

***Prácticas indígenas mestizas
en un área de frontera
La campaña bonaerense entre
1830 y 1850***

Silvia Ratto¹

Introducción

Existe actualmente un cierto consenso historiográfico en definir a las regiones fronterizas como lugares de encuentro de culturas. Se desprende de esa idea central que estos espacios se caracterizan por su multiculturalidad, pudiendo detectarse prácticas mestizas que recogen elementos culturales de muy diverso origen (Boccara 2001). El período rosista es un momento muy fructífero para indagar sobre esta problemática debido a la aplicación del sistema de “negocio pacífico” que derivó en el asentamiento de numerosos grupos indígenas en la campaña bonaerense (Ratto 1995).

El objetivo de este trabajo es examinar el uso espontáneo por parte de los indígenas y/o la imposición por parte del gobierno de determinadas normas y prácticas de la sociedad criolla entre los grupos de indios amigos. Un punto central que debe ser tenido en cuenta para este análisis es la existencia de una doble autoridad a la que los grupos nativos estaban subordinados: la tradicional expresada en la figura del cacique y la provincial representada por distintas autoridades como el comandante de frontera o el juez de paz. La mayor o menor autoridad que pudo haber mantenido el cacique, la igualmente diferente jurisdicción que haya podido aplicar la autoridad provincial debe haber producido un resultado diferente². Siguiendo este razonamiento, el cambio de una de estas figuras centrales debe haber incidido, asimismo, en la relación.

Sostenemos que, del lado del gobierno existió una gran cautela por no forzar la modificación de prácticas indígenas, aún cuando éstas fuesen contrarias a las costumbres criollas³. Los cambios debían ser trabajados con una gran dosis de persuasión por parte de las autoridades fronterizas y se esperaba que fuera el indígena el que mostrara interés por las prácticas criollas y de esa manera fuera abandonando lentamente las suyas. Una estrategia utilizada por el gobierno para lograr la conversión de los indígenas era la selección de determinados actores con el propósito de que se convirtieran en una suerte de “ejemplo” a ser imitado por el resto de los indios. En este punto jugaron un papel fundamental los caciques pampas Catriel y Cachul, considerados para el gobierno como los intermediarios claves en la estructura del negocio pacífico. Otra estrategia a la que apeló el gobierno fue la captación de los hijos de los caciques mediante su educación en la ciudad. Para los jefes étnicos, la elección de un hijo para servir como interlocutor con el gobierno significaba una garantía de que no serían engañados⁴.

Teniendo en cuenta lo anterior, analizaremos la persistencia de algunas prácticas indígenas, tanto aquellas vinculadas con su relación con la divinidad, así como otras que hacían a la vida terrenal, en las cuales se incorporaron elementos criollos / cristianos sin que esto conllevara la modificación sustancial de sus costumbres. Hacia mediados del siglo XIX existía cierta homogeneidad cultural entre los grupos indígenas a ambos lados de la cordillera producto de procesos etnogenéticos que se venían dando desde tiempo atrás y que se evidencian en rasgos culturales compartidos.

Los grupos indígenas de pampa y Patagonia se regían por el *admapu* o ley tradicional sancionada por fuerzas sobrenaturales que emanaban de los ancestros. El *admapu* impartía las leyes de comportamiento que vinculaban a los hombres con el mundo terrenal así como con las fuerzas sobrenaturales que los rodeaban. Esas costumbres se transmitían de generación a generación y se repetían “porque lo hicieron los ancestros y porque nuestros abuelos dijeron que era bueno” (Faron 1997: 16). Precisamente los antepasados cumplían la función de intermediación entre el mundo terrenal y las divinidades lo que les otorgaba, asimismo, cierta aureola de deidades. El *admapu* reglaba la vida social y política (por ejemplo, las alianzas matrimoniales, la resolución de conflictos internos y externos, las prácticas sucesorias del grupo) por lo que, cualquier modificación estructural de ellas, como por ejemplo, los cambios en el liderazgo étnico, provocaban hondos conflictos en el interior de las agrupaciones. Pero también regulaban las relaciones entre las comunidades y el mundo divino.

Dentro del panteón de divinidades se destacaba un dios principal y entre éste y los espíritus ancestrales se movían una serie de dioses menores, así como también fuerzas malignas. Toda calamidad sufrida por las agrupaciones, tanto personales (como la enfermedad o muerte de una persona) como generalizadas (desastres climáticos, pérdida de cosechas) era interpretada como la acción de espíritus malévolos o como consecuencia de la escasa atención prestada a los ritos propiciatorios a las divinidades (Faron 1997: 72). En este esquema, la realización de ritos y ceremonias suponía la conexión entre el ámbito de lo divino y lo profano actuando como medios de comunicación con las divinidades y los ancestros. En general, estas prácticas sancionadas por el *admapu* se mantuvieron en los grupos indígenas asentados en la campaña bonaerense. Lo que puede observarse, no obstante, es que en la mayoría de los casos se introdujeron elementos “extraños” a la cultura mapuche que fueron tomados y resignificados. Siguiendo a Boccara planteamos que este proceso de incorporación selectiva de algunos elementos de la cultura criolla representó un “mestizaje-superposición” en el sentido de que los indígenas tanto en el ámbito de la salud como en el de la religión, “navegan entre varios mundos y recurren a diversos sistemas profilácticos, etiológicos y terapéuticos aparentemente contradictorios” (Boccara 1999: 39-40).

De enfermedades y gualicho

Para los indígenas las enfermedades eran producto de la posesión del enfermo por un espíritu maligno, el *gualicho* (Faron 1997: 80). No existía para ellos la muerte natural, sino que se creía que ésta era causada por alguien, de ahí la preocupación casi obsesiva por encontrar al culpable (Foerster 1993: 90). Se consideraba que un hechicero o *kalku* había introducido el *gualicho* en el cuerpo del enfermo. Si bien en la búsqueda del culpable toda la comunidad era potencialmente sospechosa, había una cierta constante en que las sospechas recayeran sobre las mujeres. La detección del culpable estaba a cargo de la *machi*, persona dotada de saberes médicos y adivinatorios.

Estos personajes tenían poderes sobrenaturales que les permitían comunicarse con las divinidades utilizando esos saberes para diagnosticar y curar las enfermedades. Cuando un indio se enfermaba, los parientes recurrían a los servicios de las *machis* que cobraban por sus servicios convirtiéndose, en ocasiones, en personas ricas (Faron 1997: 127). Los ritos de curación llevados a cabo por la *machi*, comprendían tres etapas: el diagnóstico de la enfermedad, la expulsión del mal mediante una serie de operaciones y la revelación sobrenatural sobre la curación. En esta última etapa y fundamentalmente si las curaciones no habían dado resultado, la *machi* señalaba la causa del mal generalmente adjudicando a otra persona el haber introducido el *gualicho* en el cuerpo del enfermo. Si éste finalmente moría, su familia buscaba al culpable para ajusticiarlo⁵.

Un aspecto fundamental para entender el impacto de esta práctica conocida como “matanza de brujas” era detectar, en palabras de Faron “entre cuáles individuos o grupos hay sentimientos hostiles lo suficientemente fuertes como para provocar mutuos temores y acusaciones de hechicería y cómo se canalizan estos sentimientos” (Faron 1997: 152). Por eso el autor plantea que, cuando la muerte se produce en grupos con fuertes lazos de parentesco o amistad, se busca al hechicero fuera de ellos. En la misma línea explicativa, para Guevara las sospechas de brujerías recaían sobre los “extraños” representados en primer lugar por los españoles y luego por los prisioneros indios residentes en una comunidad que no fuera la suya (Guevara 1913: 281).

¿Qué impacto pudo haber tenido el contacto con el blanco sobre estas prácticas? En las fuentes consultadas para esta investigación es particularmente notable la invisibilidad del / la *machi*. Del cúmulo de documentación que manejamos sólo hallamos una escueta referencia en una carta enviada por Rosas al comandante de Tapalqué, Pedro Lorea, desde el campamento del Río Colorado en ocasión de la expedición al sur. En la misma le advertía que “Cachul me ha encargado que le mande decir de su parte a Mariano Cuzá que a la enferma muger de Colliu que la hagan ver con la médica mujer de Pequeñ y que le paguen para que la curen”⁶. Pero si el/la *machi* no aparece, sí surge el proceso directamente vinculado a la acción de estos médicos indígenas como es el ajusticiamiento de los brujos / hechiceros que han provocado la muerte mediante la manipulación del *gualicho*, tema del que nos ocuparemos en un momento.

El contacto con el blanco trajo enfermedades nuevas para los indígenas, una de ellas fue la viruela. Esta enfermedad no sólo era peligrosa para éstos sino que también era temida por la población hispano-criolla y hacía estragos en las ciudades. Recién a fines del siglo XVIII comenzó a difundirse en el virreinato del Perú y de México la inoculación variólica, práctica importada de Europa que limitó en gran medida la aparición de las variantes más graves de la enfermedad. En Buenos Aires, durante el llamado período rivadaviano, la salud fue contemplada dentro del proyecto político del estado provincial para modernizar y centralizar la organización administrativa. De esta etapa data la creación de la Academia y la Facultad de Medicina, del Tribunal de Medicina, de un cuerpo de médicos de campaña, de ejército, de hospitales y puertos. Dentro de este interés por la salud pública se organizó una comisión para la vacuna destinada a administrarla, generalizarla y conservarla (DiLiscia 2003: 59-61).

Cuando una epidemia atacaba las tolderías indígenas y ante la imposibilidad de los *machis* por hacer frente a la masividad del contagio, la respuesta más común era apartar a los afectados para evitar nuevas propagaciones. En efecto, los enfermos eran dejados en las tolderías y el resto del grupo se mudaba a cierta distancia. Durante el período en estudio, se produjeron dos epidemias de viruela en las tolderías de frontera en los años 1836 y 1837. Ante la enfermedad los indígenas pusieron en juego una diversidad de estrategias, algunas que reproducían sus patrones culturales y otras innovadoras. Entre las últimas encontramos la aplicación de la

vacuna antivariólica⁷. Al producirse los primeros contagios entre sus indios, el cacique Cachul había consultado a Rosas acerca de la utilidad de esta vacuna. El gobernador contestó al cacique que

“En cuanto a la vacunación de los indios que me mandan ustedes consultar sobre esto ustedes son los que deben ver lo que es mejor les convenga. Entre nosotros los cristianos este remedio es muy bueno por que nos priva de la enfermedad terrible de la viruela pero es necesario para administrar la vacuna que el medico la aplique con mucho cuidado y que la vacuna sea buena” (AGN, X, 25.3.2).

No hemos encontrado referencias sobre vacunaciones masivas en las tolдерías de Tapalqué lo cual no parece descabellado teniendo en cuenta la gran cantidad de indígenas que existían en el punto y la escasa difusión de esta práctica en la campaña⁸. Pero la respuesta de Rosas es clara en el sentido de no irrumpir en la vida de las tolдерías sino simplemente sugerir o aconsejar los beneficios, en este caso, de la inoculación para evitar la propagación de la enfermedad.

Pero no sólo en la frontera se intentaba atender a los indios sino que la asistencia médica entraba dentro de los “servicios” que, a demanda, podía brindar el gobierno en el contexto del negocio pacífico. La atención y cura de los indios enfermos se realizaba tanto en la Chacarita de los Colegiales como en la Casa de la Piedad que funcionaban a manera de “hospital” para indios amigos (Ratto 1995: 36-37).

Además de la posibilidad de recurrir de manera diferencial a la vacunación y de obtener algún tipo de atención médica particularizada, los indígenas siguieron aplicando las mismas prácticas que realizaban en territorio indígena. Una de ellas fue la separación de los enfermos que, en el caso de los indios amigos asentados en la frontera, significó, por ejemplo, que los grupos de Tapalqué internaran las familias sanas dentro del territorio provincial dejando a los enfermos en las tolдерías de la frontera (AGN, X, 25.4.1).

Pero cuando el enfermo era un personaje de jerarquía de la tribu parece haber mayor permeabilidad en las prácticas médicas. De ahí que cuando, como consecuencia de la viruela, el cacique Catriel solicitó se le designara un lugar seguro para estar con su familia, se le permitió mudarse a las inmediaciones de la Posta de Lozano y poco después la mayor parte de sus toldos se encontraba sobre la costa de las Flores y del Trigo. Más tarde, el cacique pidió permiso para hospedarse en la misma ciudad de Buenos Aires. Rosas contestaba que "...en la casa de la Piedad, donde existían algunos enfermos ya habían muerto algunos" por lo que le sugería instalar sus toldos con su familia en los hornos de ladrillos de la Catedral (AGN, X, 25.3.2)

La salud de Catriel no se recompuso con estas atenciones médicas, constituyendo un tema recurrente en la correspondencia de Rosas donde se evidencia el cuidado que merecía este cacique y la permeabilidad de éste a las prácticas médicas de los criollos. Poco después de regresar a los toldos, Catriel escribió a Rosas pidiéndole el envío de “algunas medicinas para la vista pues que le son de mucho alivio” (AGN, X, 25.3.2). Sin embargo, a fines de septiembre de 1836, la salud del cacique había empeorado y luego de varias insistencias, el cacique accedió a ser examinado por “algún médico cristiano y manifestó deseos de que fuera lo más pronto posible”. Catriel se trasladó al cantón de Tapalqué donde permaneció durante un tiempo, hospedado en la casa de un pulpero y recibiendo la medicación aconsejada por el facultativo (AGN, X, 25.3.2).

De todos modos, tanto la vacunación voluntaria de los indios como la aceptación de los cuidados médicos no significaban que los indígenas hubieran modificado definitivamente su visión sobre la vida y la muerte o sobre el origen de las enfermedades. Paralelamente a las

situaciones anteriores los comandantes de frontera relataban los intentos de los indios por matar a los brujos, considerados culpables de la aparición de estas enfermedades. En el escaso período de tiempo en que se desarrolló la epidemia de viruela, los casos encontrados son verdaderamente importantes en cuanto a la frecuencia y a la cantidad de supuestos brujos involucrados, lo que lleva a sostener que lejos de apartarse de estas prácticas por la adopción de otras, lo que sucedía era el mantenimiento de aquellas que representaban verdaderamente el *admapu*, a las que se sumaban prácticas que podían reportar beneficios concretos. Di Liscia, quien estudia la relación entre medicina académica, popular e indígena, plantea que “no se observan estructuras fijas ni cerradas, sino un proceso de interacción y movilidad permanente del conocimiento médico” (DiLiscia 2003: 60). Coincidiendo con este planteo, la detección y posterior muerte de los hechiceros fue una práctica que se mantuvo aún cuando se recurrió a la medicina académica para intentar sanar a los enfermos.

Como ya señalamos, en las fuentes hay escasas referencias a las prácticas curativas ejercidas por el/la machi y a la existencia de este personaje en las tolderías, pero sí sobre la persistencia de la matanza de brujas. El coronel Prudencio Arnold, oficial que actuó en la frontera durante el período rosista, presentaba en sus memorias una detallada descripción de esta práctica que pudo realizarse sin interferencia de las autoridades provinciales. Relataba el oficial que cerca del cantón de Tapalqué, en la estancia de Don Bernardo Romero, se hallaban algunas familias de los indios amigos de aquel punto que “se ocupaban en los trabajos de campo inherentes al establecimiento y pasaban su vida tranquilamente”. Un día, murió un indio y la “bruja o agorera” consultada para conocer el motivo de la muerte señaló que los indios que vivían en la estancia de Romero eran los culpables porque “tenían el *gualichu*”. Inmediatamente una partida de treinta indios se dirigió al establecimiento, “circunvalaron los toldos y ... gritando *gualichu, gualichu*, acompañando esos gritos con lanzazos al aire ... uno en uno acabaron con aquel grupo de víctimas inocentes” (Arnold 1970: 97-98).

Estas prácticas intentaron ser erradicadas en los fuertes de campaña donde las autoridades civiles y militares tenían un control más directo sobre la vida de los indios amigos. El mismo Arnold señalaría que en Tapalqué, el comandante Echeverría le había comentado “Yo trabajo con Catriel, porque dejen o modifiquen esa ley bárbara de matar sin compasión a todos lo que por decreto de un brujo, se le ocurra decir que tiene *gualichu*”. A poco de estar Arnold en el cantón, sucedieron nuevos episodios en los que los indígenas recurrieron a sus *machis* para detectar a los *kalku*. Ante la reiteración de los hechos, Echeverría mantuvo un parlamento con los caciques Catriel y Cachul a quienes expreso exigió que terminaran con esa práctica. Semejante exigencia era muy difícil de cumplir ya que implicaba desconocer costumbres transmitidas de generación en generación por sus antepasados y los caciques insistían en que no podían modificar “lo que nuestros padres nos enseñaron” (Arnold 1970: 100-101). La angustia de los jefes ante la presión del comandante llevaría a que éste abandonara el camino de la presión para intentar disuadirlos por otros medios. A fines del año 1836 la epidemia de viruela hizo pie en las tolderías de la frontera. Las autoridades mostraron una actitud dual ante los hechos ya que, aunque denunciaban los intentos de los indios por terminar con los brujos, buscaban cortar la práctica sin enfrentarse en forma directa con ellos. Tanto en el fuerte Mayo como en Tapalqué la epidemia provocó sendos informes sobre las maniobras realizadas por los comandantes en este sentido.

En agosto de 1837 el comandante del fuerte Tapalqué presentaba un interesante informe sobre el manejo que había hecho del tema⁹. Echeverría comunicaba que hacía años que estaba intentando disuadir a los indígenas de eliminar a las personas que se suponía producían las

muerres y que, merced a estas conversaciones, había conseguido que los caciques entregaran a dichos indios con la promesa del gobierno de que serían ubicados en un lugar lejano para que no causaran más daño. Esta última frase refleja el tipo de discurso que estaba poniendo en juego el comandante: ya no trataba de hacer entender a los indios que su costumbre era errada sino que, aceptando que esos indios podían provocar daño, se ofrecía a apartarlos de los toldos. De hecho, por esta vía, se habían salvado trece indios considerados responsables de la muerte del hijo del cacique Catriel. Merced a hábiles negociaciones se obtuvo que esos indios fueran enviados a Rosas.

Esta práctica habría dado resultado por un tiempo como lo prueban, según dice Echeverría, todos los indios que remitió a la ciudad por esa causa. Sin embargo “el estado de alarma en que estos indios han estado y están hizo que ellos siguieran con su antigua costumbre de sacrificios siempre reservándose de mí”. De manera que no se llegó a modificar totalmente la costumbre pero dejó de realizarse con la publicidad que se hacía anteriormente. El comandante reconocía que “aunque yo no ignoraba que tal sucedía así entender que nada sabía y busque otros medios para llevar a cabo mi plan protegiendo ocultamente a todas las que debían morir y mandándolas para dentro”. Rosas aprobó la conducta del comandante, considerando que “esta clase de asuntos son delicados por su naturaleza y por lo tanto deben siempre manejarse con el pulso necesario por que envejecidos los indios en esas costumbres no siempre conviene contrariarseles de frente sino poco a poco con reflexiones conciliatorias que llenen el objeto y no perjudiquen la armonía”.

Sin embargo, la “paciencia” de Echeverría parecía tener sus límites. Pocos días antes de remitir el citado informe, el mismo cacique Cachul había mandado matar a su hermana “de una manera tan pública” que el comandante no pudo dejar de observarlo. Echeverría lo reprendió “de un modo amistoso por la falta de cumplimiento de su palabra” y el cacique por medio de un lenguaraz “se disculpó a su modo” comprometiéndose a no volver a realizar ese tipo de ceremonias. Pocos días después, prohibió que se quitara la vida de nadie ante la muerte de la mujer de uno de sus capitanejos.

Al norte de la provincia, en el Fuerte Mayo, la epidemia de viruela produjo una gran mortandad. En noviembre de 1836 el comandante elevaba la nómina de los 23 indígenas muertos por la epidemia¹⁰. El comandante Julianes informaba que “viendo que la fiebre contagiosa de viruelas y sarampión continúa en su contagio he dado la orden para que sean mudados a la distancia todos los indios de ambas tribus que se hayan contagiado de este mal a fin de que no se trasmita a los que no la sufren”, aclarando que la medida fue tomada asimismo para que la enfermedad no se extendiera a la tropa acantonada en el fuerte. Sin embargo, estos cuidados del comandante no detuvieron la epidemia ni impidieron que los indígenas, apoyados en sus creencias, buscaran cortarla por otros medios. A comienzos de noviembre, el intento de matar a ocho indios considerados brujos derivaría en la búsqueda de una solución que evitara la ejecución de los indígenas. Al igual que en Tapalqué, Rosas consiguió que se los alejara de las tolderías y los ubicara en un lugar donde no les hicieran daño.

Pero, además, otro motivo parece traslucirse en estos intentos por eliminar a los brujos. En un detallado relato enviado por Julianes se señalaba que todos los indios acusados de tener *gualicho* eran pampas y según el comandante “a la verdad las intenciones de estos indios borogas es acabar con todos los pampas con el pretexto de que son brujos”. El temor a que se produjera un ataque general sobre los indios pampas existentes en el campamento habría llevado al cacique Cachul a solicitar el retorno de unas personas que le pertenecían y que se encontraban anexados a las tolderías del fuerte. El capitanejo Panchito accedió al pedido

contestando que “él no los sugetaba y que se fuesen cuando se ordenase [por] que no pertenecían a su tribu”. Poco después catorce indios regresaron a Tapalqué.

No sólo los rituales o los acontecimientos vinculados a la relación de los indígenas con el mundo divino fueron impactadas por y/o adoptaron rasgos criollos. Otras prácticas que hacían al contacto entre grupos o a situaciones internas aprovecharon en cierta medida las posibilidades de la interrelación con el gobierno. Dentro de éstas nos referiremos a las alianzas matrimoniales y a la sucesión de los cacicazgos dentro de los grupos de indios amigos.

Las alianzas matrimoniales

Las negociaciones matrimoniales entre los mapuches negaban cualquier concepto de equidad. Estas vinculaban a dos grupos mediante el intercambio de mujeres y regalos en donde la toma de una esposa comprometía el pago de un precio que debía realizar el grupo receptor de mujeres. A su vez, el padre de la novia entregaba una dote por ella. Pero, en términos comparativos, el precio de la novia siempre era mucho más alto que la dote, lo que colocaba al grupo receptor en continuo agradecimiento con respecto al dador (Guevara 1904: 19-23; Faron 1997: 44-45).

Por otro lado, el pago de la novia convertía al marido en dueño absoluto de la mujer, lo que significaba tener poder sobre su vida, es decir, en caso de infidelidad manifiesta el indio podía matarla. Cuando una mujer moría su viudo debía pagarle al padre una compensación que representaba el doble de la dote entregada para el matrimonio. Si el viudo no tenía los bienes suficientes para hacer frente al pago, pedía la ayuda de sus vecinos. Pero si estos se negaban o alegaban no tener recursos para prestar, era frecuente que el viudo realizara un malón para apropiarse de manera directa de lo que necesitaba. Esta acción era luego recompuesta con un nuevo ataque sobre el primer ladrón “creándose un círculo interminable” de compensaciones (Guevara 1904: 41-48).

En el caso contrario, cuando era la mujer quien enviudaba cabían dos posibilidades. Podía permanecer en la familia del finado donde probablemente volvía a casarse con un hermano de éste o con alguno de sus hijos (excluyendo los propios) y, de esa manera, se renovaba la alianza. Si la viuda decidía regresar con sus hijos a la familia de sus padres y casarse (transcurridos dos años), el nuevo esposo debía pagar una dote idéntica a la entregada en el primer matrimonio, es decir, la familia del difunto recibía “prenda por prenda o en su lugar cualquier objeto de valor equivalente” (Avendaño 1999: 76-77).

La celebración de un matrimonio era un acontecimiento de gran importancia en la vida de las comunidades. Había diversas formas de concertar un matrimonio, de las que nos interesa señalar dos. La primera remite a la elección voluntaria de los novios “fruto o resultado de relaciones secretas del galán con la pretendida”. La otra se plasma cuando un indio, generalmente mayor de edad, envía a un “comprador de gente-novia” a buscar una novia teniendo en cuenta razones de alianza política. En ambos casos, el precio de la novia es un elemento fundante en la relación, pero existían algunas diferencias entre ellos. En el primero, el padre debía conformarse con aquellas prendas que el novio hubiera podido conseguir entre sus familiares y vecinos, ya que no tuvo intervención en la elección de la pareja. En el segundo, el futuro suegro tiene un papel decisivo en la determinación del monto o cantidades de bienes que conforman el precio al punto que, examinados los que presenta el novio puede, “con palabras llenas de cumplimiento y urbanidad”, exigir que se aumenten éstos para poder llevar a cabo el casamiento (Avendaño 1999: 83 y 91).

Pasando al contexto fronterizo que nos interesa, vemos que algunos grupos indígenas utilizaron la relación particular con el gobierno para solicitar cierto tipo de acciones que provocaban una modificación de las prácticas tradicionales. A comienzos del año 1833, la cacica Luisa, mujer del jefe borogano Cañuquir, llegó al fuerte Mayo y pidió al comandante que elevara a Rosas su solicitud de "permanecer en este destino para poderse contraer a trabajar en algunos texidos". El motivo de este pedido queda claro al agregar Julianes que Luisa pedía que Rosas "inter[pusiera]... todo su influjo con su referido esposo a fin de conseguirle que la deje recibir (sic) en esta guardia y que no lleve a los toldos en donde dice siente el ir por haberle echado de ellos su referido esposo a su hija mayor..." (AGN, X, 27.5.5). El gobierno, en la persona de Rosas, se convierte así en un mediador, un personaje que puede intervenir y que es solicitado por los indios para modificar algunos aspectos de las prácticas más tradicionales.

Otros dos casos muestran la apelación que hacían las esposas ofendidas ante lo que consideraban excesos de sus maridos, donde es evidente que algunas indias parecen haberse tomado muy en serio el papel paternal del gobierno. En abril de 1836 la india Anita, amenazada de muerte por su marido, intentó apelar a las autoridades de frontera para salvar su vida. Fugada de los toldos se presentó ante el comandante Julianes en el Fuerte Mayo solicitando permiso para quedarse en ese establecimiento; el comandante permitió que lo hiciera permaneciendo al cuidado de un oficial. La decisión de Rosas ante la situación evidencia el rechazo que éste tenía a modificar prácticas indígenas. El gobernador ordenó que la india fuera devuelta al marido "aun cuando ella se resista a ir con él debe V.S. obligarla a que lo siga" (AGN, X, 25.3.2).

El caso siguiente se resolvería de manera más satisfactoria para la china pero el éxito se debió a que, precisamente, la mujer en cuestión no era india sino cautiva. En este caso, para la mujer, era esperable que el gobierno interviniera. En diciembre de 1835, también en el Fuerte Mayo, la cautiva Luisa se presentó al comandante solicitando refugio "por[que] su marido ... la había castigado" pidiendo asimismo ser restituida a su familia que vivía en Salto. El capitanejo Panchito, sobrino del cacique Caneullan, reclamó que su mujer fuera devuelta a su poder y ante la respuesta del comandante de que al ser cautiva debía ser entregada, argumentó de manera poco creíble que "el motivo de no haberla entregado era porque ignoraba que fuese cautiva y en su concepto la había tomado siempre por china pero que se conforma[ba] con la disposición que ha tomado el que habla..." (AGN, X, 24.1.4). Sin embargo, a pesar de avenirse a la decisión del comandante, envió a un hermano para reclamar ante el gobierno la devolución de las prendas que dio por ella a un indio ranquel "que se hallaba entre los indios borogas que se ignora su nombre y que ya es muerto" (AGN, X, 25.1.4).

El pedido de recuperación de las prendas entregadas en concepto de precio de la novia, vuelve a poner de relieve el uso que hacían los indios de este nuevo poder "proveedor" representado por Rosas. El mismo en las instrucciones recibidas por parte del gobierno en 1826 ofrecía a los indígenas que aceptaran las paces con el gobierno que "A estos indios y a sus hijas o a sus mujeres el Gobierno los cuidará ... como a hijos pobres y proveerá que lo pasen bien y tengan de qué vivir. Y cuando sus hijos se quieran casar les dará un presente en señal de alegría y les pagará su casamiento". Pero eran los mismos indígenas quienes pretendían una intervención más destacada del gobierno, no en el pago del precio de la novia, sino -en caso de disolución del vínculo matrimonial, ya sea por repudio como por muerte del marido- en la devolución de los bienes entregados en ese concepto.

Veamos algunos ejemplos. El primer caso se refiere a una india casada con un primo hermano del cacique borogano Cañuquir. Durante un enfrentamiento, la india fue tomada prisionera por

las fuerzas provinciales, en tanto su esposo resultó muerto. Mientras se hallaba prisionera en Buenos Aires, fue tomada por el cacique Reilef con quien volvió a casarse. Enterado del hecho, el cacique Cañuquir pidió que se le devolvieran las prendas con que él mismo había pagado el casamiento. El segundo caso relaciona a las tribus de Cachul y Rondeau; la hermana de un indio de Cachul se había casado con el cacique borogano Rondeau y a su muerte fue reclamada por su pariente. Guayquil, hermano de Rondeau, pidió en compensación las prendas que le costó a su hermano. En ambos casos el gobierno ofreció hacer la entrega de los artículos que formaron parte del precio de la novia, lo que fue aceptado (AGN, X, 25.1.4).

Vinculada con esta noción de poder, apelar al gobierno/Rosas para modificar algunos aspectos de estas prácticas la podemos advertir en el "destino" de las viudas. Habíamos visto que la viuda podía optar por permanecer en la familia del finado o volver con los suyos. En estos casos parece abrirse una tercera alternativa: irse a vivir "con los cristianos". En efecto, la viuda del cacique Venancio, quien decía ser comadre de Rosas, solicitó permiso, en marzo de 1836, para ir a vivir a la guardia del Monte donde se encontraba uno de sus hijos cuidando unos pocos caballos de su propiedad (AGN, X, 25.2.3).

Un último punto que nos interesa analizar con respecto a este tema se vincula con la realización de ceremonias religiosas, tanto en los matrimonios como en los bautismos. El gobierno rosista le dio una gran importancia a la Iglesia y a la posibilidad de utilizar el púlpito como medio de propaganda, como ya había sucedido en la época revolucionaria. En efecto, el régimen se asentaba en una permanente movilización de la sociedad y las fiestas patrióticas y federales realizadas con tal objeto apelaron a símbolos religiosos: "En estas fiestas los símbolos republicanos y católicos se entremezclan y confunden para expresar la identificación del pueblo con el gobierno de Rosas..." (Di Stefano y Zanata 2000: 242).

En una de estas ceremonias federales realizada en julio del año 1835 a las que asistieron, además de las autoridades y vecinos del pueblo, los indios amigos de Tapalqué, el cura que ofició el *Te Deum* realizado durante el segundo día de festejos, destacó entre las ventajas obtenidas por el gobierno, el "piadoso beneficio que disfrutaban los nuevos cristianos reducidos" haciendo referencia a dichos indios amigos. Y para dejar en evidencia la mentada conversión de los indios, en la misma ceremonia fueron bautizados "30 y tantos indios" acompañados por sus padrinos y vestidos al estilo cristiano las mujeres y paisanos los hombres. Estos indios habían sido enseñados en la doctrina cristiana y demás oraciones necesarias "por un anciano pagado por el Sr. Juez de paz".¹¹

Este bautismo colectivo tiene un lejano eco en las correrías apostólicas de los misioneros coloniales, que recorrían distintas reducciones en pocos días para realizar gran cantidad de sacramentos de bautismos y matrimonios (Pinto Rodríguez 1991). A pesar de que por el relato precedente es claro que el gobierno se ha involucrado directamente en la evangelización, al pagar a la persona encargada de enseñar a los indios, el hecho de que la ceremonia se realizara en el contexto de una fiesta federal refleja claramente la búsqueda de que la misma tuviera una gran publicidad. No fue ésta la única ocasión de estas ceremonias "colectivas y públicas". En otras oportunidades, las mismas se realizaron contando con la presencia y hasta con la participación directa del gobernador. En octubre de 1829 Rosas comentaba a Ángel Pacheco desde la Guardia del Monte, que estaba dedicado a pacificar a los indios

"Estoy ya contraído al templo y dandoles yo mismo el ejemplo. Si consigo hacerlo formando esta obra hara progresos de mucha importancia. El domingo se han bautizado barios habiendo sido yo el padrino" (AGN, VII, 1.2.5).

Al igual que el bautismo, el matrimonio religioso se realizaba, en ocasiones, con gran publicidad, en momentos de "fervor federal". En febrero de 1834, al regreso de la expedición al sur contra los indios enemigos, Rosas se detuvo en Bahía Blanca donde se organizaron algunos aspectos de la defensa del fuerte y la instalación de una iglesia. El escribiente del gobernador describía que habiéndose establecido el sitio donde se levantaría la iglesia asistió toda la tropa al acto

“... se rezó el rosario y hasta los indios y las chinas todos concurren hincados de rodillas. En este día el señor general estuvo muy contento y perdono a todos los presos tanto cristianos como indios hasta a Yanquemán y a Paynen los perdonó, les hizo sacar los grillos y los caso con chinas...” (AGN, X , 24.9.1)

¿Cuál era el objetivo de los indígenas en estas ceremonias? Podría plantearse que no estaría exclusivamente vinculado con incorporar la religión católica sino, además, con la creación de lazos personales, vía padrino, con habitantes de la campaña, como fue el caso del bautismo colectivo en Azul, o directamente con Rosas, como sucedió en San Miguel del Monte. El ser cristiano, además, jugaría un papel importante a la hora de hacer algún tipo de pedido al gobierno. Por ejemplo, el indio Felipe Rosas anteriormente señalado, que había pedido ser bautizado y casarse por iglesia, solicitó poco después el retorno de unos parientes que “se los quitaron”, apoyando para dar más fuerza a su pedido que “vive como buen cristiano con su legítima mujer” y a la vez que “promete sangrar como siempre sus brazos y servicios y vida a favor de la Santa Causa de la Federación...” (AGN, X ,25.5.3).

Creemos que, en realidad, la aceptación o el pedido de estos sacramentos se vinculaba con los beneficios que se recibirían a partir de estos actos. En el caso de pedidos de matrimonios con cautivas cristianas, es claro que la solicitud remite a la búsqueda de legitimar su posesión, ya que una de las obligaciones fundamentales de los indios amigos era la devolución de todos los cautivos que existieran en las *tolderías*. El hecho de solicitar un casamiento religioso, que a su vez podría conllevar el bautismo del indio y de los hijos en caso de que existieran, suponía la aceptación por parte del indígena de ciertas prácticas que implicaban la legalización de esta unión. Para el gobierno no era reprobable la posesión de una cautiva desde el momento en que, tanto ella como su poseedor, legalizaban la unión "cristianamente". Este fue el caso de un hermano del cacique Guayquinecul, indio borogano que, luego de que su grupo decidiera ingresar al sistema del negocio pacífico, manifestó sus deseos de quedarse en la frontera

“con la condición de que se le permita unirse a una cristiana cautiva rescatada por la división ... Dice el referido indio que se allana a casarse cristianamente quedando al lado del capitán Linconao” (AGN, X ,25.5.3).

Las prácticas sucesorias

Los liderazgos pampeanos del siglo XIX se asentaban en el ejercicio de una autoridad sostenida por la persuasión y las dotes personales del jefe. Era la sociedad la que “creaba a sus jefes”, los que debían su lugar al reconocimiento de sus seguidores en virtud de su desempeño en el cargo y de sus habilidades guerreras y diplomáticas (Bechis 1990; Palermo 1993). Debido a estas características, no existía de manera generalizada la sucesión hereditaria del cacicazgo sino que el nuevo jefe debía “ganarse” su lugar a partir de sus características personales. Entre los grupos asentados en la frontera hemos hallado dos casos en los que puede observarse una modificación significativa en el sistema de elección de los caciques en donde el gobernador tuvo cierta injerencia, existiendo un acuerdo tácito en que la elección debía ser realizada en forma conjunta entre los mismos indios y el gobernador. Significativamente, los casos

mencionados se refieren a los grupos asentados en Tapalqué, lugar que ostentaba la mayor concentración de grupos indígenas que superaban ampliamente a la población criolla de la región. En ese contexto, es lógico imaginar el intento del gobierno por contar con un jefe étnico predispuesto a mantener el contacto diplomático y pacífico.

En el año 1834 falleció el cacique Antuan, cabeza de un grupo asentado en Tapalqué, planteándose el problema de su sucesión. El cacique Catriel, que se encontraba en Buenos Aires reponiéndose de una enfermedad, recibió chasques provenientes de Tapalqué que le notificaron del hecho, informándole asimismo que el sucesor sería el capitán Calfiao. En forma inmediata se produjo la comunicación entre Catriel y Rosas quien, a su vez, había sido notificado del caso por el comandante de Tapalqué. La reacción de Rosas fue muy reveladora; el gobernador se mostró sorprendido por la medida ya que, como expresaba en carta a Catriel "aún no haviamos acordado una cosa definitiva" y si bien se había pensado en Calfiao como sucesor "no recuerdo que resolviesemos que ya se mandase reconocer". También Catriel se mostró sorprendido por el aparente nombramiento de Calfiao porque "desde que este reconocimiento no ha tenido la asistencia del comandante ... jefe del punto, lo considera todo muy informal e impropio". Este cruce de misivas termina con una de Rosas en la que presenta lo que para él sería el esquema ideal para la elección de un cacique amigo. En primer lugar, debería realizarse una junta entre los indios de la agrupación acéfala y representantes de Rosas, de Catriel y de Cachul; estos últimos presentarían a los primeros su propuesta sobre quién sería el candidato más apto para desempeñar el cacicazgo. Pero si esta propuesta no era aceptada por los indios, se consentía que ellos reconocieran a otro jefe ya que "es preciso consultar también **en la parte posible** que los súbditos queden contentos" (AGN, X, 43.1.3). El énfasis en las últimas palabras sugeriría que Rosas contemplaba que en alguna oportunidad podía **no ser posible** acordar con los indios la elección de su cacique.

En febrero de 1839 se produjo la muerte del cacique Cachul. En esa oportunidad parece haber pesado más la propuesta conjunta de Rosas y Catriel sobre el posible sucesor, que el hecho de que "los súbditos queden contentos". No es extraño que en este caso tan particular, tratándose de uno de los grupos más importantes dentro de la estructura del negocio pacífico, la intromisión del gobierno se hiciera sentir con mayor fuerza, intentando garantizar que el cacique elegido fuera suficientemente leal para sostener la relación con el gobierno. En el momento de su muerte se hallaba en Tapalqué el cacique Catriel, a quien el comandante Bernardo Echeverría informó que "pensaba consultar a V.E. sobre la persona que debía aser cabeza de dicha tribu... [alertando a Rosas que] los encargados interinamente del cacicato estan advertidos que deben sujetarse a lo que V.E. disponga" (AGN, X, 25.6.5). Y adjuntaba un listado con los indios considerados más apropiados para suceder a Cachul.

Es interesante detenerse en cuáles fueron las cualidades consideradas más importantes para convertirse en el sucesor de la agrupación. La "filiación" de cada indio comenzaba con el cargo que ocupaba en ella y su relación con el cacique difunto. En todos los casos se trataba de capitanejos, es decir, indios que por su posición jerárquica tenían indios de pelea a su cargo. La segunda característica que se registra es la relación con los blancos y, en general, con las costumbres "cristianas". Así, los indios propuestos aparecen como "cristiano muy apegado a todas nuestras costumbres, muy docil..." "muy amigo de los cristianos", "indio pacífico y amigo antiguo pero poco dado con los cristianos" "muy amigo de los cristianos, muy docil aun cuando este ebrio" "indio anciano pero no es de toda confianza pues es de los ranqueles". Y sólo en tercer lugar se especificaba el poder de mando que tenían en relación con los indios que dirigían. Es de remarcar que de los seis indios seleccionados, solo uno sabía "hablar nuestro

idioma castellano como cualquier paisano de campo". Resulta evidente de esta relación que la característica principal de un cacique debía ser su relación dócil con el gobierno.

Reflexiones finales

Durante el período rosista la convivencia tan estrecha entre las poblaciones indígenas y la sociedad criolla derivó en la constitución de prácticas sociales híbridas en donde se combinaron rasgos culturales de los dos grupos. En otro trabajo hemos tratado de acercarnos a esta problemática a nivel de la vida cotidiana, mostrando la existencia de prácticas verdaderamente mestizas en el espacio fronterizo bonaerense. Éstas involucraron a individuos de la sociedad indígena y criolla en aspectos como las formas familiares (en donde es posible encontrar casos de poligamia entre los criollos), formas de enlaces (criollos casados con indias "a la manera indígena" e indígenas contrayendo enlaces religiosos al que seguiría el bautismo de sus hijos) y de vivienda (indígenas asentados en estancias con sus toldos, criollos viviendo en toldos indígenas en la campaña) (Ratto 2003b). En este trabajo nos centramos en la particular relación establecida entre los distintos grupos indígenas asentados en la campaña bonaerense y, además, entre ellos y el gobierno provincial. Con respecto a la última relación, nuestra preocupación central era establecer si había existido por parte del gobierno, la intención de iniciar un "proceso de ciudadanía del indígena". Para una región con características similares a la que estudiamos, como era el ex reino de Chile, Pinto Rodríguez señala que, entre los republicanos chilenos, se produjeron desde muy temprano discusiones en torno al lugar que ocuparían los indígenas de Araucanía (territorio independiente) luego del movimiento emancipatorio. En una declaración del Senado del año 1819 se incorporó a los indígenas de encomienda a la nación, convirtiéndolos en ciudadanos, y cuatro años más tarde fueron incluidos dentro de sus alcances a los indios de frontera. En ocasión del debate para promulgar la constitución de 1828, la inclusión de los indígenas dentro de la nacionalidad chilena volvió a ser un punto de discusión (Pinto Rodríguez 2000).

Las fuentes consultadas nos permiten afirmar que, en el caso bonaerense, no existió una política decidida por definir jurídicamente a los indios amigos en algunas de las categorías que dividía a la población criolla - vecino o transeúnte- constituyendo una suerte de grupos autónomos dentro del estado provincial, que no habría demostrado interés en incorporar a los indios amigos a la sociedad provincial ni en erradicar sus costumbres si éstas no eran contrarias a las propias (Ratto 2003a). En ese contexto, los cambios que se originaron en algunas prácticas indígenas fueron producto de estrategias de ambos interlocutores que buscaron, a través de ellas, sacar ventajas políticas y/o económicas. Del lado indígena, algunas de sus prácticas añadieron rasgos foráneos a la manera de un mestizaje - fusión definido por Boccara como la incorporación de elementos de la cultura criolla que resultan adaptados funcionalmente sin alterar las marcas distintivas de la especificidad indígena. Estos agregados tendieron, en la mayoría de los casos, a aprovechar una fuente externa de riqueza para resolver cuestiones materiales. Así, se recurrió a la ayuda económica del gobierno para "financiar" prácticas indígenas como la compensación del precio de la novia. En otros casos se apelaría a elementos de la otra sociedad para hacer frente a nuevas enfermedades ante las cuales las estrategias tradicionales se mostraban totalmente ineficaces.

Sin embargo, no todas las prácticas indígenas pudieron mantener su especificidad dentro de esta política de mestizaje. En el caso de las prácticas sucesorias, la intervención de Rosas en la propuesta de los indios considerados más propicios para desempeñar el cacicazgo, es suficientemente disruptiva como para que sea necesario extendernos sobre ella.

BIBLIOGRAFÍA

- Arnold, Prudencio 1970: *Un soldado argentino*. Buenos Aires, Eudeba.
- Avendaño, Santiago 1999: *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño*. Buenos Aires. El Elefante Blanco.
- Bechis, Martha 1999: "Los lideratos políticos en el área arauco-pampeana en el siglo XIX: autoridad o poder?" en *La etnohistoria en CD* Número especial de la revista Naya, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Boccaro, Guillaume 1999: "Antropología diacrónica", en BOCCARA y GALINDO (eds), *Lógica mestiza en América*, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Chile.
- Boccaro, Guillaume 2001: "Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. Relectura de los procesos coloniales de etnogénesis, etnificación y mestizaje en tiempos de globalización", en *Nuevo Mundo, mundos nuevos*, E-review, UMR 8565
- Delrío, Walter 2005: *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia 1872-1943*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Di Liscia, María Silvia 2003: *Saberes, terapias y prácticas médicas en Argentina (1750-1910)*. Biblioteca de Historia de América, CSIC, Madrid.
- Di Stefano, Roberto y Loris Zanata 2000: *Historia de la Iglesia Argentina*. Buenos Aires, Grijalbo Mondadori.
- Faron, Louis. 1997: *Antupaiñamko. Moral y ritual mapuche*. Santiago, Editorial Nuevo Extremo.
- Foerster, Rolf 1993: *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago, Editorial Universitaria.
- Guevara, Tomás 1904: *Costumbres judiciales*. Santiago, Imprenta Cervantes.
- Guevara, Tomás 1913: *Las últimas familias i costumbres araucanas*. Santiago de Chile.
- León Solís, Leonardo, 1993: "El parlamento de Tapihue, 1774", En: *Nütram* 32. Santiago de Chile.
- Orbigny, Alcide d' 1999: *Viaje por América meridional*. Buenos Aires, Emecé.
- Palermo, Miguel A. 1993: "La compleja integración Hispano-Indígena del sur argentino y chileno durante el período colonial", *América Indígena*, 1, México.
- Parish, W. 1958: *Buenos Aires y las provincias del Rio de la Plata*. Buenos Aires, Hachette, 1958
- Pinto Rodríguez, Jorge 1991: *Misioneros en la Araucanía 1600-1900*. Temuco, Universidad de la Frontera.
- Pinto Rodríguez, Jorge 2000: *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. Universidad de Santiago.
- Ratto, Silvia 1995: "El negocio pacífico de los indios: la frontera bonaerense durante el gobierno de Juan Manuel de Rosas (1829-1852)". En: *Siglo XIX* núm. 15. México, Instituto Mora.1995.
- Ratto, Silvia 2003a: "Soberanos, clientes o vecinos? Algunas consideraciones sobre la condición del indígena en la sociedad bonaerense". En VILLAR (ed.) *Conflicto, poder y justicia en la frontera bonaerense, 1818-1832*. Bahía Blanca-Santa Rosa, Universidad Nacional del Sur – Universidad Nacional de La Pampa.
- Ratto, Silvia 2003b: *Estado, vecinos e indígenas en la conformación del espacio fronterizo. Buenos Aires 1810-1828*. Tesis doctoral inédita. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

NOTAS

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de Quilmes y Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: sratto@arnet.com.ar

² Este planteo es central en el análisis de las relaciones interétnicas y puede ser seguido aún en el período pos conquista de fines del siglo XIX donde, también, cada agrupación indígena sometida por el gobierno argentino tuvo una evolución diferente en función de las negociaciones personales de cada cacique y de su posición previa con respecto al gobierno. Para un análisis sobre este proceso ver Delrio 2005.

³ La más evidente es la tolerancia de la poligamia.

⁴ Esta selección de los hijos de caciques es una práctica antigua que puede rastrearse desde la época de los Borbones. En Chile, se había ordenado a las autoridades coloniales que “sin limitación [se] gaste de los caudales ... cuanto fuese necesario para la educación o enseñanza en Escuelas y Colegios de los hijos de Caciques, indios nobles y aun de todos los de menos clases o calidad ... logrando de esa suerte tener personas capaces e instruidas que les honren, amparen y defiendan sin que tengan necesidad de valerse de Interpretes ni de otros sujetos para sus representaciones...” (Establecido en el Parlamento de Tapihue del año 1774, reproducido en León Solís, 1993:43).

⁵ Ver entre otros Faron 1997; Guevara 1913; Foerster 1993; Avendaño 1999.

⁶ Archivo General de la Nación, en adelante AGN, Sala X, legajo 24.9.1.

⁷ Sobre esta práctica el embajador inglés Woodbine Parish mencionaba que en 1830 cerca de 150 indios que se hallaban en la ciudad para entrevistarse con Rosas fueron vacunados por expresa indicación del gobernador, entre ellos Catriel, Cachul, Tetrue, Quirdule, Collinao, Toriano y Venancio (Parish 1958:199).

⁸ Según Di Liscia es claro el detenimiento que se produjo en el avance técnico-sanitario a partir de 1830. A pesar de esto, para la autora Rosas tuvo la intención manifiesta de propagar la vacunación con el objetivo de “formalizar la figura del Restaurador como protector de la salud de toda la población” (DiLiscia, 2003: 67-69).

⁹ Los hechos relatados sucedidos en Tapalqué se encuentran en AGN, X, 25.5.1.

¹⁰ Los acontecimientos del fuerte Mayo se encuentran en AGN, X, 25.3.2.

¹¹ Gaceta Mercantil, 31 de julio de 1835.