

Caciques, autoridades fronterizas y lenguaraces: intermediarios culturales e interlocutores válidos en Buenos Aires (primera mitad del siglo XIX)

Silvia Ratto

CONICET-UNQ-UBA

sratto@unq.edu.ar

Resumen

El objetivo de este trabajo es acercarnos al conocimiento de los intermediarios culturales que habitaron el espacio fronterizo bonaerense en la primera mitad del siglo XIX. La elección de este período se fundamenta en que a lo largo del mismo se transitó por una compleja relación interétnica que derivó, a fines de la década de 1820, en la aplicación de una política indígena muy particular por parte del gobierno de Buenos Aires. Esta llevó, por un lado, al asentamiento de grupos nativos dentro del espacio provincial y, por otro, al establecimiento de alianzas con otras agrupaciones. Las cotidianas y constantes relaciones interétnicas que debieron llevarse a cabo a raíz de este proceso, produjeron la aparición de un gran número de personajes "intermediarios".

Palabras clave: frontera, mestizaje, intermediarios culturales, indígenas

Abstract

The objective of this work is to approach to the knowledge of the cultural intermediaries who inhabited the Buenos Aires frontier on the first half of XIX century. The election of this period is based on the complex interethnic relation which existed at the time, and that derived, on the late 1820s, in the application of a very particular indigenous policy by Buenos Aires government. This took, on one hand, to the establishment of native groups within the provincial space and, on the other hand, to the establishment of alliances with other groups. The daily and constant interethnic relations that had to be carried out as a result of this process, produced the apparition of a great number of "intermediary" characters.

Key words: frontier, cross-breeding, cultural brokers, Indians

1. Introducción

En los últimos años se ha avanzado notablemente en el estudio de los procesos de contacto interétnico. Uno de los aspectos más profundamente reformulados se relaciona con los préstamos culturales que se produjeron entre los grupos en contacto. En esta nueva visión los espacios fronterizos dejaron de ser considerados lugares de separación y se convirtieron en escenarios privilegiados para indagar sobre las múltiples vinculaciones que unían a mundos culturales diferentes. Distintas formulaciones intentaron dar cuenta de estas situaciones, desde los pioneros "estudios fronterizos" de los historiadores chilenos en la década de 1980 (Villalobos, 1982) hasta los análisis más actuales que hacen referencia a las "lógicas mestizas" puestas en práctica por las poblaciones originarias (Boccaro, 2000), el "pensamiento

mestizo" originado en los momentos iniciales del contacto en el México colonial (Gruzinski, 2000) o la constitución de un "middle ground" que permitiera el entendimiento y la vida cotidiana en los Grandes Lagos a lo largo del siglo XVI y XVII (White, 1991).

En esta misma línea de análisis, comenzaron a estudiarse algunos personajes que parecían moverse con cierta fluidez entre los "dos mundos". Estas figuras recibieron nombres diversos según los autores pero en todos los casos se los consideró senderos de análisis valiosos para el conocimiento del mestizaje cultural. Entre estas propuestas se encuentra la de definir a estos actores como "cultural brokers". En una reciente compilación de Margaret Szasz (1994) se analizan varias de estas experiencias personales. A pesar de la inmensa variedad de trayectorias analizadas, las vidas de los "cultural brokers" siguen ciertos patrones comunes: en su mayoría comenzaron como intérpretes, comerciantes y/o intermediarios espirituales. Para Szasz los "cultural brokers" son un fenómeno universal que emerge donde las culturas se encuentran; para ellos, lo que podría aparecer como límites culturales, como barreras que separan son, en realidad, vías que unen a las poblaciones. A través de su posición particular obtienen perspectivas multiculturales para lo cual se requiere una habilidad especial, son repositorios de dos o más culturas y cambian su rol de acuerdo con las circunstancias. Ellos saben cómo piensan y se comportan "los del otro lado" y actúan en función de ello (Szasz, 1994:3).

Ares y Gruzinski definieron a estos personajes como "pasadores culturales" que funcionaban a manera de bisagra entre los dos mundos o transitaban por ambos entrando y saliendo sin demasiadas complicaciones. En palabras de los autores se trata de

"agentes sociales que . a caballo entre culturas, favorecieron las transferencias y el diálogo entre universos aparentemente incompatibles, elaborando mediaciones muchas veces insólitas y contribuyendo así a su articulación y a la permeabilización de sus fronteras" (Ares y Gruzinski, 1997).

Tomando esta caracterización, Mónica Quijada plantea la "porosidad" existente en los espacios fronterizos donde "más que ante grupos social y culturalmente bien delimitados . nos encontramos ante todo con una multiplicidad de situaciones imprecisas y con constantes transferencias de un universo a otro". En estos trasposos cumplen una función central para Quijada, los indios amigos, por su misma condición de bisagra entre dos mundos (Quijada, 2000:127; 135).

Más recientemente, Kenneth Mills propone hablar de "movilizados culturales", de procesos y personajes "in betweenness". En contraposición a la idea de mestizaje cultural que para el autor haría referencia básicamente a "la apropiación de los indígenas y de las castas de los conceptos, comportamientos y prácticas españoles y cristianos" propone hablar de "movilidad cultural". Este concepto, para Mills, refiere a un más amplio juego de factores que afectaron a todo tipo de personas e ideas que se movían de un lenguaje a otro, de una región a otra, de una edad a otra, "un amplio juego de procesos transformadores que comienzan cuando esta gente, ideas o materia se mueve entre distintos miembros o usuarios en la sociedad colonial emergente de Hispano América" (Mills 2004).

En todos los casos mencionados que, por otro lado, no agotan las indagaciones y propuestas que se han hecho sobre estos personajes, queda clara la coincidencia en el sentido de reivindicar la importancia de su análisis para un acercamiento al

conocimiento de la mezcla y préstamos culturales derivados del contacto. El objetivo de este trabajo es, precisamente, acercarnos al conocimiento de los intermediarios culturales que habitaron el espacio fronterizo bonaerense en la primera mitad del siglo XIX. La elección de este período se fundamenta en que a lo largo del mismo se transitó por una compleja relación interétnica que derivó, a fines de la década de 1820, en la aplicación de una política indígena muy particular por parte del gobierno de Buenos Aires. Ésta llevó, por un lado, al asentamiento de grupos nativos dentro del espacio provincial y, por otro, al establecimiento de alianzas con otras agrupaciones. Las cotidianas y constantes relaciones interétnicas que debieron llevarse a cabo a raíz de este proceso, produjeron la aparición de un gran número de personajes "intermediarios".

Debemos identificar dos grupos diferentes. Por un lado, se encontraban los intermediarios "oficiales" que organizaban diplomáticamente la relación interétnica; nos referimos a los caciques amigos/aliados y a las autoridades de frontera. Las relaciones entre ellos nos permiten ver los objetivos políticos y/o estratégicos que tenía cada una de las partes. Pero, por otro lado, se hallaban intermediarios culturales que actuaban en la vida cotidiana, favoreciendo el diálogo y las transferencias entre culturas, adoptando y/o difundiendo rasgos culturales de las sociedades en contacto. Eran tanto criollos (vecinos de la campaña y lenguaraces), como indígenas que habían desarrollado y compartían relaciones laborales, de amistad y de compadrazgo. Esperamos que los casos puntuales que presentamos en este trabajo contribuyan a comprender la campaña bonaerense como un espacio multicultural.

2. La diplomacia en el espacio fronterizo

Durante el gobierno rosista se diseñó una política indígena conocida con el nombre de "negocio pacífico de indios". Ésta representaba una complicada y extensa red de vinculaciones entre el gobierno de Buenos Aires y una diversidad de agrupaciones indígenas. De manera muy resumida, estas vinculaciones tomaban la forma de tres círculos concéntricos cuyo eje era Rosas y donde cada círculo representaba un tipo de contacto establecido entre el gobernador y algunos grupos indígenas. La primera integraba a los grupos más comprometidos en su relación con el gobierno a los que llamamos indios amigos y que vivían dentro del territorio provincial, recibían periódicamente raciones de yeguas y artículos de consumo y cumplían una diversidad de funciones. Un segundo círculo incluía a otras agrupaciones, clasificadas como aliadas, que periódicamente se acercaban a los fuertes de frontera para comerciar o mantener parlamentos donde informaban diversas situaciones dentro del espacio indígena pampeano y eran generosamente gratificadas por esos servicios. Finalmente, existía una tercera relación donde se hallaban jefes indígenas transcordilleranos que mantenían una relación básicamente diplomática con el gobierno bonaerense por la que circulaba información y obsequios.

En todos los casos, estas agrupaciones tenían sus propias autoridades, los caciques, que cumplían la función de representarlas diplomáticamente ante los distintos poderes criollos. El énfasis cada vez mayor que, desde fines del siglo XVIII, comenzaron a tener las relaciones diplomáticas derivó en una modificación en las

características de los liderazgos pampeanos. Varios autores, apoyados a su vez en trabajos antropológicos e históricos referidos a otros espacios, plantearon que la presencia de un poder estatal hispano criollo que ejercía presión de manera directa o indirecta, provocó modificaciones importantes en la estructura de los pueblos indígenas a ambos lados de la cordillera.

En esta línea, Boccara (1999) reconoce un cambio sustancial en el tipo de poder que tenían los caciques mapuches en el siglo XVIII en contraposición con sus antepasados. Los últimos debían su autoridad básicamente a sus acciones militares exitosas. Los primeros, respondiendo a la evolución experimentada en la estructura económica y social como consecuencia de la llegada de los europeos, derivaban su autoridad de la acumulación de distintas especies de capital: económico (cantidad de mujeres, ganado y producción de ponchos); fuerza física (indios de pelea que podían movilizar), político (relaciones políticas privilegiadas con los españoles), político-matrimonial (red más extensa de alianzas con otros grupos). En síntesis, el cacique mapuche ya no obtenía su prestigio sólo por sus habilidades guerreras sino por sus dotes diplomático-políticas y económicas.

De manera similar, Martha Bechis (1999), analiza el cambio que se produjo en los lideratos pampeanos durante el siglo XIX siguiendo el concepto de Morton Fried del "sesgante efecto de las relaciones secundarias". El mismo hace referencia al cambio en complejidad de las instituciones políticas nativas en presencia de sociedades más desarrolladas políticamente. La autora llega a conclusiones muy similares a las de Boccara en cuanto al impacto que las nuevas condiciones económicas, apoyadas fuertemente en el desarrollo de circuitos de intercambio de largo alcance, causaron en las estructuras políticas de las comunidades nativas. Pero la formulación más interesante y original de Bechis se encuentra en el planteo de que la función más relevante que comienzan a ejercer los caciques pampeanos es la obtención y distribución de información. Los caciques se convierten en "nodos informáticos" cobrando una importancia decisiva las figuras de los secretarios, escribientes, mensajeros, lenguaraces y refugiados para obtener esa información y procesarla. Ese capital de información es definido como un "fondo de poder". En síntesis, para Bechis, los líderes pampeanos del siglo XIX se caracterizan por una gran capacidad de organización y administración de los asuntos internos siendo su función básica la de ser procesadores de información y negociadores con los poderes criollos.

En ambos trabajos, entonces, se reconoce la importancia fundamental que comienza a tener para los caciques, el manejo diplomático con los gobiernos criollos. En este contexto, el jefe más exitoso sería aquel que obtenía las mejores condiciones en su relación con el gobierno. En el caso que nos interesa, este éxito podría traducirse, entre otras cosas, en la obtención de mayor cantidad de raciones, en lograr la mayor autonomía posible en los asuntos internos, etc. Teniendo en cuenta estas premisas, en el siguiente acápite, nos centraremos en el análisis de las estrategias discursivas de los jefes que participaban en el negocio pacífico diferenciando la posición de los caciques aliados y de los caciques amigos.

2.1. Los caciques aliados

En principio, la situación de los grupos de indios aliados no estaba expuesta a una presión estatal directa debido a que conservaban su autonomía política y territorial.

Sin embargo, la relación de aquellos con el gobierno bonaerense fue de gran inestabilidad derivada de la falta de claridad con respecto al conjunto de obligaciones que los involucraba mutuamente. Para analizar este tema tomaremos el caso de los indios boroganos asentados a inicios de la década de 1830 en la región de Salinas Grandes. Paralelamente a este asentamiento, realizaron un pacto con el gobierno de Buenos Aires merced al cual fueron incorporados al negocio pacífico en calidad de indios aliados. Poco después de este acuerdo, Rosas intentó ejercer una presión directa sobre los caciques boroganos para lograr que atacaran a los indios ranqueles que amenazaban constantemente los establecimientos rurales del norte de la provincia. Esta exigencia obtuvo una respuesta muy débil y poco entusiasta por parte de los jefes boroganos debido a las estrechas relaciones de amistad y parentesco que unían a ambos grupos nativos (Ratto, 2005). Ante esta situación, Rosas se dirigió al jefe borogano Cañuquir en abril de 1833, en los siguientes términos: "Mediten ustedes un poco y verán que mi amistad les vale mucho y que deben procurar conservarla a toda costa. También es necesario que no olviden que *yo sé todo lo que pasa* y que aunque algunas veces guarde prudencia y silencio no es porque no sepa las cosas sino porque *soy generoso y caballero con mis amigos*. Y así como soy buen amigo de mis amigos y no les se faltará en nada, así *también los persigo de muerte a los que me llegan a ser infieles y traidores*" (AGN, X.24.9.1, cursiva nuestra) .

Esta mezcla de consenso y coerción esgrimida por el comandante de campaña no es una creación rosista sino que tiene fuertes antecedentes en la política borbónica implementada en el período tardo colonial. La monarquía hispana había producido un giro fundamental en la política con las poblaciones nativas de sus dominios coloniales mudando el énfasis que hasta ese momento se había puesto en los enfrentamientos armados hacia la conciliación y negociación otorgando al comercio un lugar central para la obtención de esta meta (Weber, 1999). Este tema fue profusamente tratado por la historiografía chilena y especialmente los trabajos de León Solís ahondan en los cambios en el contenido de los discursos con que los funcionarios reales se dirigieron a los indígenas. En estos, comenzó a utilizarse un lenguaje conciliatorio, a veces casi demagógico, y generalmente pragmático. En esta nueva visión sobre la relación interétnica, la Corona comenzó a brindarle a los indígenas la protección de la justicia real, el otorgamiento de algunos derechos, se le "sugería" la adopción de la doctrina católica, etc (León Solís, 1992:35). Sin embargo, a pesar de este tono conciliatorio, las amenazas no estaban totalmente ausentes en estas declaraciones. En efecto, en el parlamento de Tapihue, celebrado con representantes de los distintos butalmapus de la Araucanía en el año 1774, el gobernador Jáuregui agregó a las expresiones de conciliación, un tono fuertemente amenazador advirtiendo que

"de no mantenerse en paz, así como me han experimentado benigno hasta ahora, verán tan mudado mi semblante que sin admitirles excusa, ni suplicas por deberlas estimar fingidas y aparentes, no embainaré la espada hasta dejar asegurado un perpetuo escarmiento en lo horroroso de el castigo dando cuenta al Rey de lo que executare, por haver abusado de su real Benignidad y grandes beneficios que están recibiendo de su mano poderosa" (León Solís 1993:22) .

De manera semejante a la política borbónica en sus dominios coloniales, otras potencias europeas aplicarían un esquema similar de combinar persuasión,

paternalismo y amenaza de la fuerza en la relación con las poblaciones nativas americanas. En la región de los Grandes Lagos analizada por Richard White, el gobernador francés Vaudreuil se dirigía de esta manera a los jefes Ottawa ante el asesinato de comerciantes franceses en 1707:

"Yo soy un buen padre y si mis hijos escuchan mis consejos ningún peligro puede sucederles . [pero] no hay . presentes que yo pueda aceptar cuando mis hijos me han desobedecido y han cometido una falta como la que han hecho ustedes" (White 1991:85. Traducción nuestra)

Podríamos plantear entonces que la combinación de paternalismo y amenaza velada formaba parte intrínseca del discurso de los poderes coloniales e independientes, cuando no existía la posibilidad o no había intención en doblegar a los pueblos nativos. ¿Cuál sería la respuesta de éstos? Ante las crecientes presiones de Rosas por lograr una mayor subordinación de la agrupación, los caciques boroganos debieron extremar su ingenio diplomático para, también ellos, expresar su acuerdo con el comandante sin mostrar una sumisión total a sus exigencias. A la exigencia de avanzar sobre los ranqueles se agregó poco después otra más: la devolución de los cautivos existentes en las tolderías. Este reclamo era constantemente evadido por los caciques e insistentemente reiterado por Rosas a lo largo de todo el año 1833. En respuesta a uno de los tantos reclamos, los jefes boroganos expresaron que

". muchas veces, no se puede hacer las cosas con tanta brevedad y ligeresa como VE lo pide porque quando las cosas se hace con toda ligeresa y prontitud, muchas veces no hay acertacion. *VE mismo sabimos que sus cosas las hace con pausa, con mucha calma! Y por eso tiene acertacion, en sus maniobras ! Y sale victorioso y triunfante en sus grandes obras!! Nosotros Señor y hermano también queremos obrar con esa sutilesa. ... No Señor, Padre y amigo, tenga un poquito de paciencia: un hombre tan grande como VE no crea que lo hemos de engañar "* (Caciques boroganos a Rosas, enero 1833, AGN, X.24.9.1, cursiva nuestra) .

La imagen aquí vuelve a relacionarse con el tipo de vínculo que se había establecido en la relación colonial entre los nativos y el Rey. Rosas es nombrado como padre y amigo al igual que el rey para los indios había sido un "padre que protegía a sus vasallos imagen que no estaba alejada del concepto que los propios hispano-criollos tenían del monarca" (León Solís, 1993:50) . El rey era como un "Padre tratándolos como hijos humildes y obedientes" (León Solís 1992:22). Pero con respecto a este punto la noción de paternalismo que tenían los indios y los hispano-criollos entraría en contradicción. Si para los últimos el poder patriarcal era autoritario, debía ser obedecido e implicaba la sumisión por parte de los súbditos, para los primeros se entendía como una autoridad generosa y protectora que se equiparaba en cierto modo con las características del Dios (castigador pero también generoso y dador de bienes). Por eso, un padre, ante los errores de sus hijos, debía tomar el camino del perdón y brindar la posibilidad de arrepentimiento de éstos más que la penalización de sus errores. Esta imagen que se espera de Rosas es más clara en la siguiente alocución realizada poco después de la anterior en el mismo contexto de inestabilidad de la relación:

"suplicamos y rogamos a SE muy rendidamente se digne hablar con [nuestros chasques] . y escucharles en estos razonamientos pues estamos confundidos de ver que *SE siendo un Gefe tan benigno y tan amoroso Padre de los pobres nos hayga*

echado en olvido . . Es muy verdad que hablamos algunas pesadeses . de ver que nos pedían más cautivas y cautivos sin darnos algún alivio sin duda en eso habremos agraviado y disgustado a S.E. y por eso no habremos merecido más sus cariñosas expresiones . hablamos torpesas *doloridos de ver que no hubiese hablado S.E. con nuestros enviados a mas de eso no han traído un poco de tabaco y vinieron diciendo que pasaron muchas necesidades en el fuerte* "; (Caciques boroganos a Rosas, febrero de 1833, AGN, X.24.9.1, cursiva nuestra) .

El elemento disruptivo que planteaban los caciques pasaba por la falta de cumplimiento de su rol de proveedor. Rosas no se había comportado ante sus "pobres hijos" como un padre generoso que los auxiliaba; les había enviado sólo "un poco de tabaco" y había hecho pasar a los chasques "muchas necesidades en el fuerte". E incluyendo en su argumentación elementos de la religión católica que hacía referencia a la búsqueda de perdón por las ofensas y agravios en que podrían haber incurrido concluían que "Aunque haygan sido nuestras ofensas y agravios tan horrorrosas en su presencia disimule con prudencia nuestras faltas *que Dios Nuestro Señor le agradecerá y le dara premio en esta vida Y en la eterna Bienaventuranza* " (Caciques boroganos a Rosas, febrero de 1833, AGN X.24.9.1, cursiva nuestra) .

¿Cómo se podría desatender un razonamiento tan profundamente cristiano fundado en el arrepentimiento de los indios que suplicaban asimismo un pedido de perdón por esos errores?¹ . Sin embargo, en pocos años la relación con los boroganos se iría deteriorando sin posibilidad de recomposición por una serie de acontecimientos que mostrarían la imposibilidad de lograr un acuerdo sobre las bases de esta relación en la cual Rosas exigiría una subordinación cada vez mayor de los boroganos y éstos intentarían por todos los medios mantener su autonomía.

2.2. Los caciques amigos

Este trato patriarcal establecido entre Rosas y los caciques aliados que retomaba con bastante fidelidad las características de los vínculos tardo coloniales entre los pueblos nativos y el Rey, se modifica en gran medida si giramos la mirada hacia los caciques amigos establecidos dentro del territorio provincial. En el inicio del negocio pacífico, dentro del elenco de caciques amigos existían tres jefes que se encontraban en un lugar privilegiado con respecto al resto. Se trataba de los caciques pampas Catriel y Cachul localizados en las cercanías del cantón Tapalqué y el cacique Venancio a inmediaciones de Bahía Blanca. Ellos recibían las mejores raciones y obsequios. En general, la entrega de artículos de consumo y vestimenta que formaban parte de las raciones respondía muy fielmente a cada jerarquía de mando dentro de la agrupación: cacique, caciquillo, capitanejo. Sin embargo, los tres caciques señalados obtenían siempre regalos adicionales o cantidades mayores de raciones. El cacique Venancio, por ejemplo, recibía de manera regular 1.000 pesos en billetes de 20 y de 10 pesos, entrega que debía realizar el comandante del fuerte de Bahía Blanca ";a solas para que no lo sepan los demás indios"; (AGN X.25.1.4^a) y 6 reses personales para su consumo (AGN X.24.8.2). Gracias a éstos y otros regalos, Venancio dejaría como herencia para su hijo Ramón la cantidad de 1.000 pesos metálicos en diferentes monedas (505 patacones, 301 bolivianos, 80 peruanos, 43 patrios, 19 mexicanos, 4 españoles de rostro, 13 chilenos, 13 macuquinos cordoncillos y 33 cortada (¿) y ropa y aperos por valor de 2.499 pesos

(AGN X.18.5.8).

Estos caciques principales actuaban, además, como intermediarios para tratar con otras parcialidades. Con el tiempo, Catriel y Cachul serían las principales autoridades de esa pirámide cacical. En octubre de 1835 Rosas ordenaba al comandante de Tandil que

"si alguna vez ocurre a ese punto el cacique mayor Catriel ya sea a pasar alguna larga temporada o ya sea de visita, le obsequie y atienda y facilite lo necesario según corresponde a su clan y esto mismo encargo respecto del cacique mayor Cachul pues estos dos caciques son los principales y a quienes considera siempre como tales S.E" (AGN X.43.1.2).

El resto de los caciques amigos, concientes de esta diferenciación intentaron lograr un mejor posicionamiento dentro del sistema mediante un contacto más directo con los caciques pampas que llegaba incluso al asentamiento en Tapalqué. Así, el incremento de estos grupos fue verdaderamente notable a lo largo del período analizado. De los cerca de 2.900 indios que estimamos para 1836 en función del ganado entregado de ración, en 1854, según los datos del censo provincial de 1854 existían en la zona unos 6.000 indios reducidos.

En este contexto, que se refleja como bastante diferente al que existía con los caciques aliados, había asimismo una diferenciación muy marcada en las formas de dirigirse entre las jefaturas indígenas y Rosas. En este caso, la relación adoptaba rasgos más horizontales y si bien se mantenían las apelaciones de padre y/o hijos, éstas serían complementadas con la de "hermano" y "amigo". A diferencia de los caciques aliados, tampoco la amenaza tenía un lugar de centralidad siendo reemplazada fundamentalmente por la persuasión y el consejo.

En todos los casos, Rosas se dirigía a los tres caciques como amigos y hermanos 2 y la respuesta de los caciques era similar 3. En un discurso efectuado en ocasión de unas fiestas federales realizadas en Tapalqué en julio de 1835, Cachul expresó que

"Juan Manuel es *mi amigo muy bueno; nunca me ha engañado*. Yo y mis indios han de morir por él. Si no fuera por Juan Manuel no nos veríamos como nos vemos hoy viviendo entre los cristianos todos unidos como hermanos. *Mientras viva Juan Manuel todos seremos felices y viviremos en orden y sosiego al lado de nuestras mujeres e hijos*" (Gaceta Mercantil, 31/7/35, cursiva nuestra).

La última frase de Cachul refleja una característica esencial de la relación de Rosas con los indios amigos: un fuerte personalismo. En efecto, estos últimos no se vinculaban con la imagen impersonal de un poder central sino que tenían una clara relación de dependencia personal y compromiso con el gobernador. Nada más claro que el siguiente juramento realizado por los indios amigos del Fuerte Mayo en agosto de 1839 ante el descubrimiento del supuesto complot de Maza para atentar contra la vida de Rosas. Los indios juraron

"... por Dios y por el Sol que los alumbra, por sus hijos, que serán constantes hasta morir, por defender la Patria y la opinión de S.E. y *que ellos son amigos de D. Juan Manuel de Rosas*, que donde muera él y su gente también morirán ellos y *darán la última gota de sangre por él, que no conocen más padre que a S.E.* así es que viviese cierto en que lo habrán de acompañar hasta el fin de su vida";(Grau, 1949:299-300, cursiva nuestra).

Estas expresiones fueron realizadas en momentos de gran visibilidad donde los

discursos debieron ser cuidadosamente preparados para representar y mostrar a los vecinos que habían concurrido al festejo la relación personal que unía a los indios amigos con el gobernador. ¿Pero, cómo se desarrollaría cotidianamente la vida en la frontera? ¿Sería la posición de los caciques igualmente conciliadora y, fundamentalmente, vivirían tan "felices, en orden y sosiego" como afirmaba Cachul en su discurso? Para conocerlo relataremos brevemente algunos episodios sucedidos en Tapalqué que nos permitirán conocer las estrategias de los caciques y del comandante del cantón, Bernardo Echeverría, en la resolución de conflictos más cotidianos.

Luego del ataque de Masallé en que fueron asesinados los caciques boroganos Rondeau y Melin, algunas familias de esa agrupación abandonaron el asentamiento en Salinas Grandes y buscaron refugio en la frontera. La situación en la campaña era de gran inquietud porque se temía que el conflicto intertribal se extendiera a los grupos indígenas asentados en la campaña (Ratto, 2003). En este contexto, cuatro indios pertenecientes al cacique borogano Alón que se había ubicado a inmediaciones de Bahía Blanca, llegaron a Tapalqué sin pasaporte 4. Estos indios pretendían situarse con sus familias cerca del cacique Cachul alegando ser parientes de su suegro. Ante la presencia de estos indios sin pasaporte, el comandante Echeverría sondeó la opinión de los caciques y mientras Catriel manifestaba su sospecha de que estuvieran actuando de mala fe, Cachul actuó en su defensa disculpando su llegada sin pasaporte alegando que eran indios ignorantes que no sabían que debían portar licencia para transitar por la campaña. No sería la primera vez que el cacique utilizara el argumento de la "ignorancia de los indios" para obtener lo que se proponía. Precisamente el empeño de Cachul en retenerlos en su toldo motivó la sospecha del comandante que decidió remitirlos a Buenos Aires para que fueran interrogados por Rosas con la precaución de que "los caciques Cachul y Catriel no se disgustasen uno con el otro por la variedad de opiniones que han manifestado en ese asunto"; (Echeverría a Rosas, 5 marzo 1836, AGN X.25.3.2) .

La respuesta de Rosas, como era habitual, fue sumamente cautelosa ordenando la liberación de los indios y su reenvío a la frontera para no disgustar a los caciques. Regresados a los toldos de Cachul, éste envió uno de sus indios a Echeverría pidiéndole que se acercara a leerles una carta que le enviaba Rosas a cuyo efecto había convocado a un parlamento. El comandante, desconfiando del pedido, pidió ver la carta antes de leerla en público por si se trataba de noticias reservadas a los caciques. La respuesta causó el enojo de Cachul que desarmó el parlamento que había convocado. Echeverría se acercó al cacique y logró enterarse, por el pasaporte que llevaban los indios recientemente arribados, que la carta en cuestión había sido remitida por el gobernador para el mismo comandante y no para el cacique.

Interrogado Cachul sobre la misiva

"me contesto que *la abia tirado en el campo de rabia* por lo que le ise todos los cargos que debía aserle por el desprecio con que abia mirado una carta de SE y me dijo que *ya no tenia remedio pues que ya estaba echo* , le dije que no seria malo que la buscara y me contesto que *no sabia donde la abia tirado* . Volvi después a decirle que VE se enojaría mucho si llegaba a saber esto y que si el quería yo podía decirle a VE que la carta la había perdido y que esto no seria tan malo como lo primero; . y a pesar de los cargos que le hice me contesto con indiferencia **que hiciere lo que quisiese** ." (Echeverría a Rosas, 5 marzo 1836, AGN,X, 25.3.2).

Más allá de lo risueño del episodio, el mismo refleja claramente el fuerte carácter del jefe indio y los límites que ponía a los intentos de reprimenda de Echeverría. Esta actitud desafiante se repetía continuamente. En marzo de 1836 Rosas le encargó al comandante que emitiera un pase para que Cachul enviara algunos indios a Salinas. El cacique "luego que le ise saber la orden de V.S. me dijo que ya no mandava a Salinas por que temia a los chilenos" y terminaba diciendo que "este indio [Cachul] es el que mas trabajo da en orden a pasaportes porque, sin embargo, decirle que no tengo orden para darlos siempre los solicita para sus indios y concluye por enojarse al extremo que suele decirle a uno cosas." (Echeverría a Rosas, 5 marzo 1836, AGN X.25.3.2)

Pero el cacique no solamente mostraba este talante como un freno personal hacia Echeverría sino que otras actitudes igualmente desafiantes permiten ver a Cachul como un jefe que actuaba en defensa de sus indios cuando intentaban ser penalizados por la autoridad fronteriza por algún tipo de delito. En efecto, las quejas de Echeverría se relacionaban con la protección dada por el cacique a indios de su agrupación que cometían robos de ganado en las estancias vecinas. En una ocasión, uno de los ladrones había sido el mismo hermano del cacique que había carneado una vaca ajena, en tanto otro de sus indios había cometido un robo de ganado. Echeverría no apresó al hermano de Cachul, "por consideración al cacique", pero sí al otro ladrón. El cacique, apelando a la práctica indígena de la compensación, ofreció una paga para que Echeverría liberara al indio. En efecto, el robo o la rapiña en la sociedad mapuche era una práctica legítima de apropiación, excepcional dentro del grupo local, pero que no daba lugar a sanción hacia el exterior. En esos casos, "Las costumbres se oponían a que [el ladrón] fuera entregado a los agraviados de la otra agrupación. *Se compensaba* y solo si los damnificados eran del grupo local y el ladrón no se corregía, era expulsado". En la compensación, si el ladrón no contaba con bienes propios para entregar, actuaba la comunidad de manera solidaria y en algunos casos era "el cacique [quien] corregía daños materiales de los de su dependencia" (Guevara, 1913). Pocos días después se produjo un nuevo robo de otra yegua que fue carneada cerca de los toldos de Cachul y el cacique nuevamente ";se empeño en pagar el daño con tal que no lo castigase"; (Echeverría a Rosas, 5 marzo 1836, AGN X.25.3.2). El atribulado comandante concluía su exposición diciendo que

";a pesar que siempre que hablo con el me dice que me agradese mis consejos *no cumple con lo que dice* asi es que cada ocacion que sucede algun caso destos viene Catriel a decirme que es malo lo que su compañero Cachul ase *pero que es viejo y no sabe lo que ase* "; (Echeverría a Rosas, 5 marzo 1836, AGN,X,25.3.2, cursiva nuestra).

Podríamos concluir de esta actitud ";poco amistosa"; de Cachul, que el cacique pampa no incluía dentro de sus obligaciones de indio amigo permitir la intromisión de las autoridades en delitos cometidos por sus indios los que, por consiguiente, debían ser resueltos según sus propias costumbres.

3. Autoridades de frontera

Si de un lado tenemos a los caciques aliados y amigos diseñando su propia estrategia para convivir lo más pacíficamente posible con los criollos, del otro lado,

un elenco de autoridades de frontera, delegados del poder central, eran igualmente piezas claves en la estructura del negocio pacífico. Su habilidad o su torpeza para llevar adelante la difícil tarea de consensuar con los indígenas un modo de convivencia eran decisivas para el éxito o el fracaso del curso del contacto interétnico. Como ejemplo del último caso se ha señalado que la actuación inconsulta del coronel de Blandengues de Bahía Blanca, Francisco Sosa, al destruir el asentamiento borogano de Salinas Grandes produjo una escalada de violencia en la frontera que, iniciada en el año 1836, se prolongó durante todo el año siguiente (Ratto 1996). Inversamente, la presencia de hábiles negociadores como Vicente González en San Miguel del Monte o Bernardo Echeverría en Tapalqué permitieron un desarrollo más armónico de la convivencia. Sobre este último personaje nos detendremos en este momento.

La relación tan estrecha del comandante Bernardo Echeverría con los indios que vivían inmediatos al cantón llevó al viajero inglés Mac Cann, en su paso por el fuerte, a decir que ";cada vez que nos apeábamos para hablar con mujeres y niños [indios] todos se mostraban muy afectos a él, que parecía ejercer la más bondadosa y paternal autoridad"; (Mac Cann, 1982).

Un hecho puntual nos permitirá observar de cerca la manera en que Echeverría manejó una situación extremadamente delicada. Durante la revolución de los Libres del Sur, los indios de Tapalqué e Independencia que fueron convocados para auxiliar a las tropas provinciales, aprovecharon la confusión y se apoderaron de gran cantidad de ganado proveniente de estancias pertenecientes tanto a unitarios como a federales. Paralelamente, la amplia movilización de tropas por la campaña sur como consecuencia de este movimiento rebelde y la ausencia de Rosas en el teatro de operaciones, creó cierto temor en los indios amigos sobre el futuro de la relación. Sin embargo, la comparación de fuerzas entre las pertenecientes a las tropas provinciales y las propias fuerzas indígenas produjo una sensación de superioridad en los indios que, en algunos casos, adoptaron una actitud desafiante. En estas críticas circunstancias, Echeverría intentaría doblegar esta disposición de los indígenas y obtener la devolución del ganado robado.

La revuelta de los hacendados comenzó a fines de octubre de 1839 en Dolores y rápidamente se extendió a Chascomús, Monsalvo y Tandil. Con la misma rapidez fue sofocada y un mes después estos focos habían sido derrotados. En la reconquista del fuerte Independencia, la participación de los indios amigos de aquel punto y de Tapalqué, comandados por Echeverría, había sido de gran ayuda (Gelman, 2002). Pero a su regreso a los toldos, según informaba Prudencio Rosas "Los indios llevan trozos de caballos, yeguas y ovejas, y han saqueado todas las estancias hasta las inmediaciones de Azul" (Citado en Gelman, 2002). A partir de fines de noviembre comenzó una tensa negociación tendiente a recuperar el ganado. Echeverría se hallaba fuera de Tapalqué y Luis Gómez se encontraba a cargo de la comandancia. El fue quien notificó a Catriel sobre los robos realizados por sus indios en las estancias de los federales a lo que el cacique contestó que

"no había estado en sus manos contenerlos a la distancia pero que podía mandar ya a los mayordomos o capataces de todas las estancias de donde se habían traído las haciendas y que yo considerase amigos para que reconociesen y apartasen todas las haciendas que les perteneciesen" (Gervasio Rosas a Rosas, noviembre 1839, AGN X.25.6.5)

Como esta vía no dio resultados inmediatos y teniendo en cuenta los aires de rebeldía que se observaba en algunos grupos ⁵, Echeverría ideó una estrategia bastante original fraguando una carta enviada desde un lugar imaginario en las pampas denominado Laguna del Lagarto por un también inexistente Pancho Gómez. El ficticio autor de la carta, supuestamente un cautivo escapado de los indios, informaba al lenguaraz Bustos sobre una reunión de indios enemigos en Mamil Mapu con el objetivo de

"dir por los pagos de Tapalqué aver si les quitaban las familias a esos indios amigos y aber si los concluian a todos . y yo como se que Ud, es amigos de ellos y también lo es nuestro gobierno . se lo aviso para que no les vayan a pegar algun albaso" (Pancho Gómez a Bustos, 1 diciembre 1839, AGN X.25.6.5).

El objetivo de esta carta que fue leída a los indios amigos de Tapalqué era crear alarma para que depusieran su actitud de rebeldía. Para Rosas ésta era una estrategia adecuada ya que el objetivo central debía ser desvanecer en los indios el temor de que pudieran ser atacados "pero la habilidad en tal caso consistiría en hacerlo sin que aparezca adulación ni temor" (Rosas a Echeverría, 4 diciembre 1839, AGN X.25.6.5).

Avanzando en esa línea, el comandante había decidido suprimir la entrega del aguardiente que formaba parte de las raciones bimestrales de vicios, considerando que la ingesta de la bebida podía acarrear mayores peligros a la ya delicada situación que se estaba viviendo. Teniendo en cuenta la afición de los indios por la bebida, en una entrevista que mantuvo con el cacique Catriel, le indicó la medida que iba a realizar

"pero *de un modo como si le pidiera consejo* poniéndole de manifiesto que estando amenazado este punto por los indios chilenos es muy espuesto el que los indios se embriegasen y el cacique Catriel convino en el acto en aprovar esta determinacion con tal motivo, *le hice entender que yo lo iva a hacer por su prudente consejo . concluí por decirle que estava mui contento de su juiciosidad y prudencia en el modo de obrar y que se lo iva a comunicar a V.E. para que viese cuanto hacia él por restablecer el orden "* (Echeverría a Rosas, 10 diciembre 1839, AGN X.25.6.5, cursiva nuestra) .

Pocos días después comenzó la recuperación del ganado robado y los peones y capataces enviados por los vecinos se dirigieron a los toldos para identificar el ganado de sus patrones. Muchos indios se negaron a entregarlo y nuevamente el comandante debió hacer gala de toda su habilidad de mediador. Para ello se reunió con Catriel y Cachul (hijo) volviendo a reclamarles el ganado hurtado a lo que los caciques respondieron que

"ellos asen cuanto pueden que algunos ollen sus consejos pero que *hay entre ellos como entre los cristianos algunos malos* que con estos me entienda yo del modo que me parezca significándome de un modo indirecto *lo opuesto que es a sus leyes o costumbres el valerse ellos mismos de la fuerza . solo me han pedido que no les de castigo alguno "* (Echeverría a Rosas, 10 diciembre 1839, AGN X.25.6.5).

Nos inclinamos a pensar por la declaración de los caciques que, con la desaparición de Cachul, muerto pocos meses antes de los hechos relatados, se estaría logrando una mayor sumisión en los indios de Tapalqué, avalando los jefes indios la intromisión de la autoridad provincial en la resolución de conflictos que, por la estructura de poder característica de estos grupos, no podían solucionar por ellos

mismos.

Además de los indios de Tapalqué, también los asentados en Independencia habían cometido robos de ganado. Como medida de presión, Echeverría había decidido denegarles cualquier pedido de pase que solicitaran para comerciar con las estancias de la campaña. Esta medida no sólo no había quebrado la resistencia de los indios en devolver el ganado sino que había provocado un mayor recelo. Para desandar el camino y recomponer la relación, el comandante debió redoblar su cautela. Aprovechando el paso de los caciques Calfiáu, Maica y Pety por el cantón a donde se dirigieron para resolver "asuntos particulares", Echeverría decidió jugar sus cartas. Aun cuando el paso de éstos por Tapalqué era frecuente, la relación que tenía Echeverría con los caciques de Independencia no era demasiado directa lo que derivó, teniendo en cuenta el sustento personalista que tenían las relaciones interétnicas, en la necesidad del comandante por "aserme conocer y acerles ver el largo tiempo que yo servia a las ordenes de V.E. para que ellos dedugesen de esto de que todo lo obrado por mí era del gusto y con la autorización de V.E."

Luego de estas presentaciones Echeverría pasó al tema central de su interés: lograr la devolución de la hacienda robada. Para captar la confianza de los caciques y conseguir el objetivo, utilizó dos estrategias. Por un lado confrontó la posición de ellos con la de los caciques "verdaderamente amigos" Catriel y Cachul, ratificando que los mismos indios reconocían una jerarquización muy evidente dentro del negocio pacífico en donde los anteriormente citados eran los caciques más cercanos al gobernador. Por otro lado, dando vuelta la argumentación sobre la prohibición de comercio que había impartido, la presentaría como una medida de protección para los mismos indios. En efecto, como informó posteriormente a Rosas, Echeverría había argumentado que

"estando todas las estancias de esa parte del Tandil resentidos por los males recientemente causados . *entonces quisas los individuos parientes de los ofendidos quisieran vengar los males que les hubieren echo* y entonces yo y todos los jueces del transito darian cuenta a V.E. de lo sucedido y sin duda alguna V.E. los castigaría [y del] mismo modo castigaría a los cristianos que hicieran mal a los indios que transitasen con orden pero . tampoco era fácil saberse quienes eran los cristianos malos ni V.E. iba a poner preso a quien los indios dijeran que les havia causado mal sin antes averiguar lo primero, porque asi lo mandavan nuestras leyes y *que ellos viesen y reflexionasen cuantos males evitava yo con no dar pase a los indios* ."(Echeverría a Rosas, enero 1840, AGN X.25.6.5, cursiva nuestra)

De manera que, invirtiendo la verdadera causa de la prohibición del comercio y enfrentando a los caciques tandilenses a la comparación con los jefes "mas queridos del gobernador", Echeverría consiguió el compromiso de los caciques, previo agradecimiento de sus consejos y cuidados, de ir devolviendo la hacienda robada. Como recompensa por esta acción el comandante pidió a Rosas que se incrementara la cantidad de ganado entregaba a estos grupos como ración.

4. Intermediarios culturales

Junto a estos caciques y autoridades fronterizas que servían de nexo entre los dos mundos existía una diversidad de personajes que también actuaron de "puente" para la convivencia interétnica. Algunos de ellos funcionaban como interlocutores válidos

o como introductores de comitivas diplomáticas dentro del espacio indígena. Se trataba de vecinos, militares de frontera y/o lenguaraces que, en virtud del contacto constante y fluido con las poblaciones indígenas del espacio fronterizo, habían establecido lazos personales entre ellos.

Algunos estudios puntuales han tratado de dar cuenta de estos itinerarios personales. Así, se señala a Francisco Ramos Mejía y a Juan Manuel de Rosas como hacendados de campaña que lograron establecer sólidos vínculos con los indígenas "fronterizos". Pero no fueron ellos los únicos que lo consiguieron, sino los que obtuvieron mayor visibilidad. A su lado, muchos otros vecinos de la campaña utilizaron sus contactos previos con caciques de importancia para actuar como mediadores entre éstos y el gobierno para iniciar negociaciones diplomáticas.

También procedentes de la sociedad criolla, algunos estudios se refieren a los renegados y/o refugiados, individuos que abandonaron su "mundo" para alojarse entre grupos indígenas a los que aportaron elementos culturales propios y asumieron, a la vez, prácticas del grupo que los cobijaba (Mayo y Latrubesse, 1993). Un ejemplo típico de este tipo de trayectoria es Manuel Baigorria, refugiado entre los ranqueles por cuestiones políticas hasta la caída de Rosas, momento en el que vuelve a reinsertarse en su sociedad de origen. Con características similares podemos mencionar a los "aindiados", definidos por Villar y Jiménez (1997) como individuos o grupos que voluntariamente se incorporan a otra sociedad diferente de la propia participando de sus costumbres y valores, uniéndose a sus redes socio-económicas. Los aindiados, para los autores, tienen la capacidad de operar en forma dual y simultánea en los dos ámbitos culturales distintos.

Una mención especial merecen los cautivos. El tema del cautiverio ha sido estudiado, en términos generales, desde dos perspectivas diferentes. Una de ellas hacía referencia al significado y función que tenían los cautivos dentro de la sociedad indígena (contando para ello con pocos pero maravillosos relatos de esos mismos cautivos como las memorias de Avendaño). La otra se centraba en el estudio de la reinsertión del cautivo criollo rescatado dentro de su sociedad de origen; en este punto se plantearía una importante diferenciación sexual: con respecto a las mujeres se plantearía la dificultad que habían tenido varias de ellas, dependiendo de su estatus social, por lograr ser aceptadas nuevamente en sus lugares de origen luego de la "degradación" que había supuesto su paso por las tolderías donde, indefectiblemente, habían procreado uno o más vástagos. Este rechazo, sumado a que, en ocasiones, esos hijos habían quedado en poder del padre, definía el retorno de la cautiva al territorio indígena. En el caso de los varones, la adquisición de saberes valiosos para el mundo criollo como el conocimiento del espacio y de la misma lengua indígena, les permitía lograr una ubicación más relevante en la sociedad de origen como lenguaraz o guía de las expediciones militares. Algunos de ellos, gracias a la importancia de estas tareas lograron un importante ascenso social. Esto fue lo que sucedió con Blas de Pedrosa, quien había sido cautivo de los indios, luego se convirtió en lenguaraz del Virrey y finalmente llegó a monopolizar el comercio indígena en la ciudad de Buenos Aires (Mariluz Urquijo, 1957; Cutrera, 2003).

A pesar de todos estos estudios de caso, creemos que la multiplicidad de actores culturalmente mestizos en el espacio fronterizo es tan amplia que excede a cualquier intento por categorizarlos. ¿Cómo podríamos definir, por ejemplo, a José Luis

Molina? Sólo conocemos algunos puntos centrales de su vida. La primera referencia que tenemos del personaje lo ubica como capataz de la estancia Miraflores, propiedad de Francisco Ramos Mejía. En esa estancia se firmó en el año 1820 un tratado con caciques pampas y tehuelches varios de los cuales vivían dentro de ese mismo establecimiento y habían establecido una sólida relación con Ramos Mejía.

Luego del fracaso de la primera expedición de Rodríguez, éste había dirigido sus fuerzas sobre los indios que vivían en la estancia Miraflores y había apresando a Ramos Mejía a quien consideraba culpable, al menos, de encubrirlos. En respuesta a esta ofensiva, Molina logró escapar y convocó una fuerza de 1.500 indios de lanzas con las que atacó el destacamento de Kaquel Huincul. Dos años después volvió a ser noticia por dirigir nuevamente una partida indígena sobre los establecimientos rurales de la zona del arroyo Chapaleufú. A mediados de 1826, tal vez, como consecuencia de los conflictos intertribales existentes en territorio indígena, José Luis Molina, intentó un acercamiento con el gobierno presentándose ante el comandante de Tandil con la idea de pedir el indulto. Esta fue concedida

"autorizándole a radicarse con su familia en el punto de la ciudad o campaña que más le acomode y se ocupe en lo que más le agrade con la precisa condición de dar cuenta a la policía antes de fijarse en parte alguna del punto en que se radicara y ocupación que piensa emprender y todos los conocimientos y noticias que se le exijan" (Decreto del gobierno, 4 de julio de 1826 en Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires, Negociación Pacífica de Indios) .

Incorporado nuevamente a la sociedad provincial, integró como baqueano una de las expediciones punitivas que dirigió el coronel prusiano Federico Rauch en los años 1826 y 1827. Sin embargo, la confianza en Molina no era total ya que se aconsejó a Rauch que vigilara su conducta cuando se acercaran a las tolderías. En el levantamiento rural de 1829 en contra de Lavalle tuvo un papel destacado en la dirección de una de las tantas bandas armadas que mantuvo en jaque al gobierno de facto. Regularizada la situación con la llegada al poder de Rosas, Molina pasó a servir como oficial en el fuerte Independencia (Ratto, 2003:17, 45, 50). Estos datos fragmentarios muestran claramente la facilidad con que Molina entraba y salía de una y otra sociedad. Sin embargo, sólo constituyen un punto de inicio. Son varios los interrogantes que se abren a partir de esta breve reseña de su vida: ¿Cuál era su origen? ¿Era criollo, indio o mestizo? ¿Cómo estaba compuesta la familia con la cual se instaló en la campaña bonaerense luego del indulto de 1826?. ¿Qué tipo de relaciones entabló con los indígenas durante su convivencia en Miraflores y en el período en que se internó en territorio pampeano?

Si volvemos la mirada hacia el mundo indígena, se nos presentan otros personajes igualmente importantes por su función de intermediarios culturales. Se trata de los secretarios o escribientes de los caciques. Hacia mediados y sobre todo a fines del siglo XIX eran una presencia insoslayable en las tolderías de los principales caciques y aún esperan ser analizados como casos verdaderamente centrales de la vida de frontera. Es el caso, por ejemplo, de Pablo Millalicán, escribiente de los caciques boroganos asentados desde inicios de la década de 1830 en la región de Salinas Grandes. En su primer contacto con las autoridades fronterizas de Bahía Blanca fue identificado como "cacique mayor sacerdote indio". En efecto, Millalicán formó parte de un grupo de hijos de caciques educados en el colegio de Propaganda Fide de Chillan. Durante el desarrollo de la "Guerra a Muerte" decidió su alianza con los

boroganos con quienes cruzó la cordillera asentándose en las pampas. Pero si a inicios de la década de 1830 era el secretario y, por ello, una persona de extrema confianza de los caciques, pocos años después se encontraba refugiado en Buenos Aires y protegido por Rosas de sus mismos ex compañeros.

Sin la notoriedad que cobrarían estos personajes existen un sinnúmero de individuos que pasaron por experiencias similares. Una fuente excepcional para acercarnos al conocimiento de estas aventuras personales es el diario realizado en el fuerte de Bahía Blanca entre agosto y diciembre de 1830. Mencionaremos sólo algunos de estos casos:

Un indio joven, de nombre Artile, capitanejo de los Pincheira (realistas chilenos) se presentó en el fuerte alegando ser *hijo de cristiano y pariente del cacique Venancio Coñuepan*. Artile había desertado de los realistas chilenos por oponerse a que se atacara Bahía Blanca y pedía permiso para vivir en el rancho del lenguaraz del fuerte, Francisco Iturra (personaje al que nos referiremos más adelante) porque "heran muy amigos desde el tiempo que este intérprete Alférez andubo entre los indios" (Diario. 1998:149). De manera que el joven "indio" era en realidad mestizo, ya que su padre era cristiano pero, de alguna manera, se había emparentado con el cacique abajino Venancio Coñuepan. El alférez Iturra mencionado por Artile había formado parte del contingente patriota criollo-indígena que cruzó la cordillera en persecución de los realistas Pincheira y sus aliados indios, los boroganos. Por el relato de Artile, en algún momento ambos se hallaron conviviendo en el mismo grupo indígena o en grupos aliados pero posteriormente uno de ellos optó por pasarse a la coalición rival lo que hace referencia, también, a la extrema fragilidad de las alianzas blanco-indias. Las autoridades no mostraron ninguna sorpresa por la narración de Artile y accedieron a que se hospedara en el fuerte. La única prevención que tomaron fue prohibir su alojamiento en la misma habitación de Iturra ya que, como veremos más adelante, este personaje, si bien era indispensable por su tarea de lenguaraz, no contaba con la total confianza del comandante.

Otro caso "mestizo" es el de Luciano Campos, a quien se describe a su llegada a Bahía Blanca como capitanejo dependiente del cacique Quiñegual. Poco después, se descubrió que Campos era en realidad un *desertor de ese mismo establecimiento* perteneciente a la división que mandaba hasta el año anterior el Capitán Juan de Dios Montero. Uno no puede dejar de preguntarse cómo no fue reconocido al presentarse. Según lo que se expresa en el diario, Campos no había sido descubierto de inmediato ya que llegó al fuerte "cubierto de quillangos y con el rostro matisado de pinturas" 7. Luciano, al igual que los mencionados anteriormente era natural de un partido en la jurisdicción de Chile y había llegado a las pampas acompañando la coalición que integraban el cacique Venancio y el Capitán Juan de Dios Montero. Según su declaración, había decidido irse a vivir con los indios porque "el Capitán Montero no le pagase cosa alguna por su servicio [y] lo mal trataba de palabra y obra ha cada momento". Ante la pregunta de si sabía cuál era la pena para aquellos que "vuelven las armas haciendo fuego contra sus mismos compañeros", se justificó diciendo que "hase muchos años, que siendo niño lo saco engañado de su País, el Alférez Monteros, que él no save leer ni jamás le han leído las ordenanzas" (Diario . 1998:161).

Pocos días después se presentó a las autoridades militares, Manuel Buralla, quien se identificó como soldado de la 2da compañía del escuadrón perteneciente al fuerte.

Sin expresar el motivo de su presencia en las tolderías indígenas, se refirió al jefe Canilao de cuyas tolderías provenía como "su Casique". Buralla había llegado al fuerte buscando refugio como consecuencia de un ataque sufrido por los indios con los que convivía. Lo que llamó la atención de los oficiales que lo interrogaron no fue su existencia en tolderías indígenas sino que en su huida "atraído prendida a su cintura, un pequeño Indio, de edad, como de diez u ocho años, quien abiendo muerto su padre, se lo entregaron al tiempo de la fuga para que lo reservase" (Diario . 1998:219). Podríamos decir entonces que Buralla, cautivo de los indios o desertor, pudo reintegrarse sin problemas a su sociedad abandonando otra en la cual había entablado relaciones suficientemente fuertes como para que se le confiara el cuidado de un indio huérfano.

En octubre de 1830 se presentó en el fuerte como chasque enviado desde Independencia con comunicaciones para el comandante, Dionisio Molina, teniente de la compañía de carabineros del regimiento 5 de milicias acompañado por otros dos soldados. Días después de su arribo, el indio Juan José María que había arribado con Molina y su partida de soldados, fue detenido por haber querido asesinar a un oficial pincheirino que estaba alojado en el fuerte. En el sumario realizado para esclarecer el hecho Molina fue llamado a testificar.

El teniente declaró que antes de su arribo fueron interceptados por una "inmensidad de Indios" en su tránsito que no parecían tener intención de dejarlos pasar a cumplir su misión. Sin embargo, Dionisio salvó su vida al "haber conocido al declarante un indio a quien hizo algunos ruegos; y que éste dispuso esperasen al cacique Chocorí a quien también reconoció conocer Molina del mismo modo que el cacique a él". Lo más notable, y que vale la pena resaltar, es que aquél salvo su vida no solamente por el conocimiento que tenía del cacique sino por cierta promesa que contrajo con el jefe indio. Según declaración de Molina realizada el 24 de octubre de 1830, Chocorí le dijo a Juan José María, natural de la Puebla de los Ángeles, en Chile, cristiano lenguaraz mocetón de armas de su orda,

Andá con estos hombres hasta la Guardia donde ban ha entregar los papeles; Y no pierdas de vista á este oficial que los conduce, ni te separes de él en todo el tiempo que este en ella, hasta regresar a estar en mi presencia hoye todo lo que hable y todo lo que le contesten y observa todos los movimientos de los cristianos de Bahía Blanca para que puedas darme razon atodo lo que yo te pregunte (subrayado en el original, Diario. 1998:238-239).

De modo que, de manera indirecta, Molina fue un espía de Chocorí ya que a su llegada al fuerte no comentó nada de este parlamento con las autoridades del fuerte. Más grave fue su silencio ya que, además de esta función encubierta, el cacique le dio su propia misión: . me há de traer todas las chinas; Y há de asesinar U á presencia de José María un soldado de los Pincheyras que está en la casa del Alférez Iturra; y si U no lo há de hacer hablame claro para determinar otra cosa (subrayado en el original, 1998:239).

Como es de imaginar, Molina no habló claro ni con Chocorí ni con el comandante de Bahía Blanca y esperó poder cumplir su encargo y regresar a Independencia antes de que se desencadenaran los hechos. Si bien esto no sucedió, no encontramos en el Diario ninguna referencia a que Dionisio fuera penalizado o castigado por no haber informado a tiempo los planes de Chocorí.

Dos años después, volvemos a encontrarlo como testigo en un sumario realizado

a Pantaleón Ramírez por deserción y venta de ganado robado a los indios. Dionisio actuó como testigo en la indagatoria ya que conocía a Ramírez por haber servido juntos en el regimiento de José Luis Molina. Esta vinculación con Molina ayuda a entender el conocimiento que tenía de algunos indios y caciques. Sin embargo, lo interesante de este sumario no es la historia de Dionisio Molina sino la del detenido. Luego de su deserción, Ramírez había pasado a vivir en tolderías indígenas y días antes de su detención había sido visto en algunos establecimientos de la campaña. En una de esas estadias había sido contactado por otro personaje para vender a los indios un ganado yeguarizo que resultó ser robado (AGN X.30.2.3, expte 742).

Estos son los hechos centrales y confirmados de su historia. En las declaraciones brindadas por Ramírez y los testigos convocados al efecto, las versiones sobre el motivo de su estancia en los toldos y, posteriormente, en establecimientos de la campaña varían sustancialmente. A pesar de ello, lo que vale la pena resaltar no es si los hechos referidos ocurrieron realmente así sino que fueron elaborados dentro de un universo posible de situaciones. Las objeciones de los sumariantes a algunos hechos narrados por Ramírez no se fundaban en consideraciones de improbabilidad o incoherencia sino en la contradicción con lo declarado por otros testigos.

Juan Tomás Villalba, sargento mayor de milicias de caballería del regimiento 5 de campaña, fue uno de los principales declarantes del sumario. Un mes antes de la fecha y al tener noticias de la existencia de Ramírez en las tolderías del arroyo Napaleufú, fue a verlo y le preguntó si no quería abandonar las tolderías ya que lo necesitaba para que sirviera como lenguaraz del fuerte. Le ofreció solucionar el problema con el gobierno para lo cual le pidió que le contara el delito por el cual se había refugiado entre los indios. Ante la interpelación, Ramírez le contestó que él no tenía delito alguno pues que "era cautivo que de Melincué lo habían traído los indios hacía muchos años y que a mas le dijo al declarante que el finado coronel Molina se lo había cedido para lenguaraz al cacique Marinecul y que en el día se hallaba casado con una hija de ese cacique".

Según Villalba, Ramírez no aceptó su propuesta. Sin embargo, poco después, abandonó las tolderías y se dejaba estar por los establecimientos de campo de la campaña. Estando en la estancia de Cramer, apareció un hombre, *el tuerto Concha*, con unas 20 yeguas y le pidió que, como conocía la lengua pampa, lo ayudara a venderlas a los indios a lo que Ramírez accedió. Entre esas yeguas había algunas con la marca de Anchorena. Otro vecino del partido, Don Andrés Burgos, le dio parte a Villalba del hecho que derivó en la detención de los dos hombres por una partida al mando del coronel de blandengues Francisco Sosa.

En su primera declaración, Ramírez de 29 años de edad, cambió totalmente la versión dada a Villalba sobre el motivo de su presencia en las tolderías. Reconoció haber sido soldado baqueano del regimiento del coronel José Luis Molina y que, a la muerte del oficial, según su declaración "se levantó una voz" entre los soldados sobre que no les darían la baja y seguirían sirviendo en el ejército. Ante esta presunción, el cacique Chanil le aconsejó que se fuera a las tolderías de Marinecul, existentes en esa época en las inmediaciones del arroyo Napaleufú, prometiéndole que él mismo le conseguiría su baja. Ramírez aceptó el ofrecimiento del cacique pero poco después se arrepintió de su decisión. Por tal motivo se presentó al mayor Juan Tomas Villalba quien le prometió que gestionaría el perdón de sus superiores y le conseguiría el cargo de lenguaraz del fuerte Independencia. Mientras realizaba estas

negociaciones le sugirió que fuera a vivir con Don Andrés Burgos. De esta declaración de Ramírez, tres cosas fueron puestas en duda por los sumariantes y derivaron en un pedido de explicaciones.

En primer lugar se le cuestionó el hecho de no haberse presentado a sus oficiales superiores para conseguir el indulto. El cuerpo al que había pertenecido existía aún en el fuerte Independencia pero Ramírez, según su declaración, se había acercado al mayor Villalba, oficial de otro cuerpo comandando por Francisco Sosa para hacer su solicitud. El descargo de Ramírez se centró en que ignoraba que su cuerpo aún existía. Agregó que pidió la ayuda de Villalba al igual que la del vecino don Andrés Burgos porque no conocía de manera fehaciente la cadena de mando pero, como el oficial le había ofrecido ser lenguaraz del fuerte, supuso que tenía la facultad de elevar de manera apropiada su solicitud. La contradicción entre su primera declaración y la de Villalba es bastante comprensible. Si acordaba con los dichos del último quedaría claro que no había tenido intención de abandonar los toldos y, con ello, se mantenía como desertor. Presentándose él mismo como un "arrepentido" debía confiar en que la pena se redujera.

El segundo reclamo es mucho más interesante. Los sumariantes le cuestionaron haber creído la oferta del cacique Chanil sobre que él podría conseguirle el indulto. El descargo de Ramírez empezó alegando el estado de "turbación" en que habían quedado con sus compañeros luego de la muerte de su jefe Molina y el temor de tener que seguir sirviendo en él. Pero lo más llamativo es que se excusó de haber creído a Chanil porque se sabía que "el dicho cacique lo que le pedía al gobernador lo conseguía". Esta argumentación es muy interesante y nos remite a la situación por la que atravesaba el "negocio pacífico" en esa época. En efecto, durante el primer gobierno de Rosas, la política indígena se hallaba aún en una etapa de formulación y la atención dispensada a los principales caciques amigos era muy grande sin existir aún definiciones concretas sobre las contraprestaciones que aquellos debían cumplir. Ese contexto había llevado a Ramírez a argumentar sobre el lugar privilegiado que tenía el cacique Chanil en la atención del gobernador.

En último lugar y como parte formal de la requisitoria que se acostumbraba hacer a los detenidos, se preguntó a Ramírez si conocía la pena señalada para aquellos que abandonan su regimiento y se pasan a los enemigos. El detenido respondió que conocía perfectamente esas penas pero que "se haga presente que el no se ha pasado a los enemigos, que en las tribus que ha estado *son amigos y viven entre nosotros*", en una nueva alusión a la política indígena implementada desde el gobierno.

Insistimos en que, más allá del resultado del sumario, vale la pena destacar los argumentos utilizados por el detenido para tratar de salir lo mejor posible de su situación comprometida. Estos argumentos no fueron descartados por los sumariantes por desatinados, sino porque de su confrontación con otras declaraciones resultaron engañosos.

Finalmente, mencionaremos el caso de Francisco Iturra, oficial chileno que formó parte del contingente de "aindiados"; que arribó a las pampas en 1827 junto con el cacique Venancio. Entre 1820 y 1827 formó filas en el ejército patriota durante la llamada Guerra a Muerte en Chile. En 1828, ya establecido en Bahía Blanca, alcanzó el grado de alférez y se convirtió en el lenguaraz del fuerte 8. Su estrecha relación con indios de distintas agrupaciones lo hizo sospechoso para las mismas autoridades

del fuerte que en ocasiones dudaron de su fidelidad. En agosto de 1831, en momentos en que el fuerte se hallaba en una difícil situación por la llegada de la coalición borogano-Pincheira, sucedió que habiéndoselo llamado " para que tradujese las expresiones de ciertos Indios que se han presentado no fue havido Iturra en el destino, contextando . su asistente que havia ido ha cuidar los cavallos . dos millas distante de este punto", situación que creó gran sospecha y descontento en el comandante ya que, para impedir que con esa excusa el oficial se ausentara para tratar con los indios hacía tiempo que "fue preciso comprarle su tropilla de cavallos ". Como ultimo recurso para lograr su obediencia se emitió una orden en donde se apercibía

"al alferez lenguaraz Don Francisco Iturra que si buelve a delinquir en separarse amas distansia de seis cuadras sin conocimiento de alguno de los señores Gefes sera . castigado con el rigor de la Ley . Luego que el expresado lenguaras Alferez Iturra hay regresado de su viaje alos campos se presentará arrestado en el cuarto de vanderas" (Diario . 1998: 151).

Pero estas medidas no implicaron una caída en desgracia del personaje que siguió cumpliendo su papel como intérprete oficial e incrementado su relación con los indígenas. Los vínculos personales que anudó paralelamente con algunos oficiales del fuerte, incluido el mismo comandante Palavecino, le permitieron instalar a fines de la década de 1840 una pulpería y establecer cierto monopolio en la compra de cueros a los indios derivado de su rol de lenguaraz al punto que según otro vecino del fuerte "Los demás negociantes muy raro cuero compran a los indios pues el mayor Iturra se los negocia" (AGN X.17.7.2). Al frente de la casa de comercio se hallaba su esposa, Juana Seguel y su hijo Francisco Pío. Para esa fecha, el comercio interétnico del fuerte se había incrementado notablemente por el arribo de un contingente transcordillerano liderado por el cacique Calfucurá. Precisamente este cacique se convirtió en cliente privilegiado de Iturra.

Estos negocios comerciales le posibilitaron diversificar sus inversiones y dedicarse a la producción agropecuaria. A fines de la década de 1840 Iturra tenía dos puestos, uno a cuatro leguas de la Loma del Paraguay, pasando el arroyo Napostá y otro a diez o doce leguas de la boca del Sauce Grande. El total de ganado en los dos puestos era de más de 6.000 vacunos, 300 caballos y 600 yeguas, ovejas y cerdos. Dentro del personal que se ocupaba de cuidar los establecimientos se hallaba el indio Felipe que había sido criado por el mismo Iturra.

El ascenso de Iturra en el fuerte tuvo su punto culminante cuando en 1858 lo encontramos ejerciendo la comandancia. Tal vez, aprovechando esa posición, elevó al gobierno seis solicitudes de terrenos en propiedad que se hallaban en poder de sus ocupantes desde el año 1844 ⁹. Entre esas denuncias se encontraba la de su mujer Juana quien argumentaba para obtener la propiedad del terreno "haber sufrido [en la ultima invasión indígena de 1858] el cautiverio junto con sus hijos, muriendo uno de ellos por el cruel tratamiento recibido por la gran prevención de estos contra su esposo el comandante" (AHPBA, Escribanía Mayor de Gobierno, 86-6709/0).

¿Cómo interpretar la "gran prevención" de los indígenas hacia Iturra con quien aparentemente tenían tan buenas relaciones? Precisamente este fluir entre dos mundos representaba un serio peligro para estos personajes. La opción final por algunos de estos mundos podría implicar la enemistad total con el otro. Eso fue lo que sucedió a Juan de Dios Montero cuando sus opciones implicaron el abandono de

los contactos con uno de sus referentes. Es probable pensar entonces que Iturra haya, al final de su vida, realizado una opción por la sociedad criolla que lo haya llevado a enemistarse con los grupos nativos que hasta el momento habían sido sus principales contactos con el mundo indígena.

5. Conclusiones

En las páginas anteriores hemos querido acercarnos al conocimiento de la vida en la frontera a través del estudio de algunos personajes que sirvieron de vehículos para el entendimiento entre los "mundos culturales" en contacto. Dentro de estos actores nos referimos a dos grupos diferentes que hacen referencia precisamente a los dos aspectos de la relación interétnica: el diplomático/oficial y el cotidiano.

Con respecto a la primera esfera de relación nos referimos a las principales autoridades que representaban a los grupos en contacto: por un lado los caciques amigos/aliados y, por otro lado, las autoridades fronterizas. Sobre el primer grupo podríamos concluir que en ningún caso puede dudarse de su procedencia ni de su inserción dentro de la sociedad de la que provienen. La importancia de su análisis proviene, a nuestro entender, de las estrategias aplicadas para encontrar el mejor y más apropiado modo de comunicarse. Apelando a elementos culturales del otro y/o utilizando la persuasión, estos personajes intentaban conseguir sus propios objetivos sin llegar a un enfrentamiento directo con el otro. En última instancia podemos plantear que, utilizando estrategias discursivas y/o imágenes del otro, se lograba ratificar la diferencia, la propia identidad. Es lo que sucedió, por ejemplo, con la argumentación del cacique Cachul al ser notificado de los robos cometidos por algunos de uno de sus indios. El cacique reconoció el delito pero insistió y obtuvo la posibilidad de resolverlo según sus propias costumbres: a través de la compensación. De igual manera, los caciques boroganos utilizaron algunos elementos de la religión católica para obtener el perdón o, al menos, aligerar la presión de Rosas sobre su conducta. Del lado criollo, planteamos que el comandante Echeverría se destacaba como un muy hábil negociador en la relación interétnica, buscando el acuerdo con los caciques mediante la persuasión y/o la negociación. Tampoco en este caso puede dudarse de la procedencia ni de la inserción social de estos intermediarios.

Teniendo en cuenta el análisis precedente, los personajes descriptos no parecen ajustarse totalmente a las características señaladas para los "cultural brokers", "pasadores culturales" o "in betweennes". Estos interlocutores válidos son, precisamente, actores que conocen las formas y los mecanismos adecuados para mantener una relación interétnica cordial pero de ningún modo se trata de personajes que fluctúan entre dos mundos o que no tienen en claro su pertenencia étnica. En ese sentido, nos parece más apropiado situarlos como actores de un "middle ground", entendiendo por ello un espacio de convivencia en donde constantemente se deben renovar los acuerdos y apelar a la persuasión para lograr la convivencia.

En el segundo aspecto de la relación interétnica hemos señalado la existencia de una cantidad de personas, algunas de ellas muy notorias y otras más "anónimas" que vivieron en la frontera y desarrollaron una cultura mestiza. A pesar de la variedad de los casos relatados, podemos identificar algunas características comunes: la profunda mezcla cultural que desarrollaron llevaba a que, para los funcionarios de la

campaña, la misma procedencia étnica de estos personajes no fuera muy clara; esta simbiosis cultural les permitía, a ellos mismos, apelar a elementos de una u otra cultura para obtener un mejor posicionamiento cambiando su rol de acuerdo con las circunstancias. La posibilidad de actuar de esa manera habla bien a las claras de la generalización del contacto multicultural.

A medida que volvemos a revisar las fuentes que, generalmente, son muy pocas para permitirnos un acercamiento a la vida cotidiana vemos que estos casos se multiplican. Esta constatación nos permiten seguir avanzando en la idea de que una frontera no separa a los "mundos culturales" sino que los une. Al comienzo de la investigación habíamos pensado que el contacto cultural sólo se producía en condiciones claras de interrelación como el comercio, el trabajo, etc. Sin embargo, los casos que hemos señalado en este trabajo nos presentan una cotidianeidad mucho más rica y un contacto que excede a cualquier posibilidad de encerrarlo en categorías definidas. Aindiados, cultural brokers o pasadores culturales, en última instancia, se conjugan y hacen referencia a una realidad muy particular en la campaña bonaerense y la pregunta que deberíamos hacernos sería, ¿hay algo que no sea mestizo en la frontera?

Notas

1 White señala una estrategia discursiva similar que aplicaron los indios algonquianos en el contexto del middle ground para obtener el perdón de unos indios culpables del crimen de unos comerciantes franceses. El jefe indígena vincularía en su discurso la práctica indígena de la compensación por muerte con conceptos cristianos vinculados al arrepentimiento y el perdón asimilando además el poder patriarcal del gobernador francés con el de Dios. Así se dirigiría Kiraueria al gobernador francés. "I know that the Great Spirit, the Spirit Creator, God, forbids us, my father, to kill our children ... But does not God, who is Master of all, raise his eyes above our follies when he asks him to be no longer angry? He forgives; pardon as He does, my father, and for the love of Him". Reproducido en White, 1991: 92.

2 Las misivas enviadas a los caciques comenzaban indefectiblemente con el encabezamiento "Mi querido hermano." y finalizaban "Salud te desea tu afectísimo hermano".

3 Además de dirigirse a Rosas como "apreciado hermano", las cartas de Catriel y Cachul incluían en los saludos finales a la familia del gobernador mostrando una confianza que difícilmente podía hallarse entre los caciques aliados. Así se despedía Cachul en una carta de noviembre de 1832 "Espreciones a Encarnacion, a Dn Leon Rosas y Da Agustina y a toda la demas familia y tu recibe el cariño de este tu hermano" (AGN X.24.1.3).

4 Al igual que la población criolla, el tránsito de los indios por el territorio provincial debía estar avalado por un pase o pasaporte emitido por la autoridad rural correspondiente.

5 Echaverría informaba a Rosas que en estas circunstancias "El cacique Catriel salió ayer como tiene de costumbre a la costa del arroyo [Tapalque] y no ha vuelto mas y en este momento que son las seis de la mañana se hallan todos reunidos a distancia como 12 cuadras de este punto con pretexto de hacer ejercicio . el lenguaraz del cacique Catriel acaba de estar conmigo pocos momentos antes y me a hecho notar la reunion de los indios a caso con el objeto de ver si yo me sorprendia a lo cual aparentando que no me habia fijado le contesto como preguntandole que si andaban haciendo ejercicio y el me repuso que si; con tal motivo le dije que me parecia muy bien que los indios hicieran ejercicio por si los chilenos llegasen a venir." (Echeverría a Bustos, 3 de diciembre de 1839. Ibidem).

6 Quien, según Bustos, había expresado junto a otros indios de Tandil que "nosotros somos hoy muchos y los cristianos son muy poquitos" (Bustos a Granada, 12 diciembre 1839. AGN X.25.6.5)

7. Esta confusión o dificultad por reconocer indio, criollo parece haber sido frecuente. En el mismo Diario se señala que una partida de soldados encontró en el campo cercano al fuerte un cadaver "de crisitano (ál parecer)" pero al hacerse una inspección más directa al darse entierro se supuso que "más bien de un indio, que no de cristiano" aunque dos líneas más abajo vuelve a decir que "pudo ser uno de los derrotados por los Pincheira . o bien algun antiguo desertor cristiano de los que hay entre los Indios" (Diario .1998:230)

8. Una evolución similar realizó Jose Bielma, capitán de milicias de la frontera de Penco que se asentó en la campaña bonaerense y sirvió "de lenguaraz en las fronteras de esta capital en cuyo tiempo se ha desempeñado con el mayor celo". En octubre de 1815 pidió la exención del servicio miliciano por su avanzada edad pero solicitaba "que no se le ponga inconveniente para ir a visitar a los caciques amigos", pedido que fue concedido. Durante el enfrentamiento entre las fuerzas bonaerenses y Carrera, Bielma actuó como nexo fundamental en la coalición entre el cacique Pablo y el oficial chileno. Esta opción de Bielma contra las autoridades bonaerenses estaría fundada en la muerte de su hijo en manos de los "montoneros" federales (AGN VII, Archivo Biedma, legajo 1041).

9. La legislación de tierra de fines de la década de 1850 y la siguiente impulsaría la ocupación del espacio productivo tanto en Bahía Blanca como en Patagones. En 1855 le dictó una ley que autorizaba al Poder Ejecutivo a entregar tierras en propiedad perpetua a los pobladores que llenasen "las condiciones de población". Sin embargo, éstas no se especificaban lo que resultó en cierto fracaso de la política que fue revertida nueve años despúes. En 1864 un decreto reglamentario especificó las características exigidas para los pobladores que desearan adquirir en propiedad las tierras en Bahía Blanca y Patagones (Perriere, 2004). Las solicitudes elevadas por Iturra eran propias, a nombre de su esposa, su hijo y otros parientes como Luis Iturra, Manuel Iturra y Miguel Seguel (AHPBA, Escribanía Mayor de Gobierno, 97-8124/0, 169-12750/0, 98-8194/0, 220-15653/0, 86-6709/0 y 74-5656/0).

Bibliografía

ARES, Berta y GRUZINSKI, Serge. 1997. *Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla: EEHA.

BECHIS, Martha. 1999. "Los lideratos políticos en el área arauco-pampeana en el siglo XIX: autoridad o poder?"; En: *La etnohistoria*. Número especial de la revista Naya, Facultad de Filosofía y Letras. *Soporte digital*.

BOCCARA, Guillaume. 1999. "Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)"; En: *The Hispanic American Historical Review*. Duke University Press, Volúmen 79, Número 3.

BOCCARA, Guillaume. 2000. "Antropología Diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político"; En: BOCCARA, Guillaume y Sylvia GALINDO (eds.) *Lógica mestiza en América*. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera. Temuco.

BOCCARA, Guillaume y GALINDO, Sylvia (eds). 2000. *Lógica mestiza en América*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera.

CUTRERA, Laura. 2003. "El sostenimiento de paces con los aborígenes del sur de la frontera bonaerense a fines del siglo XVIII". Mimeo

"Diario de Bahía Blanca". En: Villar, Daniel (ed). 1998. *Relaciones inter-étnicas en el Sur Bonaerense, 1810-1830*. Bahía Blanca - Santa Rosa: Depto de Humanidades UNSur - Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional La Pampa.

Fried, Morton. 1960. "On the evolution of social stratification and the state"; En: Diamond, J. (comp.). *Culture in history*. New York: Columbia University Press. p. 113-138.

GELMAN, Jorge. 2002. "La rebelión de los estancieros contra Rosas. Algunas reflexiones en torno a los Libres del Sur de 1839". En: *Entrepasados*. Número 22 .

GRAU, Carlos. 1949. *El fuerte 25 de Mayo en Cruz de Guerra*. La Plata: Archivo Historico de la Provincia de Buenos Aires.

GRUZINSKI, Serge. 2000. *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.

GUEVARA, Tomás. 1913. *Las ultimas familias i costumbres araucanas*. Santiago de CHILE.

LEÓN SOLÍS, Leonardo. 1992. "El pacto colonial hispano-americano y el parlamento de 1692". En: *Nütram*. Número 30. Santiago de Chile.

LEÓN SOLÍS, Leonardo. 1993. "El parlamento de Tapihue, 1774". En: *Nütram*. Número 32. Santiago de Chile.

MAC CANN, William. 1982. *Viaje a caballo por las provincias argentinas*. Buenos Aires: Hyspamerica.

MARILUZ URQUIJO, José. 1957. "Blas Pedrosa, natural de La Coruña y baqueano de La Pampa". En: *Historia*. Año 9. Número III. Buenos Aires.

MAYO, Carlos y LATRUBESSE, Amalia. 1993. *Terratenientes, soldados y cautivos: la frontera (1736-1815)*. Universidad Nacional de Mar del Plata.

MILLS, K. 2004. "In between': reflexiones sobre el mestizaje cultural y la movilidad en los Andes Coloniales". Ponencia presentada al taller "El mestizaje como problema de investigación". Bernal. Universidad Nacional de Quilmes.

PERRIERE, Hernán. 2004. "Ocupación rural del valle inferior del Rio Sauce Chico, partido de Bahía Blanca en la década de 1870". En: VILLAR, Daniel y RATTO, Silvia (eds). *Comercio, ganado y tierras en la frontera de Bahía Blanca (1850-1870)*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.

QUIJADA, Mónica. 2002. "Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII - XIX)". En: *Revista de Indias*. Volumen LXII. Número 224.

RATTO, Silvia. 1996. "Conflictos y armonías en la frontera bonaerense (1832-1840)". En: *Entrepasados*. Número 11.

RATTO, Silvia. 2003. "Soldados, milicianos e indios de 'lanza y bola'. La defensa de la frontera bonaerense a mediados de la década de 1830". En: *Anuario IEHS*. Número 18. Tandil.

RATTO, Silvia. 2005. "La lucha por el poder en una agrupación indígena. El efímero apogeo de los boroganos en las pampas". En: *Anuario de Estudios Americanos*. En prensa.

SZASZ, Margaret. (ed). 1994. *Between Indians and White Worlds: the cultural brokers*. Norman: University of Oklahoma Press.

VILLALOBOS, Sergio; et al. 1982. *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Santiago: Universidad Católica de Chile.

VILLAR, Daniel y JIMENEZ, Juan Francisco. 1997. "Aindiados, indígenas y política en la frontera bonaerense (1827-1830)". En: *Quinto Sol*. Año 1, Número 1. Santa Rosa.

WEBER, David. 1999. "Borbones y bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos". En: *Anuario IEHS*. Número 13. Tandil.

WHITE, Richard. 1991. *The Middle Ground. Indians, Empires, & Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge University Press.

Fecha de recibido: 2 de junio de 2005.

Fecha de publicación: 23 de diciembre de 2005.