

RITUALES Y PROCESO SOCIAL: DINÁMICA DE LAS RELACIONES ENTRE LOS GRUPOS INDÍGENAS DE PATAGONIA, Y CON LA POBLACIÓN BLANCA EN EL SIGLO XIX

María Paula Irurtia (*)

RESUMEN

Los grupos indígenas de la región patagónica del siglo XIX celebraban rituales relacionados con el devenir de la vida social, con circunstancias especiales y con la aparición de sucesos inesperados. Los rituales permitirían controlar el desorden y la incertidumbre surgidos de la irrupción de lo novedoso, de lo conflictivo, de las situaciones de cambio e impulsaban la acción social. En ellos jugaban un importante rol el paisaje, los cantos, gritos, el baile, los rezos y ciertos elementos de la vida cotidiana como el aguardiente, las lanzas y los animales. Asimismo se integraban elementos foráneos como ropas cristianas, banderas y adornos. Este trabajo se propone analizar cómo operaban distintos tipos de rituales vinculados al desarrollo de los procesos sociales que involucraban tanto enfrentamientos como alianzas entre los grupos indígenas y con los emplazamientos de población blanca.

Palabras clave: *Rituales. Procesos sociales. Dinámicas relacionales. Patagonia.*

ABSTRACT

Patagonian aboriginal groups during the 19th century celebrated rituals related to the development of their social life; they were carried out under special circumstances and included unexpected events. These rituals would have been useful to control the disorder and uncertainty due to novelty, conflicts and changes and promoted social action. Important roles were played by the landscape, songs, shouts, dances, praying and certain everyday elements such as alcohol, spears and animals. This paper intends to analyse how different rituals related to the development of social processes, which involved both confrontations and allegiances between indigenous groups and with the white population, operated.

Key words: *Rituals. Social processes. Relation dynamics. Patagonia.*

(*) Sección Etnohistoria, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

PROCESOS SOCIALES EN PATAGONIA EN EL SIGLO XIX

Podemos identificar a lo largo del devenir de la vida social de los grupos indígenas de la Patagonia en el siglo XIX la celebración de rituales ante circunstancias especiales, la aparición de sucesos inesperados o situaciones conflictivas. Los rituales permitían controlar el desorden y la incertidumbre a la vez que impulsaban la acción social. En este trabajo propongo analizar cómo operaban distintos tipos de rituales en relación con el desarrollo de los procesos sociales. La vasta región patagónica estaba habitada por distintos grupos que para el siglo XIX evidenciaban una gran movilidad y participaban de circuitos de intercambio de bienes materiales y culturales. 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. Ciertamente los indios patagónicos recorrían un vasto territorio a través de numerosas rutas vinculadas a la explotación de recursos, los intercambios, encuentros con otros grupos étnicos y las visitas a los enclaves de colonización blancos (Nacuzzi 1991; Nacuzzi y Pérez de Micou 1994). Sucintamente podemos distinguir, según Palermo (1986, 1991), entre los indios que habitaban al norte y al sur del río Chubut y decir que los tehuelches del sur, básicamente cazadores nómades, tenían muchas costumbres similares a los tehuelches del norte, con quienes entablaban relaciones de intercambio siendo muy frecuentes los matrimonios entre ambas secciones. Los tehuelches septentrionales tenían más contacto con los indios de la región pampeana y con los blancos, habían incorporado ganado caballar en mayor número y vivenciado cambios más intensos relacionados con su integración al circuito de intercambio mercantil —como señala Mandrini (1985), a través de los malones, la circulación del ganado y un complejo sistema de intercambios que vinculaba a los grupos indígenas entre sí y con los establecimientos hispanocriollos. Así, por ejemplo, los tehuelches del sur intercambiaban bolas de boleadoras —muy apreciadas por los demás indígenas—, pieles de guanaco, plumas de “avestruz” y quillangos por caballos, tejidos de lana, piñones, manzanas silvestres, maíz, porotos, garbanzos y adornos de plata, cuchillos, sables y herramientas que llegaban del comercio con los blancos (Palermo 1986). También debo mencionar la creciente influencia araucana o mapuche proveniente de Chile, fenómeno conocido como “araucanización” —proceso no homogéneo de distinta intensidad según los grupos, coexistiendo así agrupaciones con diferencias étnicas y culturales (Palermo 1991: 179-180). Según Ortelli estos movimientos han tenido lugar por lo menos desde el siglo XVII con el traslado de población desde el lado chileno de la cordillera al argentino, consolidándose “a partir de la migración de grupos más numerosos y con carácter estable que se produjo recién a principios del siglo XIX y se intensificó hacia la década de 1820” (Ortelli 1996: 207). Viajeros de la época y posteriores estudiosos han identificado una agrupación de carácter más sedentario en la zona del lago Nahuel Huapi y el río Limay conocida como “País de las Manzanas”. Su población habría sido identificada como de origen araucano o tehuelche septentrional siendo la naturaleza de esta entidad aún materia de discusión (Varela 1996, Vezub 2005). Por otro lado en torno a la presencia de la Colonia de Carmen de Patagones, cerca de la desembocadura del río Negro, devenido en centro de negociación con la población blanca, se había creado una situación particular de convivencia de toldos tehuelches, araucanos y pampas instalados como aliados de los cristianos.

Los grupos patagónicos entablaron relaciones pacíficas y de intercambio con los poblados de Carmen de Patagones y Bahía Blanca y recibían del gobierno raciones (animales, otros consumos básicos y regalos). Para la mayor parte del siglo XIX Bechis (1999) define el área “arauco-pampeana-norpatagónica” como una unidad cultural en tanto que compartía una serie de rasgos como lenguaje, vestidos, adornos, ceremonias religiosas, etc. y, a la vez, conformaba una unidad social en tanto cada una de las agrupaciones requería de las otras unidades políticas para su reproducción social, así como también en cuanto al modo de producción. Las redes sociales y la figura de los líderes se consolidaban a través de las relaciones de parentesco, las alianzas

comerciales, la especialización religiosa, y los pactos militares entre grupos. La flexibilidad de este tipo de organización social constituía una estrategia adaptativa (Service 1975 citado en Bechis 1999) frente al avance de la sociedad hispanocriolla en tanto las agrupaciones podían recurrir a la “fusión” o la “fisión” de acuerdo al problema a enfrentar. Ante el avance de los cristianos (tanto sobre el territorio como en lo político) los indígenas desarrollaron distintas estrategias. La propia organización social se transformaba siguiendo el ritmo de los enfrentamientos e intercambios de las agrupaciones entre sí y con los blancos poniendo en juego la propia creatividad e iniciativa. En el desarrollo de estos procesos la celebración de rituales resultó de vital significación en tanto modo de expresión de las vivencias y como herramienta para la acción, como veremos a continuación.

Con respecto a la cuestión de los nombres, pertenencias étnicas y características asignados a los grupos indígenas se trata de una problemática que aún no ha sido resuelta por los investigadores (ver Nacuzzi 1998). Distintos autores han abordado este tema focalizando en determinados períodos y regiones e identificando tipos de asentamiento, prácticas de subsistencia, sistemas relacionales y políticos, como Nacuzzi (1998), Vezub (2005), Fernández (2006). Sin embargo aún persiste la dificultad para identificar y delimitar “grupos étnicos” o distintos tipos de adscripciones. Como manera de acercarme al complejo panorama étnico de la región he resuelto utilizar los nombres tal como aparecen en las fuentes: “tehuelches del norte”, “manzaneros”, “pampas”, etc., como veremos a lo largo del trabajo. No pretendo establecer pertenencias a grupos étnicos definidos, sino, utilizar los nombres que aparecen en los documentos como herramienta de trabajo para abordar los fenómenos sociales. Me he basado en relatos de viajeros del siglo XIX y crónicas de un cautivo y de un misionero, así como también he hecho referencia a documentos del siglo XVIII. Estas fuentes describen períodos de convivencia con grupos indígenas de diversa duración, episodios que llamaron la atención de los exploradores y observaciones acerca de prácticas y costumbres –declaraciones que he procurado confrontar entre sí con el fin de cruzar datos y enriquecer el análisis.

RITUALES Y PRINCIPIOS DE LA VIDA EN SOCIEDAD

El devenir de la vida social de los grupos indígenas de Patagonia ha estado acompañado por celebraciones rituales que orientaban el *pasaje* de una fase a otra permitiendo la adaptación a los cambios internos y al medio ambiente. Muy brevemente recordamos que, como lo señalara Van Gennep, los sujetos se transforman al igual que la sociedad siguiendo el ritmo de la naturaleza y estos cambios traen consigo trastorno y e inquietud, siendo objetivo de numerosos “ritos de paso” guiar esta transformación tanto a nivel de la vida de los sujetos como de los hechos sociales ([1909] 1986). El ritmo de los cambios observados en la naturaleza podía suscitar ceremonias vinculadas a fenómenos naturales que se repiten y permiten definir intervalos de tiempo y también tenían lugar celebraciones referidas al proceso irreversible de la vida (nacimiento, desarrollo y muerte) (Leach 1971: 192-195). Estos rituales acompañaban los procesos de transformación vividos por los individuos y los grupos y reflejaban a su vez las particularidades del proceso social en que tenían lugar los acontecimientos (riqueza, pobreza o importancia de las familias, presencia e influencia de cristianos, conflictos intragrupal, por ejemplo). Otro tipo de rituales se habrían suscitado a partir de las propias interacciones sociales como modo de representar una situación y medio de orientar la acción. Es a este último tipo de ceremonias que me referiré en las páginas que siguen.

El ritual en tanto performance cultural hace presente bajo una forma dramática y simbólica los principios de la vida en comunidad y los procesos sociales. Con respecto al proceso de representación e internalización de los valores sociales Turner (1980) destaca dos propiedades de los símbolos culturales: por un lado, la condensación y, por otro lado, la polarización de sentido ideológico-normativo y sensorial. Los símbolos condensan muchas referencias uniéndolas en un único campo cognitivo y afectivo, pero sus significados tienden a polarizarse entre “fenómenos

fisiológicos” y “valores normativos de hechos sociales”. Este atributo liga estrechamente a los principios de organización y las reglas sociales con fuertes estímulos emocionales. Durante el ritual, con la excitación social y los estímulos sensoriales y orgánicos –como la música, el canto, la danza, los banquetes, el uso de ropas grotescas, la pintura corporal, el uso de alcohol o alucinógenos–, se efectúa “un intercambio de cualidades” entre los dos polos de sentido: “los referentes biológicos son ennoblecidos y los referentes normativos se cargan con significación emocional” (1980: 33). Estos dos polos estaban representados con variada intensidad en las distintas ceremonias celebradas por los indios de Patagonia. Así, por ejemplo, se habría manifestado con motivo de una rogativa llevada a cabo entre los manzaneros descripta por el perito Francisco Moreno. En esta ceremonia los indios se habrían planteado cómo actuar en relación al viajero y denunciaron los atropellos y avances de los blancos –sobre este punto volveré más adelante. La fiesta, que duró tres días, estuvo acompañada por bailes, música, los cantos de las viejas “sentadas alrededor de las hogueras donde se asaban potros”, el relinchar de los caballos, sacrificio de animales y “las hileras de luces producidas por el reflejo de la luna en las puntas bruñidas y agudas de las lanzas” –todo ello, percibía Moreno, comunicaba “algo mágico a aquella escena” ([1876-77] 1997: 130-131). Podemos pensar en esta serie de intensos estímulos que exaltan los sentidos como la “contracara” de formulaciones político-sociales representadas en este ritual. Aquí se verían reflejadas, por ejemplo, cuestiones como la autoridad de los caciques que dirigían la ceremonia –de mayor o menor influencia– y resolvían o enunciaban las situaciones problemáticas en este caso relacionadas con la injerencia de los blancos y la situación crítica de los indios.

Para esa ocasión, según el perito, todos se habían engalanado lo mejor posible: el cacique Sayhueque, por ejemplo, vestía “el traje completo de goma que le había regalado en prueba de amistad” y su hija lucía “una sabana de hilo blanco [...] con un espejo en la cabeza, que reverberaba al sol, y la cara adornada con etiquetas de carreteles en las que se podía leer ‘D. C. Thompson núm. 36, etc.’” ([1876-77] 1997: 129). En cuanto al sentido de la utilización de vestimenta y objetos cristianos esta cita muestra un nuevo matiz al señalado por mí anteriormente (Iruetia 2002). A la luz de los planteos de Boccara (1998, 2000) había interpretado la incorporación de elementos exógenos como parte de un proceso de “captación de la diferencia” en tanto institución central en la elaboración de la identidad propia y del *otro* y había vinculado este fenómeno a los procesos sociales de intercambio e integración creativa y estratégica del *otro*. Ahora, a partir del aporte de Turner, estas “ropas grotescas” y otros elementos podrían verse también como parte del ritual destinados a exaltar los sentidos –tal vez por su efecto contrastante en relación con la cotidianeidad– que cargarán de emotividad los valores sociales.

CONJURAR AL OTRO

Con respecto a la visita de cristianos a los toldos Moreno distingue entre el recibimiento proporcionado por los tehuelches acampados a orillas del río Chico en la provincia de Santa Cruz y la solemne etiqueta de los pehuenches y mapuches. Entre los tehuelches no sería necesario permiso previo para ingresar en el *kau* [toldo], “las grandes juntas de guerra, en las que el explorador debe exponer el objeto que le lleva a las regiones donde el pehuelche o el mapuche es rey, no intervienen para nada en el recibimiento que se le hace en el humilde toldo del bondadoso patagón” ([1876-77] 1997: 243). El marcado recelo de los caciques por resguardar la zona cordillerana de la actual provincia de Neuquén de los intereses de los blancos probablemente haya estado relacionado con la importancia de la región en relación a la cría de ganado, su posición estratégica y el control de los pasos cordilleranos en manos indígenas –factores que habrían posibilitado el fortalecimiento de “grupos jerarquizados” y favorecido el surgimiento de los grandes “cacicatos”. Ciertamente los grupos indígenas “mantenían fluidas relaciones comerciales

con las poblaciones blancas de Chile y Mendoza, realizando también importantes contactos e intercambios con las tribus indígenas transandinas, pampeanas y norpatagónicas” participando como intermediarios en el gran circuito ganadero que “nacía en la pampa húmeda—gran centro generador de ganado— y terminaba en las plazas fronterizas chilenas que funcionaban como mercado consumidor” (Varela y Font 1996: 202-203). En este sentido resulta significativo que los primeros cuestionamientos hechos por los caciques a los viajeros Moreno y Cox estén vinculados al hecho de pretender “pasar a escondidas” por una región clave y transitando caminos controlados por los indios.

Antes de su llegada a las tolderías mapuche el viajero debía cumplir con el requisito de enviar chasques anunciando su visita y pedir permiso para ingresar en territorio de los indios. En el caso de Moreno llevar a cabo este ceremonial le permitió granjearse la confianza del cacique Sayhueque. En efecto, según el relato de un chasque registrado por el perito acerca de su propia expedición, el viajero había merecido la hospitalidad y confianza del cacique, pues contrariando los malos augurios, “se había presentado con la cara descubierta, había cumplido con todos los requisitos de la etiqueta mapuche enviando chasques anticipados para anunciar su llegada y pidiendo permiso para acercarse a los toldos, en vez de tratar de cruzar escondido a Chile” ([1876-77] 1997: 109). En cambio la abrupta aparición del explorador chileno Guillermo Cox en la misma región causó el disgusto del cacique Paicallán que le espetó en tono enojado “si no sabía que me merecía la muerte por haberme venido a sus tierras sin permiso alguno, tratando de pasar escondido como andaban los hombres malos, que eso probaba lo poco amigable de mis intenciones” ([1862-63] 1999: 129). Ciertamente la permanencia de Cox en la zona del río Limay y su propósito de llegar hasta Carmen de Patagones fueron motivo constante de recelo e inquietud entre los indios que querían evitar que esos caminos fueran transitados por blancos, pero a la vez estaban interesados en los beneficios que la llegada del extranjero podía traer. Combinando la posibilidad de obtener provecho y la desconfianza que generaba la presencia del blanco se daba un juego de promesas, presiones, negociaciones y amenazas muchas veces expresadas en contextos rituales—entre los caciques y hacia Cox— que pretendían controlar las implicancias que esa presencia podía traer aparejadas. Así es como a la aparición del viajero se sucedieron parlamentos y reuniones para dilucidar sus intenciones y determinar qué decisiones tomar al respecto. En efecto los caciques Huentrupan y Trureupan convocaron a un parlamento donde sentados en círculo y con “el relincho de los caballos, los hierros de las lanzas luciendo al sol, el tric-trac producido por el choque de los sables (sables viejos, enmohecidos) [que] daban a la escena un aspecto guerrero y algo solemne” los caciques procuraron averiguar “*Cheu Mapu*”, “¿de qué tierra?” provenían los extranjeros, con qué fines y qué conocían acerca de “una declaración de guerra entre indios y españoles” ([1862-63] 1999: 228-229). Albergado en los toldos de Huincahual e Inacayal, “su hijo mayor, que goza de todo el influjo político en la toldería” (Cox [1862-1863] 1999: 196), el explorador llegado de Chile recibió la promesa de poder realizar el viaje a Patagones. Sin embargo, en una visita a los toldos de Paillacan, éste, disgustado—aparentemente habría desavenencias entre los caciques por los beneficios que el viaje de Cox podría traer—, le negó el paso a Patagones, mientras que en las tolderías de Caleufú no cesaban los rumores y chasques con noticias amenazantes respecto de los extranjeros y los caciques que los “amparasen”.

De manera similar, a la llegada de Moreno a los toldos de Sayhueque también siguieron intrigas, desconfianzas, amenazas, pero también el buen recibimiento y la amistad. Los caciques reunidos trataban el tema puntual de qué trato dar al recién llegado, pero esos momentos también constituirían instancias en que los indios planteaban la cuestión más general de la conflictiva relación con los blancos y manifestaban sus apreciaciones respecto de su avance en tierras indígenas, por ejemplo. En efecto los indios acusaban a Moreno de querer buscar “la plata y el oro de las sierras, y no los animales y pastos de los campos” y de ser un espía venido de Chile y no argentino, como él había dicho. Durante las rogativas celebradas en Caleufú descritas anteriormente los indios habrían examinado la veracidad de los dichos de Moreno. El cacique Chacayal dando

muestras de una elocuencia y una voz que admiraron al perito tomó la palabra y denunció a los blancos venidos “del otro lado del Agua Grande [...] a robar los animales y a buscar la plata de las montañas” que echaban a los indios de los campos siendo las raciones “un pago muy reducido de lo mucho que nos han quitado”, “nosotros somos dueños y ellos son intrusos” y no respetan los pactos. Mientras peleaban los blancos en Salinas los manzaneros no dirían nada, “porque *Namuncurá* es intruso y Dios no le dio esos campos; pero nosotros debemos defender lo que él nos dio” ([1876-77] 1997: 122-125). A las denuncias en torno a la identidad de Moreno contestó Sayhueque formulando que por su edad no podía ser el espía viejo que anunciaba el chasque, por no saber correr ni bolear un avestruz ni enlazar un potro como los chilenos y por las ropas que llevaba puestas (un traje de pana y pantalones), las botas y los anteojos no podía ser venido de Chile. Chacayal al parecer aceptó esta argumentación y se acercó a dar la mano al viajero y a decirle que “desde entonces seríamos amigos”. El parlamento finalizó con una “carrera desenfrenada” por entre arroyos, montes y piedras hasta el lugar donde se celebraría la “gran orgía” o “rogativa” ([1876-77] 1997: 125-127).

Resulta interesante notar que, no obstante la diferencia inicial entre ambos casos, ninguno de los viajeros obtuvo el permiso para recorrer el camino que unía Chile con Argentina. La resolución similar a que llegaron los indios sugeriría el valor estratégico que podría asumir esta situación incierta en que se colocaba al extranjero para controlar las consecuencias de las injerencias de los blancos, manteniendo las buenas relaciones y obteniendo aún beneficios—si bien esto no impediría el planteo de cuestionamientos y temores al interior de las *tolderías*. Así es como se obligó a Cox a ir a Valdivia y traer regalos con la promesa de luego poder dirigirse a Patagones dejando a dos peones como rehenes. Sin embargo en su segunda visita le fue negado el paso a Patagones y Cox tuvo que regresar a Chile. Del mismo modo, invocando a los antepasados, Sayhueque le negó el permiso a Moreno para dirigirse a Valdivia pues, según el cacique,

ni sus padres ni sus abuelos jamás oyeron hablar ni permitieron que un cristiano conociera los campos que hay entre las dos “Aguas grandes” (los océanos), y que él no podía faltar a lo que había prometido a quienes, al morir, le habían exigido que los imitara en todo ([1876-77] 1997: 110).

La llegada de un extranjero suscitaba, como hemos visto, tanto inquietud, temor y desequilibrio en las relaciones entre los mismos indios como la oportunidad de obtener beneficios. Era necesario encauzar esta fuerza otorgándole un lugar social, funciones y limitaciones determinadas que se correspondieran con los intereses de los indios. Al respecto Boccara, siguiendo a Harkin (1997) y Hill (1994), señala que “el rito, el baile la música sirven para controlar las fuerzas y los poderes que emanan de la erupción de lo novedoso” (2000: 36)—como habría sucedido en los parlamentos y ceremonias celebrados a la llegada de los viajeros. Entre los rituales celebrados a tal fin podemos distinguir lo que Bourdieu (1993) ha denominado “ritos de institución” y el “significado social de la línea” a partir de la que los ritos consagran, legitiman y definen un sujeto o un grupo asignándole propiedades de carácter social. Se especifica una entidad social, se le otorga una identidad y a la vez se le imponen límites. Estas características surgen de un orden social establecido previamente a lo largo de procesos sociales de larga duración. La eficacia simbólica de los ritos, es decir, “el poder que poseen de actuar sobre lo real actuando sobre la representación de lo real” radica en el status de la “institución” y de sus propiedades, el reconocimiento del grupo y sus creencias. El nombrar a alguien por sus títulos—como compadre, hermano—son repeticiones del acto primero de institución realizado a través de los medios admitidos socialmente.

Junto con los parlamentos y ceremonias las fuentes dan cuenta de numerosos **nombramientos honoríficos** por parte de los indios hacia los blancos. Así es como, evoca Moreno, Sayhueque se

había “ligado a él” poco después de su llegada con el vínculo de “compadre”, habiendo rechazado el viajero la distinción del enlace matrimonial con su sobrina. Moreno aclara que el lazo “es tan sagrado como el de hermano entre los indios, y sólo se olvida en los momentos de perturbación que ocasiona el aguardiente [...] Entre compadres todo es mutuo, excepto la mujer; y uno no puede negar al otro lo que pide” ([1876-77] 1997: 116). También al viajero inglés George Musters el hijo del cacique Quintihual le dijo que “deseaba reconocerse como hermano suyo”. Los nuevos parientes se dieron la mano y cabalgando juntos declararon “formalmente” que eran “como hermanos y que siempre recordaríamos los deberes de nuestro parentesco y nos ayudaríamos mutuamente, en caso necesario, en cualquier parte del mundo en que estuviésemos” ([1869-70] 1997: 237).

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

ENCUENTROS, INTERESES, ACUERDOS Y ENFRENTAMIENTOS

Con respecto a la eficacia de los rituales en los hechos reales Turner plantea que las formas culturales “proporcionan a los hombres una serie de patrones o modelos que constituyen, a un determinado nivel, reclasificaciones periódicas de la realidad y de la relación del hombre con la sociedad, la naturaleza y la cultura” y estas clasificaciones tienen la propiedad de incitar “a los hombres a la acción a la vez que la reflexión” ([1969] 1989: 134). Los rituales posibilitan pensar y expresar vivencias reales (generalmente cruciales) brindando una forma para actuar sobre esa realidad. Hemos visto como los encuentros o la irrupción de “extranjeros” generaba inquietudes que suscitaban distintos tipos de rituales destinados a orientar la acción en relación con esa fuerza en el marco de determinado proceso de relacionamiento entre las agrupaciones indígenas y los agentes colonizadores. Los contactos entre grupos indígenas entre sí también resultaban instancias decisivas por lo que una serie de rituales, como las formalidades previas y el ceremonial en el saludo, en el trato y en la bienvenida acompañaban los encuentros. Numerosas citas refieren el uso del humo como medio de anunciar la cercanía o ubicación de las partidas como por ejemplo las “grandes humaredas” realizadas por los tehuelches del sur en el valle del río Shehuen donde se habían reunido varios caciques como señala Lista ([1878] 1975: 95), entre otras referencias (Cox [1862-63] 1999: 196; Claraz [1865-66] 1988: 103; Musters [1869-70] 1997: 242; Moreno [1876-77] 1997: 237). También fuentes del siglo XVIII mencionan las “humadas” como modo de anunciarse las partidas según menciones de Antonio de Viedma, funcionario español a cargo del

Fuerte de San Julián en la costa de la actual provincia de Santa Cruz, ([1780-83] 1972: 951) y del relato de un viaje desde puerto Deseado a río Negro realizado por el marinero Francisco González y comentado por Vignati ([1798] 1962: 43). Con respecto al encuentro entre partidas tehuelches Musters detalla que al estar “lo bastante cerca para percibir el humo de sus fogatas de cacería, se enciende un fuego de señal, y de uno y otro lado parte un chasque”. Luego se dirigían los enviados al campo del más poderoso donde eran recibidos por jinetes que los escoltan al toldo del jefe. Allí el chasque era llevado con “gran ceremonia” a un asiento donde “se deja estar pacientemente, a veces una hora entera, satisfaciendo con cara seria todas las preguntas y después comunica el parte que se le ha confiado”. Musters aclara que “aunque esté cansado, debilitado y hambriento, no se mueve sino cuando las formalidades han concluido; entonces se le da la mejor comida y todas las comodidades de que pueda disponer el que lo aloje” ([1869-70]1997: 218-219). El viajero inglés también observó que “[c]uando los indios se encuentran, se supone que ahuyentan a los demonios los jinetes que dan vueltas a todo correr alrededor del grupo, disparando sus fusiles” ([1869-70] 1997: 215). Una vez en las tolderías se observaría una gran etiqueta que “prohíbe a un jefe entrar en el toldo de otro sin que se hayan cambiado previamente regalos por una y otra parte” ([1869-70]1997: 218). También el viajero suizo Jorge Claraz observa que al visitar los toldos colocados en línea habrían de pasarse por el costado, desde atrás, “e introducirse, si es posible, levantando la piel del costado. Cuando uno se encuentra parado delante del toldo o entra, se le ofrece en seguida al visitante una alfombra para sentarse. Nunca debe rehusarse nada de los indios, ni hacerles ningún desprecio” ([1865-66] 1988: 81-82). Las celebraciones con motivo de encuentros incluían a los miembros de las propias tolderías al regreso de una expedición de caza o comercial como, por ejemplo, la “recepción imponente” a los toldos de la zona costera al sur de Santa Cruz hecha a Casimiro y a otros indios que regresaban de los alrededores de Río Negro. Según el misionero anglicano Teófilo Schmid los indios “ensillaron sus mejores caballos y se ataviaron con las vestimentas más alegres [...], repararon sus lanzas aquellos que las tenían rotas y los demás echaron mano de otras armas, como mosquetes y escopetas, con las que dispararon al aire cuando se encontraron frente a Casimiro” ([1858-65] 1964: 31). De manera similar Cox observó durante su permanencia en toldos puelches en la zona del río Limay que “[e]s costumbre entre ellos que, cuando algún indio ha estado ausente algún tiempo, a su regreso las chinas celebren la vuelta con cantos en honor del viajero” ([1862-63] 1999: 210). El explorador chileno refiere que presencié este tipo de ceremonia en una ocasión en toldos de Huincahuay y tiempo después al regresar Inacayal de sus cacerías en “las pampas del sur” ([1862-63] 1999: 211).

Los encuentros intergrupales resultaban momentos clave pues de ellos podían surgir alianzas, uniones, acuerdos y también enfrentamientos. He señalado más arriba la flexibilidad en cuanto a lo político que caracterizaba a los grupos indígenas de pampa-patagonia. En efecto, Bechis (1999) ha observado para el área “arauco-pampeano-norpatagónica” que las organizaciones políticas eran de carácter segmental, un sistema formado por repetición de unidades cuya fisión origina dos o más nuevas unidades independientes, por ejemplo al independizarse un cacique subordinado o al separarse un confederado. La acusación de brujería jugaba un importante rol en los procesos de división a través de sucesivas acusaciones y venganzas que promovían o mantenían la separación. La fusión surgía por subordinación o por alianzas. En tiempos de guerra los pactos eran capaces de unir a varias agrupaciones –unión que se desvanecía al volver la paz. Por último, otros factores como la muerte o la prosperidad de un cacique, así como también sus relaciones con los blancos, disgregaban o captaban población que era integrada a la vida de la comunidad (Bechis 1999). En el marco de esta dinámica de unión-separación el encuentro de distintas partidas de indios aliados, o potenciales aliados, era motivo de celebraciones que incluían el ceremonial del saludo, grandes banquetes y la bebida –que también eran frecuentes entre los tehuelches del sur. Así, por ejemplo, al llegar a la zona de la confluencia de los ríos Chico y Shehuen Lista se encontró con seis toldos de tehuelches del sur reunidos, cada uno con su cacique, dos de los cuales “habían llegado de Coy-Inlet en esos días, lo cual festejaban los indios de Shehuen con una gran borrachera”

([1878] 1975: 95).

La significación de los rituales celebrados con motivo de encuentros puede apreciarse de manera más elocuente al analizar la serie de reuniones a lo largo de una travesía de que participó Musters junto con una partida de tehuelches desde el río Chico en la actual provincia de Santa Cruz hasta Carmen de Patagones. El viaje tenía fines comerciales de trueque y cobro de raciones, pero también iban a un gran Parlamento con otros grupos de indios para acordar la paz entre ellos y para ponerse de acuerdo respecto a cuestiones referidas a la relación con otros indígenas y con los blancos. Ante el avance cada vez más acuciante de los hispanocriollos pero también respondiendo al interés de participar de los circuitos comerciales las agrupaciones indígenas recurrieron también a la estrategia de aliarse en unidades mayores para tratar con los blancos aún por sobre enemistades anteriores y, una vez más, los rituales fueron parte de este proceso. Así manifestaciones de temor y desconfianza con respecto a las posibles reacciones de otros grupos comenzaron a aparecer en la partida de tehuelches del sur al acercarse a la región habitada por los indios del norte; se realizaban, por ejemplo, “ejercicios ecuestres” como “preparativo para el caso de que encontráramos a los tehuelches del norte en guerra con los araucanos o manzaneros” según refiere Musters al aproximarse al río Senguer en la actual provincia de Chubut ([1869-70] 1997: 124).

Habiendo cruzado el mencionado río llegaron chasquis con noticias de los “indios del norte” informando acerca de sus provisiones de tabaco y otros artículos del Río Negro y que “recibirían bien a nuestra partida **con tal que fuéramos como amigos**” (Musters [1869-70] 1997: 132, el destacado es mío). Esta invitación –con cierto tono de advertencia– podría indicar prevención por parte de los “indios del norte” acerca de la llegada de los grupos del sur. Entre los ríos Senguer y Chubut se reunieron la partida con la que viajaba Musters y la de los tehuelches del norte al mando de Hinchel (región cordillerana) –dos días más tarde llegarían los indios del Chubut al mando de Jackechan (región costera). Los jinetes habrían cumplido con el ritual propio de estos momentos pues, según el viajero inglés, formaron en líneas opuestas “con todas sus armas, con sus mejores ropas y montadas en sus mejores caballos”, intercambiaron “mensajeros o rehenes”, luego las filas de los indios del norte habrían avanzado y pasado a caballo alrededor del otro grupo “disparando sus fusiles y revólveres gritando y blandiendo sus espadas y boleadoras”. Musters relata que “[d]espués de pasar así a nuestro alrededor a todo galope dos o tres veces, abrieron sus filas y cargaron contra nosotros como si atacaran a un enemigo”. A continuación la partida llegada del sur habría realizado las mismas maniobras y luego se habrían adelantado los caciques, estrechado sus manos y pronunciado largos discursos. Aparentemente compenetrado con los ánimos imperantes el viajero agrega que “se suponía que el objeto del ataque era el ‘gualichu’ o demonio, y la verdad es que había que exorcizar en nuestras filas al demonio de la discordia” ([1869-70] 1997: 135 y 136). Luego los jefes sentados en círculo sobre la hierba celebraron un parlamento en que, luego de varias arengas, eligieron a Casimiro “jefe principal de los tehuelches” y resolvieron unirse con los indios araucanos ([1869-70] 1997: 138). En otro parlamento los indios convinieron en “ponerse a las órdenes de Casimiro con el objeto de defender a Patagones en el caso posible de una invasión de los indios de Roque o Callfucurá, de la región situada al norte del río Negro” ([1869-70] 1997: 141).

Vemos cómo los procesos de interconexión y existencia de conflictos entre los grupos serían representados en los rituales bajo una forma dramática y simbólica. Por un lado operaba el conflicto y por el otro, la cohesión y el interés uniendo o separando a los grupos con sus derechos y obligaciones, imperativos y lealtades en el marco de un determinado entramado de relaciones sociales. Podemos coincidir con Turner (1980) en que los símbolos puestos en juego en el ritual (formación en líneas opuestas, intercambio de mensajeros, simulación de ataque, etc.) representaban “el ordenamiento de la sociedad en grupos estructurados, las discrepancias entre los principios que organizan a esos grupos, la colaboración y la competencia económica, el cisma dentro de los grupos y la oposición” (Turner 1980: 41). A los rituales podían suceder procesos de separación, unión, reconciliación, integración política produciéndose cambios en las relaciones

entre las partes y la estructura del campo total, pero persistiendo normas y relaciones cruciales (Turner 1980).

De manera similar al encontrarse la partida formada ahora por tehuelches del sur y del norte con los indios araucanos de Quintuhual a la altura de Esquel se formaron todos en línea y, lanza en mano, se llevó a cabo “la ceremonia de bienvenida”, “el galope, la algazara y los ceremoniosos saludos de costumbre”, sin embargo durante “la función” Musters fue advertido por su “brazo derecho”: “Muy diablos estos indios; tal vez haya pelea” (Musters [1869-70] 1997: 227-228). El recelo con respecto a los araucanos podría tener su fundamento en batallas anteriores por cuestiones territoriales. Los indios recordaban luchas de las cuales aún conservaban cicatrices (Musters [1869-70] 1997: 138) e identificaban los lugares en que estas habían sucedido (Musters [1869-70] 1997: 127 y 255). La mención a conflictos y desconfianza en el momento del encuentro refiere a los enfrentamientos históricos que pretendían ser superados por el interés económico y ante el desafío mayor que implicaba “la necesidad de resistir al invasor” (Boccaro 2003: 72). Más adelante se sumarían el cacique Foyel y luego Inacayal, quienes, también en juntas, ratificarían las determinaciones tomadas en los parlamentos anteriores. Según Varela (1996) Quintuhual, Foyel e Inacayal habían mudado su residencia a causa de rivalidades con Sayhueque hacia el sur, donde poseían sus fueros territoriales por ser tierras de sus antepasados. En Las Manzanas se produjo el encuentro con el cacique Sayhueque, fueron confirmadas las decisiones de los parlamentos previos y se resolvió pedir a Callfucurá que “limitara sus hostilidades a Bahía Blanca y haciéndole saber que Cheoeque [Sayhueque] protegería la orilla norte del río Negro y cuidaría a Patagones por ese lado, mientras que Casimiro garantizaría el sur” (Musters [1869-70] 1964: 276). Luego se dirigieron a Patagones para recibir las raciones y “exponer a las autoridades lo que se había resuelto” (Musters [1869-70] 1964: 300).

Notamos la importancia de los parlamentos a lo largo de todo el proceso de definición de una situación, de sellar alianzas y de acordar resoluciones. Al respecto resulta muy elocuente la descripción de Lázaro Avila de los parlamentos –si bien se refiere a los concertados entre indígenas e hispanocriollos– como “un gran escenario [...] cuajado de símbolos sobre los que se construían imágenes” (1998: 54). Ambos bandos intentaban causar impresión con vistosos trajes, discursos pomposos, demostración de destrezas a caballo y físicas, exposición del poderío de las armas. Vale la pena mencionar aquí que los parlamentos en tanto una representación simbólica tenían efecto también en el ámbito de la agencia y capacidad de determinación indígenas pues reconocían una realidad y establecían las pautas que regirían las acciones políticas, económicas y de relación con otras entidades. Antes y después de los parlamentos y consejos los indios de las distintas partidas celebraban borracheras y banquetes. Esto podría estar relacionado con los mencionados planteos de Turner (1980) acerca de la propiedad de los símbolos de dotar de significación emotiva los preceptos de la organización social a través de la exaltación de los sentidos en los festejos y ceremonias –propiedad que parece estar operando nuevamente en la celebración de encuentros y acuerdos ensalzando el compromiso entre los grupos y el cumplimiento de los acuerdos. Así es como luego de encontrarse la partida al mando de Casimiro con los indios de Quintuhual y habiendo llegado indios con aguardiente para trocar tuvo lugar una borrachera que comenzó con la siguiente ceremonia: se plantaron cuatro lanzas en el suelo, todos los caciques comenzaron a marchar alrededor de las lanzas murmurando “palabras mágicas” y rociando el suelo y las lanzas con el licor mientras un grupo de viejas “cantaba y gritaba para ayudar a espantar al espíritu maligno”. Luego comenzaron a circular vasos de hojalata con aguardiente entre todos los asistentes (aunque en vez de ser gratuita como la primera ración era intercambiada por mantas o potros) (Musters [1869-70] 1997: 246-247). De la misma manera Sayhueque, luego del parlamento, “dio un gran banquete a todos los caciques reunidos y a sus hijos” (Musters [1869-70] 1997: 277). También contamos con referencias acerca de que en el siglo anterior se efectuaban largos parlamentos o juntas donde se sellaban alianzas, amistades y acuerdos o se declaraba la guerra (Viedma [1780-83] 1972: 951). Asimismo González registra la reunión de los indios con los que él viajaba con indios de río Negro,

“las visitas protocolares, el mate y demás complementos que tuvo borrachos a los más, [...] pero, al siguiente, comienzan las ‘conferencias’ para ir a pelear con los indios pampas” (1962: 43).

Ahora bien, la definición de un determinado tipo de relación entre los grupos era un largo y dinámico proceso previo a los grandes momentos de reunión. Como señala Turner, basándose en Gulliver (1971, citado en Turner 1974) es necesario enfatizar la importancia del “efecto acumulativo de una interminable serie de incidentes, casos y sucesos que pudieran ser tan significativos en su acción sobre las relaciones sociales como los encuentros más dramáticos” y agrega que los hechos menores “sirven para preparar gradualmente la escena para los encuentros más grandes” (Turner 1974: 11). Ciertamente los encuentros entre grupos indígenas estaban precedidos por innumerables momentos de preparación, humo de fogatas y chasques anticipando la reunión y una serie de pequeñas visitas que iban confirmando la relación que se establecería en los parlamentos y consejos. Ya mencionamos la serie de chasques recibidos por la partida al mando de Casimiro con noticias de los indios del norte. A la mañana siguiente “una gran consulta” habría decidido olvidar las disputas internas y salir “en seguida a unirnos con los otros indios” (Musters [1869-70] 1997: 132). También – previo a la ceremonia de bienvenida– Casimiro, recién llegado a los toldos de Foyel, decidió, a pesar del “furioso vendaval del suroeste y ráfagas de nieve y aguanieve”, visitar a este cacique “llevando los regalos y el número necesario de mujeres que gritaran”. Luego se desarrolló una conferencia “en medio de una nevisca que nos dejaba ciegos”, aunque, según aclara Musters, los caciques no podían entenderse entre sí (Musters [1869-70] 1997: 249).

Más adelante, antes de llegar a las Manzanas tuvo lugar otra reunión al acercarse al campamento de Casimiro “una partida de manzaneros o araucanos con sidra fabricada por ellos y guardada en cueros de oveja, manzanas y piñones, para traficar con eso” (Musters [1869-70] 1997: 255). Podríamos pensar que los intercambios económicos (de interés para los indios) también formaban parte del largo proceso de constitución de vínculos entre grupos sociales. Ya he mencionado, por ejemplo, cómo al encontrarse las partidas de Casimiro y de Quintuhual el aguardiente era intercambiada por mantas o potros. A pesar de que el precio era considerado exorbitante por los tehuelches “el artículo se agotó en breve y los vendedores se encontraron en posesión de unas dieciocho mantas nuevas y de un buen número de yeguas y potros”. Sin embargo los indios habrían encontrado la manera de equilibrar el negocio robando parte de las mantas entregadas y aduciendo que no podían entregar los caballos por no poder apresarlos (Musters [1869-70] 1997: 247). Otra instancia en que se intercambiaban bienes a la vez que se entablaban relaciones entre las partidas podrían ser los juegos en que se hacían importantes apuestas, como las carreras entre los tehuelches y los indios de Quintuhual en que los primeros habían ganado “valiosos mandiles [prenda de cuero o tela fuerte] y *lechus* [especie de frazada]” (Musters [1869-70] 1997: 232). Acerca de estas actividades y los vínculos entre grupos Musters afirma que “[u]na rivalidad amistosa se mantuvo siempre entre las tribus en el juego, en la caza y en otros deportes, en los que la suerte pasaba continuamente de un bando al otro” (Musters [1869-70] 1997: 253).

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

bien, vemos cómo también se manifestaban en las instancias preliminares a los grandes momentos.

Un elemento que parece cobrar relevancia en este proceso de acercamiento son las cartas escritas como elemento favorecedor para establecer vínculos como por ejemplo las intercambiadas entre Casimiro y Foyel que “habían establecido la práctica de cambiar misivas entre ellos casi cada media hora aunque los toldos no estaban a más de doscientas yardas de distancia” (Musters [1869-70] 1997: 250) o la dictada a Musters por Casimiro explicando a Sayhueque “en frases bien redondeadas y con mucha ceremoniosa palabrería” “el hecho y las razones de que hubiéramos unido a todos los indios, invitándolo a él a cooperar a ese fin” (Musters [1869-70] 1997: 242). Esta carta no recibió más que respuesta que “un recado verbal” por parte del cacique manzanero causando la irritación del “gran cacique del sur” (Musters [1869-70] 1997: 245). Es interesante notar que en la utilización de cartas escritas, recurso en principio extraño a una sociedad de tradición oral, podían entrecruzarse sentidos que podrían derivar en malos entendidos. Así las cartas escritas por Musters para ser enviadas a Patagones por intermedio de los indios de Foyel habían sido devueltas por ellos a causa de haber sido escrito algunas “en papel colorado, lo que para los indios denotaba guerra” ([1869-70] 1997: 230). Ciertamente podemos también pensar aquí en un argumento estratégico por parte de los indios de Foyel para “entorpecer” la comunicación de otros indios con Patagones o simplemente por temor o desconfianza, aunque no cuento con datos como para corroborarlo.

Esta manera de expresión representaba para los indios una dependencia respecto de los blancos, pues era requerida su presencia para su escritura y lectura, ¿se trata tal vez de un reflejo de la relación de dependencia cada vez mayor que se daba en lo económico? Al mismo tiempo la apreciación de las cartas demostraba una inteligente utilización de nuevos medios favorables a fines propios, como las cartas de recomendación escritas por dos capitanes que portaba Casimiro (Schmid [1858-65] 1964: 31). Al respecto Vezub (2005) señala la influencia ejercida en esta práctica por la relación de las entidades indígenas con los estados-nación. Según este autor “la incorporación de la escritura castellana para fines políticos y económicos” durante la segunda mitad del siglo XIX en el País de las Manzanas resulta “una de las adecuaciones más significativas a las exigencias planteadas por el contacto con las sociedades estatales de Argentina y Chile” (2005: 105). ¿Se habría integrado esta práctica hasta hacerla significativa entre los mismos indios? Tamagnini y Pérez Zabala (2002) también señalan la significación de las cartas frente al avance de la sociedad hispanocriolla. En efecto las autoras mencionan que la escritura entre los ranqueles de fines del siglo XIX “puede ser considerada tanto una estrategia de supervivencia como un creciente conocimiento de las reglas del mundo blanco. Esto lo hicieron para poder amoldarse a la realidad que les tocaba en la relación de fuerzas” (Tamagnini y Pérez Zabala 2002: 122). Sin embargo, a pesar de que la relación con los blancos habría hecho necesaria la incorporación de esta práctica, las autoras agregan una interesante observación con respecto a la apreciación indígena acerca de la escritura. Lo “hablado” tendría más fuerza que los papeles, pues “[l]a letra escrita separa a las palabras del presente; lo escrito es frágil, porque puede ser resucitado dentro de diferentes contextos y por infinitos lectores. Lo escrito es fácil de ser violado en otro tiempo que no sea el presente” (Tamagnini y Pérez Zabala 2002: 124).

Previamente a los “grandes momentos” también podemos identificar un tipo especial de rituales dedicados a la preparación para el decisivo acontecimiento. Ya Mauss y Hubert señalaron su relevancia al plantear que estos ritos “son tan importantes que constituyen en sí mismos ceremonias diferentes a la ceremonia que condicionan” y su finalidad consiste en poner a los participantes en un “estado especial diferente de su estado normal” (Mauss y Hubert [1902-1903] 1979: 75). Los rituales indígenas celebrados al acometer empresas que comprometían la subsistencia y supervivencia representaban situaciones problemáticas y al mismo tiempo acercaban medios para abordarlas a través de toda una puesta en escena. Así es como en las ceremonias para incitar a la caza, como menciona el norteamericano Benjamin Bourne, ex cautivo entre tehuelches del sur,

los discursos enunciados en un tono particular por el “jefe” desde la puerta de su tienda a los huidizos “súbditos” inculcaban “el deber de cazar con entusiasmo para que a sus familias nunca les faltara comida, además de una buena provisión de grasa” ([1849] 1998: 101). También Musters describe las cacerías en la región de la actual provincia de Chubut “bajo la dirección del ‘habitante más antiguo’” que “en las mañanas de caza solía sentarse debajo de un matorral para perorar durante media hora contando una vez más viejas proezas y exhortándonos a hacer lo mejor que pudiéramos” (Musters [1869-70] 1997: 143). Al respecto Outes señala que en las ceremonias “para incitar a la caza, previa a la iniciación de toda partida el jefe indígena, a la hora del crepúsculo, pronunciaba una alocución que comprendía dos partes”: una fórmula para provocar a los cazadores y otra indicando los paraderos y dispositivos que habrían de utilizarse (Outes 1928: 366). Aparentemente estas arengas guardarían similitud con los rituales previos a la realización de malones y guerras, como la preparación para las incursiones a tierras de los cristianos que incluía largos discursos que, junto con indicaciones sobre como limpiar las lanzas, preparar las boleadoras y ensillar los caballos desde la aurora, infundían coraje e incitaban a robar caballos y a no tener miedo para conseguir numerosos rebaños y mujeres, como señala el explorador francés Alcides d’Orbigny ([1828-29] 1999: 393).

Los enfrentamientos bélicos requerían otros preparativos como los simulacros de combate a pie y a caballo que, por ejemplo, recién llegado del Colorado realizó en Bahía Blanca Montero, lugarteniente del cacique Venancio, planeando vengarse de las “hordas de Pincheira”. Al respecto, d’Orbigny describe que “es imposible hacerse una idea de la impetuosidad del ataque de esos salvajes y de los gritos horribles con que lo acompañaban. Esa guerra en pequeño era el preludio de acontecimientos más serios” ([1828-29] 1999: 201). También Moreno menciona una ceremonia de preparación para la guerra celebrada durante su estadía como prisionero en Calefú. En ese momento se sucedían los pedidos de auxilio de Namuncurá para enfrentar el avance del Coronel Ortega, llegaban noticias del fusilamiento de indios prisioneros en Río Negro y un cometa anunció que “los indios morirían”. Ante tales circunstancias, Sayhueque reunió a la “Junta de Guerra de Que-quem-treu”, se hicieron maniobras militares, se contaron los hombres y se terminó con “un simulacro de ataque a la frontera, en el que los cristianos victimados eran otras tantas matas de pastos, levantadas del suelo en la punta de la lanza” (Moreno [1875-1919] 1979: 152). En el siglo anterior Viedma también había notado las “pláticas a grandes voces” del cacique antes de las cacerías y de las marchas y guerras ([1780-83] 1972: 948-950).

Finalmente, entre los rituales que permitían afrontar las relaciones con otros grupos los indios contaban con celebraciones en que invocaban a entidades poderosas para que evitaran los perjuicios y favorecieran los cometidos. Ante un eventual encuentro con otros grupos era posible que se plantearan dudas: ¿cómo reaccionarían los **otros**?, ¿serían capaces de hacer a un lado los ancestrales enfrentamientos para unirse?, ¿se estarían preparando para llevar a cabo un ataque o una venganza? Hasta último momento los indios procuraban descifrar la intriga y controlar la inquietud a través de conjuros e interpretando distintas señales. Así es como los indios instalados en las cercanías de Colonia del Carmen celebraron una ceremonia en que fueron invocadas las entidades y consultadas acerca del accionar de otros grupos indígenas. En efecto, d’Orbigny menciona que los tehuelches querían saber “si los indios de Pincheira atacarían Carmen, o si alguna otra invasión los amenazaba” (d’Orbigny [1828-29] 1999: 311). Los indios sentados en círculo mirando hacia el este escucharon a la “hechicera” que habló al espíritu durante una hora y media relatando, según el intérprete de d’Orgibgny, las desdichas y pérdidas sucedidas a su tribu y enunciando “todos los males que debían temer sus hermanos (los de su nación), si los enemigos los sorprendían; terminando por conjurar al genio del mal de responder bien a su plegaria” (d’Orbigny [1828-29] 1999: 312-313). También al llegar a la región de las Manzanas los indios con quienes viajaba Musters “se llevaron las manos a la frente saludando al lejano río e invitando al espíritu del lugar a que favoreciera nuestra empresa, sobre cuyo resultado había grandes dudas” invocando así a los

espíritus del lugar para favorecer la misión. Al mismo tiempo Casimiro “había llamado la atención sobre el color rojizo del sol poniente, declarando que eso era un presagio de guerra” (Musters [1869-70] 1997: 258-259). Una vez más el recelo y el proyecto de unión entre los indios vuelven a presentarse juntos.

Las distintas ceremonias suscitadas ante el encuentro con el **otro** –de bienvenida, los intercambios de mensajes, los parlamentos para resolver en conjunto, los festejos y hasta las peleas– dan cuenta de los rituales como una manera de expresar una realidad y de aportar medios para actuar sobre ella: un modo de pensar las situaciones conflictivas, de estimar los beneficios y de intentar evitar los perjuicios.

Quisiera señalar brevemente cómo estas prácticas también eran puestas en juego al tomar contacto con la población blanca. En efecto, la partida de tehuelches decidió antes de llegar a Patagones enviar a Musters como mensajero con una carta “explicando la unión de las tribus, así como las precauciones tomadas para proteger a Patagones, y pidiendo cien yeguas, para Casimiro y su gente” (Musters [1869-70] 1997: 300). Asimismo Huincahual le pidió a Cox que redactara una carta para el juez de la misión de Valdivia con motivo de haber cometido alguna jugarreta. El mensaje comunicaba la honradez de los indios, la intención de mantener buenas relaciones con los chilenos, el interés común por la paz y la buena fe y los buenos tratos a los comerciantes chilenos por lo que “era justo que también en la otra banda se respetase a su gente” (Cox [1862-63] 1999: 141).

Los indios también celebraban parlamentos con personajes influyentes de las poblaciones cristianas. Por ejemplo, caciques aucaces que habitaba a orillas del río Negro se presentaron en el Carmen a parlamentar con el comandante. Uno de los caciques, sirviéndose de sus propios intérpretes, expresó en voz elevada, subrayando las palabras con un canto y variando el tono manifestaciones de amistad, reproches por algunos agravios y pidió tabaco y aguardiente como prenda de paz. D’Orbigny aclara que los hechos posteriores demostraron la poca consistencia de esas promesas y observa que probablemente el propósito de los indios hubiera sido ponerse al tanto de las fuerzas con que contaba el Carmen para luego atacar ([1828-29] 1999: 392).

Por último, resta mencionar que los misioneros y autoridades de los emplazamientos cristianos también hacían uso de toda la pompa de los ceremoniales, como ha mostrado Lázaro Avila (1998). Así es como para recibir a una comitiva de indios de las cercanías del río Chico describe Moreno que “la bandera se iza; los marineros visten su traje de gala; Moyano se coloca su uniforme y la espada, y yo no tengo más remedio que revestirme de un sobretodo que he adornado con botones dorados y galones” ([1876-77] 1997: 236). De manera similar al entrar “con las banderas en alto” a la pequeña Colonia chilena en las serranías de San Gregorio cerca de Punta Arenas se hizo tronar un cañón y tocar la trompeta “en honor de Cailé, en su calidad de Cacique y amigo del Gobernador” (Schmid [1858-65] 1964: 33) y tres caciques picunches con sus indiaditas que habían llegado “en busca de la vida civilizada” tuvieron su ceremoniosa bienvenida a Fortín Mercedes (Moreno [1876-77] 1997: 17).

DINÁMICA DEL CAMBIO SOCIAL Y DE LAS RELACIONES INTERGRUPALES

Hemos visto cómo los rituales de acercamiento, de bienvenida, de encuentro, los parlamentos, festejos y hasta las peleas representaban situaciones cruciales y proporcionaban modelos para la acción social. De esta manera los indios podrían afrontar situaciones de cambio, regular la relación con otros grupos indígenas y con los blancos. Así, los rituales sólo pueden entenderse como formando parte de complejos y dinámicos procesos sociales. Las transformaciones vividas por una sociedad en permanente contacto e intercambio con otras entidades importaban movimientos en la definición de las identidades y relaciones reflejados por los rituales que (re) definían sentidos de pertenencia. El valor estratégico que muchas veces parecerían asumir las celebraciones

estaría indicando el protagonismo asumido por los indios en el devenir de la historia, sin duda constreñido por las determinaciones de las relaciones de poder, pero intentando buscar intersticios a través de los cuales expresar sus vivencias y procurar beneficios o aminorar los males.

Los rituales constituían una manera de interpretar y dar sentido a los hechos desde un momento presente, evocando el pasado y orientado a una perspectiva de futuro. En este sentido Boccara observa que aún los fenómenos considerados “más tradicionales” sufren modificaciones y procesos de adaptación en función de los contactos interétnicos, funcionan como “un sistema de simbolización de las relaciones entre blancos, mestizos y nativos” (2000: 36). Siffredi (1995) también ha notado la capacidad de los mitos de captar los hechos sociales y expresarlos en los relatos conformando un ámbito para la controversia y la reflexión. La propia identidad se construye junto con la elaboración de las concepciones acerca del otro en el marco de un dinámico contexto socio-histórico en donde tenían lugar conflictos intergrupales, intercambios y acuerdos. La capacidad de incorporar aspectos novedosos y de plantear nuevas formas de relación ha permitido la permanencia de las agrupaciones indígenas, pues, como plantea Boccara (2000, 2003) la continuidad sólo es posible a través de las transformaciones y en este proceso los rituales habrían brindado elementos para la acción convirtiéndose así en factor dinámico de cambio.

Recibido: septiembre 2005.

Aceptado: abril 2006.

BIBLIOGRAFÍA

Bechis, Martha

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

Boccara, Guillaume

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

2000. Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político. En: G. Boccara y S. Galindo (eds.), *Lógica mestiza en América*, pp. 21-59. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera.

2003. Fronteras, mestizaje y etnogénesis en las Américas. En: R. Mandrini y C. Paz (comps.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX*, pp. 63-107. Tandil, IEHS/CEHiR/Univ. Nac. del Sur.

Bourdieu, Pierre

1993. Los ritos como actos de institución. En: J. Pitt-Rivers y J. Peristiany (eds.), *Honor y gracia*, pp. 111-123. Madrid, Alianza Universitaria.

Bourne, Benjamín

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

Claraz, Jorge

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

Cox, Guillermo

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

de la Vaulx, Henry

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

d'Orbigny, Alcide

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

Fernández, Mabel

2006. Economía y sistemas de asentamiento aborigen en la cuenca del río Limay. En prensa en *Memoria Americana* 14. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

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 XVIII y XIX)*, pp. 247-285. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Lázaro Avila, Carlos

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

Leach, Edmund

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

Lista, Ramón

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

Mandrini, Raúl

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

Mauss, Marcel y H. Hubert

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

Moreno, Francisco

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

[1875-1919] 1979. *Reminiscencias*, recopiladas por Eduardo V. Moreno. Buenos Aires, Eudeba.

Musters, George

[1869-70] 1997. *Vida entre los Patagones*. Buenos Aires, El Elefante Blanco.

Nacuzzi, Lidia

1991. La cuestión del nomadismo entre los tehuelches. *Memoria Americana* 1: 103-134. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

1998. *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Nacuzzi, Lidia y Cecilia Pérez de Micou

1994. Rutas indígenas y obtención de recursos económicos en Patagonia. *Memoria Americana* 3: 91-103. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Ortelli, Sara

1996. La 'araucanización' de las Pampas: ¿realidad histórica o construcción de los etnólogos?. *Anuario del IEHS* 11: 203-225. Tandil, Universidad Nacional del Centro, Provincia de Buenos Aires.

Outes, Félix

1928. Un texto aonükün'k (Patagón Meridional) para incitar a la caza, obtenido por Juan Federico Hunziker en 1861. *Revista del Museo de La Plata*, XXXI: 353-369. Buenos Aires, Coni.

Palermo, Miguel Angel

1986. Reflexiones sobre el llamado "complejo ecuestre" en la Argentina. *Runa XVI*: 157-178. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA.

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

Schmid, Teófilo

[1858-65] 1964. *Misionando por Patagonia Austral*. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

Siffredi, Alejandra

1995. La atenuación de las fronteras entre mito e historia: la expresión del 'contacto' en el ciclo de Elal. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 16: 171-190. Buenos Aires, INAPL.

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 y XIX)*, pp. 119-157. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Turner, Victor

[1969] 1989. *El proceso Ritual. Estructura y antiestructura*. Buenos Aires, Taurus.

1974. Dramas, Fields and Methaphors. En: *Social dramas and Ritual Metaphors*, pp 23-59. Ithaca, Cornell University Press. Traducción castellana por Carlos Reynoso.

1980. *Símbolos en el ritual Ndmbu*. Madrid, Siglo XXI.

Van Gennep, Arnold

[1909] 1986. *Los ritos de paso*. Madrid, Taurus.

Varela, Gladys y Luz María Font

1996. La erradicación indígena y el nuevo poblamiento en el noroeste neuquino. En: J. Pinto Rodríguez (ed.), *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en América del Sur*. Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera.

Varela, Lydia

1996. La sociedad manzanera: su desarrollo histórico-social. Patagonia noroccidental: siglos XVIII-XIX. *Anuario del IEHS*, n° 11: 227-246. Tandil, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Vezub, Julio

2005. Valentín Saygüequé y la "Gobernación Indígena de las Manzanas". Poder y etnicidad en Patagonia noroccidental (1860-1881). Tesis doctoral, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Viedma, Antonio

[1780-83] 1972. Diario y Descripción de la costa meridional del sur llamada vulgarmente patagónica. *Colección Pedro de Angelis*, vol. VIII B: 845-963. Buenos Aires, Plus Ultra.

Vignati, Milcíades

1962. Comentarios etnográficos. "Diario" del marinero que en 1798 viajó por tierra desde puerto Deseado a río Negro. *Revista de Humanidades*, Año II, N°2: 23-46. Ministerios de Educación de la Provincia de Buenos Aires.