII y principios del XVIII y a la expedición de Villarino de 1782 podríamos considerar a los cristianos como “viejos conocidos”– la referencia a poderes “sobrenaturales” podría estar relacionada con el *peligro* que traería aparejada la presencia de los cristianos, coincidiendo con un contexto en que el avance de los hispanocriollos era cada vez más acuciante y los recursos de los indios y su autonomía se veían amenazados.

Sin embargo, no se hicieron eco de las constantes invitaciones a atacar las poblaciones cristianas. En cambio, decidieron defender Patagones y hemos visto, por ejemplo, que Sayhueque, con la llegada de Moreno a sus tolderías en 1875, anunció la suspensión de una proyectada invasión. Los indios optaron por evitar el enfrentamiento con los cristianos. Al respecto, podemos identificar distintos factores en juego, como no contar con las fuerzas necesarias para tal enfrentamiento, o los beneficios de la relación con los blancos que disuadían de atacarlos, asumiendo las denuncias un valor estratégico (sin querer decir con esto que eran falsas). La cuestión de la visión mágica acerca de los blancos estaría relacionada con un contexto en que enfrentarlos y proponer nuevos términos en el conflicto que los oponía resultaba cada vez más dificultoso. Hemos visto, por ejemplo, que la visión mágica estaba asociada a la desconfianza respecto de los “cristianos”, a su avidez de riquezas y al temor de una invasión. La adjudicación de elementos mágicos a los huincas parecería darse en un contexto en que éste imponía cada vez más sus condiciones en la relación con las poblaciones indígenas, siendo cada vez menores las posibilidades de los indios para hacer valer las propias.

NOMBRES, DEFINICIONES Y LA RELACIÓN CON LOS CRISTIANOS

Como ha señalado Martínez C. (1995), los nombres dados a los cristianos variaban en gran medida sugiriendo un proceso complejo en un espacio en movimiento donde se configuraban relaciones sociales. Hemos analizado nombres y definiciones indígenas acerca de los blancos, cómo los identificaban, los describían y configuraban las características del espacio de relaciones entre ambos. La información acerca de los cristianos circulaba como rumores, razonamientos, debates y preguntas planteadas a los mismos viajeros. Ciertamente, con la llegada del blanco a las tolderías se suscitaban reflexiones, la expresión de distintas opiniones acerca de su presencia e implicancias de esta. Así, hemos mencionado a “cristianos”, “huincas” y “españoles”, “chilenos”, “argentinos”, al “gobierno” tanto chileno como argentino, a “ingleses”, “extranjeros”, “europeos”. Los tres primeros nombres establecerían una conexión entre las poblaciones españolas de la época colonial y los hispanocriollos de las décadas de 1860 y 1870. En el caso de los nombres “huinca” y “español” esto es más claro y subrayaba el hecho de que los blancos ocupaban un territorio que no les pertenecía por provenir de otras tierras. La identificación como “extranjero” o “europeo” también señalaba, evidentemente, la proveniencia de determinados grupos o sujetos desde otras tierras, aunque las menciones a personajes de origen inglés o francés no parecen estar asociadas

a temor por pretender ocupar territorio de los indios. Estas definiciones que identificaban a los hispanocriollos como “invasores”, junto con denuncias referidas a abusos y al incumplimiento de los tratados y referencias a elementos sobrenaturales, eran expresadas en un contexto de avance cada vez más acuciante de los cristianos en el espacio territorial y en el político.

En los casos analizados aquí las estrategias de relación estuvieron orientadas a lograr un acercamiento a los blancos en términos pacíficos que posibilitara el acceso a bienes estimados –relación que habría sido percibida como desigual, resultando desfavorecidos los indios. Podemos identificar cierta tensión entre el anhelo y la necesidad por establecer contactos con los blancos y el temor por las implicancias que este acercamiento traía aparejadas. Las menciones a “chilenos” y a “argentinos” y a su gobierno identificaban a las poblaciones criollas de esos años sin vincularlas a su pasado colonial. Con ellos era necesario negociar y la identificación de sí mismo como argentino sería una forma de plantear las relaciones con la sociedad hispanocriolla que se consolidaba en su organización política y social como estado-nación. Al mismo tiempo, volvemos a encontrar manifestaciones de recelo y denuncias acerca de las acciones de aquellos con quienes el acercamiento era buscado.

Las expresiones de temor, las amenazas y presiones parecen reflejar una realidad vivida por los indios y las definiciones indígenas describirían una forma de posicionarse frente a este *otro*. La desconfianza, rumores y amenazas aparecían una y otra vez entre los indios. También las expresiones de amistad y deseos de relaciones pacíficas, mientras que las controversias internas nunca terminaban. En efecto, el vínculo con los cristianos reportaba beneficios y era necesario para satisfacer determinadas necesidades pero, a la vez, traían aparejados perjuicios sus avances territoriales y el incumplimiento a cuestiones acordadas entre ambas partes. Estas apreciaciones constan en las fuentes, sin embargo no aparecen siempre de la misma manera. En cambio, sin poner en tela de juicio la veracidad de los enunciados, notamos que las definiciones de los indios acerca de los cristianos acentuaban una u otra característica según se quisiera obtener algún beneficio, negociar o ejercer presión. En tanto que se buscaba defender el comercio y los beneficios obtenidos de los huincas, se manifestaba buena disposición para pactar la paz y se protegían los emplazamientos cristianos. En cambio, cuando se denunciaban los abusos sufridos se hacía hincapié en la falta de cumplimiento de la palabra dada, los maltratos sufridos y la intrusión de los blancos en tierra de los indios. Con estos últimos argumentos (insisto en que no estoy evaluando su veracidad) se presionaba al blanco, se justificaban los malones o por lo menos las amenazas en tal sentido y se creaban situaciones de tensión más favorables para controlar la relación con los cristianos.

Las definiciones acerca de los blancos se fueron configurando con las sucesivas experiencias de contacto, las reflexiones y las interpretaciones propias sobre estos hechos. De esta manera, notamos su dinamismo que conjugaba las experiencias de acceso a bienes estimados, de trato pacífico, de engaños y malos tratos, con las perspectivas de futuro, y contemplaba tanto los aspectos beneficiosos como los perjuicios que denunciaban los indios, haciendo mayor hincapié en unos u otros según la circunstancia y estableciendo pautas de relación que permitían a los indios asumir un rol activo en el proceso de intercambio (social, económico, político y cultural). Ciertamente, ambas cuestiones –la visión respecto de los blancos y las diferentes formas que asumió el proceso de contacto– se fueron redefiniendo mutuamente, en tanto las experiencias aportaban información que al ser elaborada iba conformando una cierta visión que a su vez delineaba las próximas situaciones de encuentro. Notamos que los indios dispusieron de un campo de acción en el que podían tomar sus propias determinaciones, aunque para la década de 1870 este ámbito fue restringiéndose drásticamente –y esto fue claramente percibido por los indígenas. Los contactos resultaron atractivos para los indios por la posibilidad que ofrecían de acceder a bienes estimados, obtener información, protección o negociar con las autoridades hispanocriollas. Así, los grupos indígenas desarrollaron distintas estrategias para entablar relaciones con los viajeros, procurando minimizar los perjuicios que esto podía acarrear. En este sentido, podemos encontrar en los nom-

bres y definiciones con que los indios identificaban a los blancos un caudal de experiencias de contacto que se remontaba a la época colonial y una manifestación de las iniciativas y capacidad de acción puestas en juego en la compleja relación que los vinculaba a los cristianos.

Fecha de recepción: 17/12/2009.

Fecha de aceptación: 09/08/2010.

AGRADECIMIENTOS

A Lidia Nacuzzi por sus sugerentes y valiosas observaciones.

Este trabajo forma parte de las investigaciones financiadas por los proyectos PIP CONICET 112-200801-00026, UBACyT F 105, PICT 34431.

NOTAS

¹ He consultado una versión disponible en Internet en la página http://argentinahistorica.com.ar/intro_libros.php?tema=10&doc=58, por lo que no es posible consignar las páginas correspondientes para las citas.

BIBLIOGRAFÍA

Amselle, Jean Loup

[1990] 1998. *Mestizo Logics*. Stanford, Standord University Press.

Bechis, Martha A.

[1989] 1999. Los lideratos políticos en el área arauco-pampeana en el siglo XIX: ¿poder o autoridad? CD *Etnohistoria*. Buenos Aires, Equipo NayA, Noticias de Antropología y Arqueología.

[1999] 2006. La “organización nacional” y las tribus pampeanas en Argentina durante el siglo XIX. Ponencia presentada en el XII Congreso Internacional de AHILA, Porto. *Revista TEFROS. Taller de Etnohistoria de la Frontera Sur*, Volumen 4 (2). Publicación electrónica www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista.

Bensa, Alban

1996. De la micro-histoire vers une anthropologie critique. En J. Revel (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse al'expérience: 37-71*. París, Hautes Études/Gallimard/Le Seuil. Traducción de Ana M. Lorandi para la Sección Etnohistoria del Instít. de Antropología de la FFyL de la UBA.

Bonfil Batalla, Guillermo

1992. Identidad y pluralismo cultural en América Latina. Premio Sudamérica Fondo Editorial del CE-HASS. Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Briones, Claudia

1998. La alteridad del “Cuarto Mundo”. (De) Construyendo la diferencia. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

Buffon, Georges –Louis Leclerc (Comte de)

1805. *Historia natural, general y particular*, Volumen 21. Editado por D. Joachin Ibarra. Madrid. Disponible en Internet: books.google.com.ar.

Clendinnen, Inga

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

Cox, Guillermo

[1862-63] 1999. *Viaje en las rejiones septentrionales de la Patagonia (1862-1863)*. Buenos Aires, El Elefante Blanco.

Delrio, Walter

2002. Indios amigos, salvajes o argentinos. Procesos de construcción de categorías sociales en la incorporación de los pueblos originarios al estado-nación (1870-1885). En L. Nacuzzi (comp.), *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y patagonia (Siglos XVII y XIX)*: 203-245. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

2003. De “salvajes” a “indios-nacionales”. Interpelaciones hegemónicas y campañas militares en Norpatagonia y la Araucanía (1879-1885). *Mundo de Antes* 3: 189-207.

Falkner, Tomás

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

Gluckman, Max

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

Irurtia, María Paula

2002. La visión de los indios respecto de los “cristianos” y “huincas” en el norte de la Patagonia, siglos XVIII y XIX. En L. Nacuzzi (comp.), *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y patagonia (Siglos XVII y XIX)*: 247-285. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

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

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

Juliano, Dolores

1992. Estrategias de elaboración de identidad. En C. Hidalgo y L. Tamango (comps.), *Etnicidad e Identidad*: 51-63. Buenos Aires, CEAL.

Mandrini, Raúl J.

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

Martínez C., José Luis

1995. Entre plumas y colores. Aproximaciones a una mirada cuzqueña sobre la Puna Salada. *Memoria Americana* 4: 33-56.

Merino, María Eugenia

1999. Análisis crítico del discurso de machi. Una mirada al discurso inter e intragrupal en un contexto de dominación. *Estudios Filológicos* 34: 155-163.

Moreno, Francisco P.

1876. Viaje a la Patagonia Septentrional. *Anales de la Sociedad Científica Argentina* 1. Imprenta Coni. Buenos Aires. Edición digital disponible en sitio web http://argentinahistorica.com.ar/intro_libros.php?tema=10&doc=58.

[1876-77] 1997. *Viaje a la Patagonia Austral*. Buenos Aires, El Elefante Blanco.

Musters, George Ch.

[1869-70] 1979. *Vida entre los Patagones*. Buenos Aires, Solar-Hachette.

Nacuzzi, Lidia

1998. *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
2002. Leyendo entre líneas: una eterna duda acerca de las certezas. En S. Visacovsky y R. Guber (comps.), *Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina*: 229-262. Buenos Aires, Editorial Antropofagia.
2008. Revisando y repensando el concepto de cacicazgo en las fronteras del sur de América (Pampa y Patagonia). *Revista Española de Antropología Americana* 38 (2): 75-95.

Palermo, Miguel Angel

1991. La compleja integración hispano-indígena del sur argentino y chileno durante el período colonial. *América indígena* LI (1): 153-192.

Pratt, Mary Louise

1997. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires, Universidad de Quilmes.

Revel, Jaques

1995. Micro-análisis y construcción de lo social. *Anuario del IEHS* 10: 125-143.

Tamagnini, Marcela y Graciana Pérez Zavala

2002. El debilitamiento de los ranqueles: el tratado de paz de 1872 y los conflictos intraétnicos. En L. Nacuzzi (comp), *Funcionarios, Diplomáticos, Guerreros: miradas hacia el otro en las fronteras de Pampa y Patagonia (siglos XVIII-XIX)*: 119-157. Buenos Aires. Publicaciones de la Sociedad Argentina de Antropología.

Varela, Gladys y Carla Manara

2001. Tiempos de transición en las fronteras surandinas: de la colonia a la República. En S. Bandieri (coord.), *Cruzando la cordillera... La frontera argentino-chilena como espacio social. Siglos XIX y XX*: 31-63. Neuquén, CEHIR, Universidad Nacional del Comahue.

Vezub, Julio

2005. Redes comerciales del país de las manzanas: A propósito del pensamiento estructural de Guillermo Madrazo. *Andes* 16: 167-198.

Vignati, Milciades

1964. George Chaworth Musters y su segundo viaje a los dominios de Sayhueque. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* XXXV: 49-56.

Wachtel, Nathan

1976. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid, Alianza Editorial, S. A.