

ORALIDAD Y ESCRITURA: LOS TRATADOS DE PAZ ENTRE EL ESTADO ARGENTINO Y LAS TRIBUS RANQUELES

Graciana Pérez Zavala
CONICET - UNRC

INTRODUCCIÓN

Desde fines del siglo XVIII una red de fuertes y fortines establecida sobre las márgenes del río Cuarto dio materialidad a la línea de frontera entre cristianos e indígenas. Durante el siglo XIX existieron intentos de ocupación de las tierras situadas más al sur del río Cuarto, pero recién en 1869 la frontera militar de la Provincia de Córdoba se consolidó en el río Quinto. Simultáneamente, desde fines del siglo XVIII el área norte de la actual provincia de La Pampa fue ocupada por los ranqueles, quienes a mediados del siglo XIX tenían sus asentamientos más densos y de mayor significación estratégica en Lebuco y Poitague.

En aquel espacio ambas sociedades protagonizaron una conflictiva relación caracterizada por constantes malones y campañas punitivas. En algunas ocasiones las disputas fueron neutralizadas mediante tratados de paz, los que pueden ser considerados como instancias de negociación a través de los cuales ambas partes -reconociéndose como políticamente independientes- buscaron solapar los conflictos no resueltos mediante la violencia física. Simultáneamente y, desde un punto de vista más restringido, el término tratado designa a las formaciones documentales propiamente dichas que, bajo la forma de textos de carácter jurídico, expresan lo pactado entre indígenas y cristianos (Pérez Zavala, 2003a).

En la segunda mitad del siglo XIX las tribus ranqueles¹ y la Confederación Argentina primero y la República Argentina después firmaron cinco tratados de paz (1854, 1865, 1870, 1872 y 1878), los que se efectuaron en el marco de complejos procesos de negociación política. Entrevistas, intercambios de comitivas, juntas y parlamentos fueron expresión de tales tratativas que quedaron plasmadas en cartas, bases de tratados, actas de negociación y actas oficiales. Estos papeles formaron parte de los movimientos cotidianos de la frontera del río Cuarto vehiculizando el accionar de los protagonistas de aquel espacio.

Estos documentos dan cuenta de la lectura que hicieron determinados personajes contemporáneos de los acontecimientos narrados; por ello son parciales y selectivos. No todas las miradas que pudieron haberse efectuado en el pasado perduran en la actualidad, en tanto no todos sus protagonistas pudieron proyectar en el tiempo su visión de los hechos. Además, la información que proporcionan dichos registros consigna, solamente, una parte de lo acontecido. Quien o quienes los produjeron, seleccionaron con una multiplicidad de criterios los sucesos que consideraron necesario dejar plasmados. Al respecto, Bechis (2000: 9) indica que:

“la validez de un documento es su credibilidad sobre el contenido como testimonio de la actividad humana fijada en un soporte perdurable. El documento puede ser creíble pero no auténtico o sea falso a la vez que puede ser auténtico pero no veraz. La validez implica también su ingenuidad, término que alude al estado de ‘no

alterado' del documento. Su valor de testimonio puede ser intensivo, extensivo o diversificado según la cantidad de información útil y veraz que contenga".

Desde esta perspectiva, el dominio de la escritura resultó un elemento central en el desarrollo de la política interétnica, dado que la sociedad que poseyera el control de lo plasmado en las actas de los tratados, además de imponer su posición sobre lo acordado, podría crear su propia versión de lo pactado. En tal sentido, si se examinan en forma unitaria los distintos artículos de los tratados de paz realizados entre el Gobierno Nacional y los caciques ranqueles se observa cómo paulatinamente los últimos fueron aceptando compromisos que limitaban su autonomía política y territorial. Justamente, la lectura unitaria de las actas revela que poco a poco los ranqueles fueron quedando sujetos a las decisiones del Gobierno Nacional, dado que los caciques fueron aceptando progresivamente la inclusión de sus tribus dentro de la República Argentina (Pérez Zavala y Tamagnini, 2002:327). Sin embargo, tal como sostienen Guevara Gil y Salomon (1996:7) en relación con las visitas realizadas en el área andina, que estos documentos hayan operado como instrumentos de la hegemonía del Estado no implica necesariamente sugerir que la población indígena adoptó una posición pasiva ante éstos. Justamente, la consideración de la vasta documentación que acompaña las actas de los tratados muestra la continua resistencia indígena a algunas cláusulas. Ella permite advertir cómo los caciques expresaron en cartas, entrevistas y parlamentos su oposición a ciertos compromisos que condicionaban el accionar de sus tribus. Para los indígenas lo acordado no necesariamente se expresaba en las actas, dado que el recuerdo de lo discutido en las juntas o entrevistas era lo que daba credibilidad al tratado. Este valor diferencial que las partes otorgaron a lo pactado mediante la oratoria y la escritura es lo que permite explicar, en parte, la dependencia indígena respecto al Estado argentino a través de los tratados.

Específicamente, el trabajo analiza el sentido que la sociedad indígena dio a la escritura en el marco de un conflictivo proceso de relaciones interétnicas. Para ello, en primer lugar, se reseña el corpus documental surgido en la frontera del río Cuarto a mediados del siglo XIX. Luego, se examina el marco en que se inscribe la producción de los tratados de paz entre ranqueles y cristianos a luz de la tensión entre oralidad y escritura.

Para sustentar este escrito se consultaron los siguientes repositorios documentales: Archivo Histórico Convento San Francisco Río Cuarto (AHCSF), Archivo Histórico de Córdoba (AHC), Archivo Enrique Fitte (AEF) y Servicios Históricos de Ejército (SHE).

LOS DOCUMENTOS DE LA FRONTERA DEL RÍO CUARTO

En este primer apartado se caracteriza el conjunto documental producido en torno a los tratados de paz. El mismo ha sido organizado considerando los remitentes, destinatarios y objetivos de los escritos (Lorandi y del Río, 1992:41) como también el proceso de tratativas y utilidad legal de los documentos, por lo que se han distinguido tres grupos: el primero está conformado por cartas de variados remitentes, informes militares y sacerdotales y artículos periodísticos. El segundo corresponde a bases o preliminares y el tercero a las actas. Luego, se

problematiza sobre el valor y la validez de la oratoria y la escritura en la sociedad indígena a la luz del cruce documental y de los aportes de la etnohistoria.

Cartas, informes y prensa

Un amplio conjunto documental, constituido por cartas, informes, partes militares y noticias publicadas por la prensa de la época, da cuenta de la larga serie de relaciones entabladas entre los pobladores de la frontera, las autoridades nacionales y las comisiones indígenas en pos de acordar la paz. El contenido de estos escritos informa sobre las visitas de las comitivas, el envío de regalos, los acuerdos y desacuerdos. Los distintos períodos de las gestiones de paz permiten diferenciar tres grupos de documentos: el primero corresponde a todos los escritos que preceden a la elaboración del acta oficial (por ejemplo, cartas con ofrecimientos de paz de alguna de las partes). Los documentos surgidos con el fin de ratificar lo aceptado en las actas, pertenecen al segundo momento, en tanto que aquellos realizados luego de la efectivización del pacto conforman el último grupo.

Las misivas constituyen papeles producidos e intercambiados entre misioneros, indígenas, civiles, refugiados y militares durante las tratativas de paz mostrando las acciones impulsadas por éstos para llevar adelante sus propios objetivos. Estas son de gran importancia para reconstruir los procesos de negociación en la frontera del río Cuarto.

Dentro de ese conjunto se destacan las cartas que en la segunda mitad del siglo XIX escribieron lenguaraces cristianos en nombre de los caciques ranqueles. En la década de 1870 esta práctica se volvió intensa, dando cuenta de ello las más de 100 notas firmadas por los caciques Mariano Rosas, Manuel Baigorria, Epumer Rosas entre otros, guardadas hoy en el AHCSF de Río Cuarto (Tamagnini, 1995a).

Los *informes* son aquellos registros confeccionados por jefes militares y por misioneros franciscanos con el fin de comunicar a sus respectivos superiores el curso de las negociaciones de paz. Para el tratado de paz de 1870 se dispone de cuatro de estos escritos: uno pertenece al Coronel Lucio. V. Mansilla y los otros tres a los Padres Marcos Donati, Moisés Alvarez y Vicente Burela. Respecto al tratado de 1872 se dispone de los informes de los misioneros Moisés Alvarez y Tomás María Gallo, ambos comisionados a las tolderías para efectuar la paz.

Por su parte, los artículos publicados por la prensa de nivel local ("La Voz de Río Cuarto") y provincial (Diario "El Eco de Córdoba") también resultan de utilidad, en tanto además de los comentarios periodísticos, transcriben cartas, bases de tratado y actas. Además, tal como indica Lorandi y del Río (1992) para el área andina, pero aplicable a la Frontera Sur, el periódico es una fuente en la que se reflejan los intereses y acontecimientos de la época, semana por semana. Es una valiosa crónica que posibilita conocer los temas que preocupaban a los contemporáneos y, al mismo tiempo, reconstruir el pensamiento colectivo sobre los indígenas pampeanos, porque, en general, "es un periodismo comprometido con fuertes juicios de valor sobre los acontecimientos y la conducta de los actores sociales"(Lorandi y del Río, op.cit.:57).

Dentro de este conjunto documental se destacan especialmente las cartas que el Coronel Lucio V. Mansilla publicó en el diario porteño "La Tribuna" entre el 20 de mayo y el 17 de noviembre de 1870, las cuales describen parte de las vivencias de éste en el fuerte de Río Cuarto, cuando era Comandante de la Frontera Sur, Pcia. de Córdoba. El centro de su relato es la visita que Mansilla realizó a las tolderías ranqueles entre el 30 de marzo y el 17 de abril de 1870 con el propósito de efectivizar un tratado de paz. Sus testimonios ocuparon un lugar destacado en la diagramación de "La Tribuna", uno de los diarios de mayor tirada por entonces (Fernández, 1980:373-374). A fines de 1870, las misivas fueron publicadas en forma de libro por Héctor Varela, director de dicho diario con el nombre de "*Una excursión a los indios ranqueles*". El compendio fue editado en múltiples ocasiones e incluso fue traducido al alemán, francés, inglés e italiano. Gracias a ello pudo constituirse en referente de la literatura argentina del siglo XIX, además de transformarse en la visión oficial de la frontera y de las tribus ranqueles.

Resta indicar que tanto los informes militares y religiosos como la prensa presentan un discurso unilateral: sólo los cristianos relatan lo acontecido en la frontera.

Bases o preliminares del tratado

Los escritos que tuvieron por finalidad explicitar las bases o preliminares del tratado constituyen un segundo tipo de formación documental. Ellos describen los puntos que cada una de las partes quería negociar, los alcances de las propuestas de paz y los fundamentos esgrimidos para darles materialidad. La contrastación de las bases con las actas evidencia los puntos reformulados durante la negociación. En algunos casos, las preliminares son los únicos registros que dejan constancia de la concreción de un tratado de paz. Esto sucede cuando lo acordado no logró revestir la formalidad jurídica de las actas. Al respecto, Bechis (op.cit.: 11) afirma que si se posee un acta o se sabe con certeza que ésta existió, ese acto total se denomina *tratado*, pero si sólo existieron encuentros ceremoniales, promesas recíprocas y bases de paz se llama *acuerdo*. Este posiblemente es el caso del tratado de 1854². Por su parte, se localizaron preliminares vinculadas con los tratados de 1865 y 1870, pero no con los de 1872 y 1878.

Actas

La última formación documental que se distingue corresponde a las actas. Estas piezas constan de tres partes: un encabezamiento, en el que se incluye el lugar de realización, los firmantes y los motivos de la paz; la descripción de los artículos -variando su número de un tratado a otro- y, finalmente, las ratificaciones de las partes. Dentro de las actas pueden distinguirse escritos oficiales, de negociación³, originales y copias. Las de negociación son documentos incompletos, en el sentido de que poseen artículos no definidos, por ejemplo tachados o inconclusos. Las oficiales, en cambio, dan testimonio del cierre de las tratativas. Ellas no presentan artículos difusos y, lo más importante, contienen las ratificaciones de ambas partes. Por cada tratado se efectuaron varias actas similares, todas originales, con el fin de que cada una de las partes

tuviera en sus manos un documento que dejara constancia de lo acordado. A su vez, por razones administrativas, se elaboraron copias de las piezas originales. En función de esta distinción, a continuación se caracterizan las actas de 1865, 1870, 1872 y 1878.

Dos actas⁴ afirman que el 24 de mayo de 1865, en el fuerte de Río Cuarto, el Coronel Manuel Baigorria, comisionado por el Gobierno Nacional, efectuó dos tratados de paz. Uno con el cacique Manuel Baigorria y otro, con el cacique Mariano Rosas. Ambos son prácticamente idénticos, aunque varían los nombres de los caciques y sus representantes, los capitanejos Cayupán y Curán. Otra diferencia se encuentra en la fecha y el lugar de la ratificación: Baigorria firmó su tratado el 18 de junio en Poitagüe y Mariano Rosas el 22 de ese mes en Lebucó. Levaggi (2000:343) indica que Marcos Paz, a cargo entonces del Poder Ejecutivo Nacional, aprobó dichos tratados de paz el 22 de julio de 1865. Pero esta ratificación no figura en los documentos consultados. Las actas de 1865 son originales y oficiales.

El 22 de enero de 1870, en el fuerte Sarmiento, se confeccionó el texto⁵ del tratado de paz efectuado ese año, en una reunión en la que participaron el Coronel Mansilla, comisionado por el Gobierno Nacional, y el capitanejo Achuentro, representante de los caciques ranqueles. En este caso, el documento corresponde a una copia de un acta de negociación porque su escritura alude a distintos contextos de producción y circulación. Las firmas de Mansilla y de Achuentro dan cuenta de una entrevista realizada en el fuerte Sarmiento el 22 de enero. A continuación, figura la del cacique Mariano Rosas, refrendada a su vez por las firmas de varios capitanejos y por la del Padre Burela. Estas ratificaciones, fechadas el 4 de febrero, indican que el acta fue llevada a las tolderías para que el cacique la aprobara. Por su parte, las firmas del Presidente Sarmiento y del Ministro de Guerra y Marina Gainza, del 26 de febrero, permiten seguir el recorrido del documento: después de la aceptación indígena, el acta regresó a Río Cuarto. Desde allí Mansilla la envió a Buenos Aires donde el Presidente Sarmiento la aprobó debiendo hacer lo mismo el Congreso Nacional, pero éste nunca la ratificó.

El acta analizada no presenta artículos inconclusos, y además posee las ratificaciones del cacique Mariano Rosas y del Presidente Sarmiento. Sin embargo, ella no puede considerarse un documento oficial porque no remite al último momento de la negociación. Según Jorge Fernández (1998:194) Sarmiento aprobó con modificaciones el escrito que le envió el Coronel Mansilla en febrero de 1870, éste entonces despachó el nuevo documento a los caciques para que se expidieran al respecto. En marzo, Mariano Rosas lo aceptó pero, al mismo tiempo, rechazó algunos artículos (Fernández, 1980). A su vez, durante la presencia de Mansilla en las tolderías (marzo-abril) se discutió y aprobó el texto final del tratado, el cual no ha sido localizado.

Existen varias actas del tratado de paz de 1872 que pueden clasificarse de la siguiente manera: una copia de negociación depositada en el AHCSF, una de negociación original, ubicada en el AEF⁶ y una copia del acta oficial, sita en SHE⁷. Estos documentos pertenecen a diferentes instancias de las tratativas de paz, por ello presentan variaciones en los puntos acordados. Ellas permiten establecer tres momentos en las gestiones de paz: 1. entre el 16 y 19 de octubre de 1872, en cercanías de las tolderías de Mariano Rosas; 2. entre el 20 y el 23 de octubre,

en las tolderías de Manuel Baigorria y; 3. el 24 de octubre durante la junta general realizada entre Poitague y Lebucó (Pérez Zavala, op.cit.).

La activa participación de los franciscanos Moisés Alvarez y Tomás María Gallo en el tratado de paz de 1872 permite explicar por qué la copia del acta de negociación está guardada en el AHCSF. Estos misioneros viajaron a la Tierra Adentro entre el 11 y el 28 de octubre de 1872. Allí elaboraron una réplica del texto utilizado en las entrevistas con los caciques con el propósito de informar lo sucedido a los religiosos del Convento de Río Cuarto. Este documento se efectuó en las tolderías de Baigorrita -es decir luego de las juntas ocurridas entre el 16 y 23 de octubre- y conforma un acta de negociación porque posee artículos inconclusos y omite la última instancia de tratativas, en la que todos los caciques ratificaron el documento⁸.

El acta sita en el AEF, corresponde a un documento de negociación original, característica que se deduce de las diferencias caligráficas que presentan las firmas de las partes. Al igual que la del AHCSF, contiene 23 artículos -uno tachado (Nº 8) y otro inconcluso (Nº 9)- y las firmas de Baigorrita y Yanquetruz. Pero además, posee las rúbricas de Mariano Rosas y Epumer del 24 de octubre, testimoniando todos los momentos de tratativas ocurridos en las tolderías - parlamentos de Lebucó y de Poitague y junta general de las dos tribus-. Sus tachaduras insinúan los avances y retrocesos del acuerdo. No constituye un acta oficial porque carece de la ratificación del Poder Ejecutivo Nacional.

Por último, el documento de SHE conforma una copia del acta oficial. En éste se observan las firmas de los escribientes de los cuatro caciques, de los misioneros franciscanos y del Presidente Sarmiento. El escrito es una copia legalizada del último texto del tratado. Posee 22 artículos, ninguno de los cuales está inconcluso o tachado. Sin embargo, algunos puntos no se corresponden con los del acta de negociación del AEF. ¿Por qué varía, entonces, el contenido de dos actas que deberían ser similares dado que ambas representan el último momento de las tratativas? Para responder a tal interrogante es necesario considerar el modo en que estos documentos fueron conformados, y especialmente el sentido que le otorgaron las sociedades que los produjeron. Indígenas y cristianos no necesariamente representaron de manera similar un mismo suceso, dado que cada grupo confeccionó su propia visión de lo pactado en las juntas y parlamentos. En la sección siguiente se retoma esta problemática a la luz del valor y la validez que ambas sociedades otorgaron a la oratoria y a la escritura.

Por último, el tratado de paz de 1878 tiene un acta reconocida como oficial⁹ que está guardada en el SHE y posee las firmas de los comisionados indígenas, del Presidente Nicolás Avellaneda y del Ministro de Guerra y Marina Julio A. Roca.

La reseña precedente evidencia la variedad de documentos que surgieron en el marco de las gestiones de paz entre indígenas y cristianos. Estos muestran el modo en que las partes fueron tensando por imponer sus posiciones, como también aluden a la relación de fuerza que existía entre ambas sociedades, la cual no necesariamente fue equitativa. Ello se expresa en las actas oficiales de los tratados, que dan cuenta de la supremacía del Gobierno Nacional sobre los indígenas. En tal sentido, para poder ofrecer una posible explicación sobre esta situación resulta pertinente considerar la brecha existente entre lo plasmado en

las actas oficiales y lo negociado en forma oral durante el proceso de su elaboración.

ORALIDAD Y ESCRITURA EN LOS TRATADOS DE PAZ

La escritura se manifiesta como una matriz de significaciones sociales, un campo fundamental de producción simbólica y no, simplemente, como un instrumento de uso para transmitir ciertos mensajes (Raimondo Cardona, 1994:10). La escritura es la tecnología de la palabra; ésta no constituye un mero apéndice del habla, dado que logra trasladar lo expresado en el mundo oral y auditivo a un nuevo mundo sensorio, el de la vista. La escritura transforma el habla y también el pensamiento (Ong, 1987:87).

La escritura implica un apartamiento del mundo humano vivo. Pero al mismo tiempo, su rígida estabilidad visual logra perdurar y, por tanto, puede ser resucitada dentro de ilimitados contextos vivos, por un número virtualmente infinito de lectores. A diferencia de la palabra hablada, la escrita no puede defenderse: el habla y el pensamiento real siempre existen esencialmente en un contexto de ida y vuelta entre personas. En cambio, la escritura es pasiva, pertenece a un mundo irreal y artificial (Ong, op.cit.:87;81-84). Sólo hay escritura cuando el significante puede aislarse de la presencia de quien lo emitió. La escritura es en sí misma un cuerpo de verdad. Como objeto verdadero comunica al presente los enunciados que produjo el pasado. Transmite una enunciación principal y fundamentadora. Es un mundo en donde se repite el poder de un autor lejano, ausente (de Certeau, 1993:212-213). La escritura prevé el tiempo, porque se escribe para que lo dicho valga en lo sucesivo, se escribe para la eternidad (Raimondo Cardona, op.cit.:89).

A la escritura, que invade el espacio y capitaliza el tiempo, se opone la palabra que no va lejos: no abandona el lugar de su producción, dado que el significante no puede separarse del cuerpo individual o colectivo. La palabra es el cuerpo que significa. El enunciado no se separa ni del acto social, ni de una presencia que se da. Además, el habla no retiene nada, no "*guarda*", porque proviene de la costumbre que "*cambia la verdad en mentira*" (de Certeau, op.cit.:212-213). Las palabras en su ambiente oral natural forman parte de un presente de existencia real. Estas siempre consisten en modificaciones de una situación total más que verbal, nunca surgen solas. En la presentación oral, las correcciones suelen resultar contraproducentes, hacen poco convincente al orador. Pero, en la escritura las correcciones son enormemente provechosas porque el lector no sabe de su existencia (Ong, op.cit.:102;105). Otra diferencia entre lo hablado y lo escrito tiene que ver con el hecho de que todo miembro de una comunidad lingüística es por definición un ser hablante. No ocurre lo mismo con el dominio de la escritura; los que escriben pueden ser una sola persona, un grupo reducido o una clase social, pero siempre forman un grupo menor que el de los hablantes (Raimondo Cardona, op.cit.:89).

Las actas constituyen documentos escritos en lengua castellana, por lo que en sí mismas testimonian la asimetría de poder que se gestó entre ranqueles y cristianos a partir de los tratados. Dichas sociedades no empleaban las mismas lenguas: una, hablaba el castellano, la otra, el mapuche. Además, la última no

poseía escritura -cuando los indígenas la adoptaron lo hicieron bajo la lengua castellana-.

Asimismo, mientras para los cristianos la escritura tenía credibilidad, para los ranqueles la oralidad era fuente de validez. La historiografía moderna marcó una brecha entre la escritura y la oralidad. La primera designa lo consciente, mientras que la segunda al inconsciente, diferencia que a su vez diseña una extensión: el lenguaje oral necesita de la escritura para perdurar en el tiempo (de Certeau, op.cit.:203-204). La cultura occidental otorgó preponderancia a la escritura sobre la oralidad, en tanto fuente de verdad, legitimidad y legalidad. El Gobierno Nacional ubicó a la escritura en un lugar privilegiado, siendo la elaboración de la Constitución Nacional de 1853 ejemplo de ello.

Por su parte, los ranqueles, al vincularse con los cristianos, incorporaron la escritura como instrumento de negociación interétnica, aunque siguieron otorgando primacía a la oratoria. Mansilla (1993:204-205) distingue tres formas orales de comunicación indígena: la familiar, el parlamento y la junta. Esta diferenciación se basa en el grado de institucionalización de cada una de esas conversaciones, variando en cada caso la relación entablada entre los oradores. Mansilla, muestra cómo la sociedad indígena estaba organizada en torno a la oratoria, siendo ésta fuente de valor (utilidad) pero, especialmente, de credibilidad.

Para los ranqueles el cultivo de la oratoria era importante, en tanto la elocuencia de uno o varios individuos podía evitar los continuos conflictos intra e intertribales. Además, el conferenciante debía ser capaz de enumerar, explicar y proponer claramente los diferentes puntos de su discurso en un marco de ritualización (Lázaro Avila, 1998:36). La oratoria se inscribía en el ceremonialismo, éste le daba a la acción sentido interno y externo. Todo ritual no sólo constituye y edifica la nueva acción social, también la visibiliza para los agentes y para los que la miran de cerca y de lejos, en el espacio o en el tiempo. La constitución del acto social por medio del ritual le daba valor a lo que había constituido mientras que la visibilidad influía en su validez. Gracias al ritual, la palabra se hacía más útil y creíble (Bechis, op.cit.:11).

Mansilla (op.cit.:205) describe los parlamentos y las juntas como encuentros desordenados y bulliciosos, en donde predominaban "*ruidos*" y "*sonidos inarticulados*" sin ningún contenido inteligible. Parafraseando a de Certeau (op.cit.:209;226) éstos son vistos como llamadas desorbitadas del sentido, olvidos de las precauciones, pérdidas del entendimiento. Desde esta óptica no resulta posible decir si es verdadero o falso lo que se escucha dado que el ruido está más allá de esta distinción. Al escuchar el bullicio de las juntas, Mansilla veía a la palabra ranquel como "*joya ausente*" en tanto ésta constituía sólo el momento de un recuerdo aislado, en donde la ausencia de sentido conformaba un vacío en el tiempo. Durante la junta, los indígenas emitían palabras que, para el jefe militar, resultaban incomprensibles y, por tanto, imposibles de ser transmitidas, relatadas y conservadas. Sólo a través del intérprete o lenguaraz, Mansilla logró obtener la traducción de aquellas palabras que desconocía. Recién entonces, con este paso al sentido, Mansilla pudo transformar aquellos sonidos en escritura. Pero la oratoria, al quedar convertida en relato escrito, perdió la rivalidad retórica que la caracterizaba. En el texto quedó oculta toda la negociación discursiva, gestual y ritual.

Al incorporar la escritura como vía comunicacional, los indígenas escribieron numerosas cartas que pueden ser consideradas tanto una estrategia de sobrevivencia como una manifestación de su creciente conocimiento de las reglas del mundo cristiano (Tamagnini, 1995b:105). Sin embargo, los ranqueles no confiaron plenamente en ésta. La palabra surgida de la oratoria continuó teniendo más fuerza tanto en el interior de la sociedad indígena como en las negociaciones efectuadas con los cristianos. La primacía de la oralidad sobre la escritura constituye un elemento de importancia para explicar por qué el Gobierno Nacional pudo imponerse sobre las tribus ranqueles a través de los tratados de paz. En este punto, resulta oportuno aclarar dos problemáticas vinculadas con el papel que los ranqueles asignaron a la escritura. La primera está relacionada con la forma en que ésta fue incorporada dentro de los medios comunicacionales indígenas. Ligada a la anterior, la segunda remite a la posibilidad de que los indígenas no comprendieran realmente lo que transmitían los papeles.

Los ranqueles entendieron que el dominio de la escritura era central para las relaciones interétnicas, pero no por ello dejaron que ésta transformara, en términos de Ong (op.cit.), su "*conciencia*". La palabra hablada continuó siendo el medio de comunicación utilizado en el interior de las tribus. Ello se debe a que no todos hablaban el castellano y sólo unos pocos sabían escribir. Generalmente los caciques poseían esta habilidad, pero su dominio del habla y la escritura castellana no era total¹⁰. Además, aquellos que conocían la escritura debían comunicarse bajo las reglas de lo hablado. Fernández (1998) sostiene que, en muchas ocasiones, los caciques, aún sabiendo hablar el castellano, preferían que su lenguaraz o el intérprete de los cristianos les tradujeran la conversación¹¹.

Este escaso dominio del habla castellana y de la escritura obligó a los indígenas a recurrir a intérpretes, generalmente cautivos o refugiados. El conocimiento que éstos poseían de la lengua indígena y cristiana no siempre se tradujo en colaboración hacia los primeros. Estos interlocutores causaban desconfianza, dado que siempre estaba presente la posibilidad de que distorsionaran la información transmitida (Pérez Zavala, 2003b). Poco a poco, el papel de lenguaraz y escribiente se fue institucionalizando, convirtiéndose en parte interesada de la negociación, con pago de sueldos inclusive (Lázaro Avila, op.cit.:40). A esta dependencia de los indígenas respecto de sus intérpretes se sumó el hecho de que, en muchas ocasiones, los lenguaraces no sabían escribir, razón por la cual las comisiones indígenas debían recurrir a un escriba, que no necesariamente hablaba mapuche (Bechis, op.cit.:18).

La presencia de los lenguaraces y escribientes en las negociaciones entre indígenas y cristianos evidencia el problema de la traducción de una lengua a otra. Resulta una ilusión creer que todo puede o debe trasladarse sencillamente de la gramática y del léxico de la lengua A a los de la lengua B porque lo que se traduce no es simplemente una "lengua" sino siempre un texto determinado. En el mejor de los casos, la comparación se hace en el nivel de las lenguas y disponiendo sólo de los resultados de esta comparación, el traductor se encuentra enfrentado con un problema que no puede resolver con esos instrumentos: el problema de hacer corresponder un texto de una lengua x con un texto de su propia lengua (o al revés). Debe preguntarse qué y cómo se diría

en la misma situación en la otra lengua, caracterizada entre otras cosas por tradiciones culturales distintas (Coseriu, 1981:279;281).

La segunda problemática que se desprende del uso indígena de la escritura se relaciona con la necesidad de conocer el grado de concordancia entre lo que enuncian las cartas escritas (firmadas) por los caciques y lo que efectivamente buscaban comunicar. Bechis (op.cit.:19) señala que estas misivas tienen alta confiabilidad en lo que respecta a concordancia entre lo escrito y la intención del remitente. Los caciques camuflaban entre los asistentes al parlamento a cautivos, refugiados o indígenas que entendían el castellano con la finalidad de corroborar la veracidad de la traducción del intérprete (Lázaro Avila, op.cit.:41).

La escritura, entonces, si bien transformó parte de los canales comunicacionales indígenas -y de su propia organización como sociedad- quedó subordinada a la oralidad, asumiendo valores y cualidades particulares del mundo indígena. En este punto radica la diferencia entre los documentos cristianos que refieren a los ranqueles y las cartas que éstos produjeron. Mientras en los primeros la oratoria estuvo por debajo de la palabra escrita, en cuanto a valor y validez, en las cartas ranqueles la escritura fue sólo un medio para transmitir y reafirmar lo hablado.

La escritura materializó también parte del conflicto interétnico y estuvo atravesada por su lógica. En ese sentido, la emergencia de las cartas ranqueles ocurrió cuando los indígenas descubrieron que la realidad de su condición como sociedad autónoma se tornaba totalmente desconcertante. Es por ello que, sus misivas fueron uno de los aspectos más disruptores de esta sociedad (Tamagnini, op.cit.:105). Al poner el acento en lo acordado en forma oral y relegar a un segundo plano lo escrito, los ranqueles desconocieron que en la negociación interétnica, el Gobierno Nacional consideraba a la escritura como fuente de verdad. No advirtieron que los compromisos asumidos por los tratados de paz eran aquellos que figuraban en el acta oficial y no lo prometido verbalmente por el comisionado de la República Argentina.

Al escribirse en lengua castellana, el carácter interétnico de los tratados de paz quedó desdibujado, dado que se apeló sólo a los códigos lingüísticos y comunicacionales de una de las partes. Ambas sociedades participaron activamente en la negociación, pero la relación entablada no fue equitativa. En palabras de Tamagnini (1998), los tratados de paz documentan la sustitución de un derecho por otro, porque las formas escritas, en tanto ajenas al mundo tribal, resultaban ser potencialmente un instrumento que invitaba a su violación. Pese a que lo escrito en las actas tuvo su referente en situaciones concretas, en las que ranqueles y cristianos manifestaron previamente sus posiciones en forma oral, en éstas sólo quedó impreso parte de lo acordado (Pérez Zavala, op.cit.). A modo de ejemplo, se reseña lo sucedido en los tratados de paz de 1870 y 1872.

En el acta del tratado de paz de 1870 los artículos N° 8, 9, 10, 11, 20 y 25 remiten por un lado a la inclusión de las tribus ranqueles dentro de la República Argentina y, por otro, legitiman el avance territorial cristiano sobre el río Quinto (Pérez Zavala y Tamagnini, 2003:78). Sin embargo, si se considera la documentación surgida durante el proceso de tratativas es posible advertir la negativa indígena en torno a la pérdida de sus derechos territoriales. Según el propio Coronel Mansilla, en marzo de 1870, Mariano Rosas comunicó su rechazo

a "los artículos referentes á la venta de tierra" (Pavón y Fasano, 1980:339-340) reiterando esta posición durante su visita a las tolderías.

En tal sentido, el dominico Vicente Burela relata del siguiente modo la oposición del cacique en esos momentos:

"Dirigió la palabra el Cacique General al Coronel Mansilla interrogándolo sobre la ocupación del Río 5º, por ser estos campos donación del Rey a los ascendientes del Cacique Ramón Cabral y del capitanejo Peñaloza según ellos decían. En este primer cargo el Coronel Mansilla levantó mucho la voz y éste irritó altamente a los indios, quienes le hicieron bajar la voz, y sólo se sentía en este momento un murmullo entre los indios que decían "collá Mansilla" que quiere decir Mansilla embustero. [...] Después de esto le preguntó el cacique general que con que objeto se había puesto en los tratados la venta de un terreno que para el Gobierno Nacional le era inútil y para ellos de temor y sospechas. El Coronel Mansilla contestó que este artículo no era sino un comercio"¹².

El Padre Marcos Donati, también presente en el parlamento, agrega que: "los Indios decían, que para trabajar los Fortines, el Gobierno había ocupado y usurpado sus terrenos"¹³.

Pese a la oposición indígena, el acta elaborada en enero de 1870 no fue modificada. En los hechos, ello implicó la aceptación por parte de los ranqueles de la ocupación del Gobierno Nacional de las tierras del río Quinto y de la inclusión de las tribus dentro de la República Argentina.

Similar situación se presenta si se considera el proceso de negociación gestado en 1872. El acta oficial de ese tratado, sita en SHE, indica que los artículos N° 8, 9 y 19 fueron aceptados por los indígenas, desconociendo la oposición indígena a éstos durante el proceso de tratativas. Si se consideran las actas de negociación guardadas en el AHCSF y AEF y algunas cartas indígenas, es posible reconstruir, parcialmente, el proceso de tratativas y, simultáneamente, conocer los argumentos que ofrecieron los caciques con el fin de evitar algunos de estos compromisos. Al respecto, el acta localizada en el AHCSF expresa:

"8 Mariano Rosas situará una fuerza (No aceptó)-

Como remuneración de este compromiso, por una sola vez, y a los dos meses de cangeado el presente tratado se les daría a los Indios 30 yuntas de bueyes, cien rejas de arado, cien palas, cien azadas, cien achas, 25 fanegas de mais y cinco fanegas de trigo. También por una sola vez al mismo tiempo un uniforme completo a los Caciques Mariano y Baigorria y otros para Epugner Ramón Yanquetruz y Cayupan; y para cada Capitanejo un poncho de paño fino, un chiripa de paño fino, un par botas becerro y un sombrero, cincuenta pesos mensuales para tres Capitanejos de Baigorria que son hermanos del mismo, Quindhan, Cayumuta, y Epuequeo".

"9 No admitido"

Por su parte, el acta localizada en el AEF indica:

"Artículo 8

El cacique Mariano Rosas, situará una fuerza en la Laguna del Cuero al mando de un cacique con el objeto de evitar las invasiones que podrían venir y se compromete también a hacer recorrer el campo hasta quince leguas mas aquí del Medano Colorado. Como remuneración de este compromiso, por una sola vez, y á los dos meses de cangeado el presente tratado se les dará a los Indios treinta yuntas de bueyes, cien rejas de arado, cien palas, cien azadas, cien hadas, veinticinco fanegas de mais y cinco fanegas de trigo. También por una sola vez y al mismo tiempo un uniforme completo para los Caciques Mariano y Baigorria y otros para Epumer, Ramón, Yanquetruz y Cayupan, y para cada Capitanejo un poncho de paño fino, un chiripa de paño fino, un par botas becerro y un sombrero, y cincuenta pesos mensuales para tres Capitanejos hermanos de Baigorria que son Quinchan, Cayumuta, y Epueque". [Todo el artículo está cruzado por una línea ondulada, es decir, fue anulado].

"Art. 9°

Es de necesidad también que la tribu de Mariano Rosas se situe con sus toldos mas acá en una de las Lagunas que él elija, para poder atenderlos mejor. Y es también obligación de los caciques principales mandar todos los meses dos capitanejos con diez indios á esta Comandancia General para los casos que se le ofrescan que se ofreciesen de mandar dhasques a los caciques ect".

Por su parte, en el acta de SHE el contenido del artículo N° 8 de las actas anteriores no figura. A su vez, la cláusula N° 8 de ésta es similar al punto N° 9 del acta del AEF.

La lectura de estos compromisos permite apreciar varias cuestiones. En primer lugar que la discusión entre el Gobierno Nacional y los caciques ranqueles giró en torno a dos puntos: 1. la obligación del cacique Mariano Rosas de situar una fuerza en la laguna del Cuero, recibiendo a cambio de ello una importante remuneración. 2. la propuesta del Gobierno Nacional a Mariano Rosas de trasladarse a la frontera y, a su vez, la obligación de éste de enviar mensualmente diez hombres a la Comandancia General. En segundo lugar, los puntos en discusión no están presentes de la misma forma en todas las actas. En las actas de AHCSF y AEF el artículo N° 8, que refiere a la fuerza que debía situar Mariano Rosas en la laguna El Cuero y a la remuneración que se daría a los caciques por el mismo, está "rechazado" y "tachado" respectivamente. Este punto no figura en el acta de SHE, por lo que el artículo N° 8 del acta de SHE es similar al N° 9 del acta del AEF. Pero, según el acta del AHCSF, los caciques tampoco aceptaron esa cláusula.

Estas diferencias en la información que suministran las actas dan cuenta de la dinámica de la negociación: los misioneros propusieron a los ranqueles los artículos N° 8 -situar una fuerza en la laguna del Cuero- y N° 9 -trasladar las tolderías de Mariano Rosas a la frontera-. Pero los caciques se opusieron a ambos puntos, especialmente al primero de ellos (todas las actas consultadas mencionan la negativa indígena). La posición de los caciques ante el artículo N° 9 no resulta clara dado que sólo el acta del AHCSF afirma que no fue admitido. Sin embargo, una carta de Mariano Rosas, escrita un día después de firmar el acta del tratado de paz, confirma que el cacique no aceptó dicha cláusula:

"Leubucó, octubre 25 de 1872. Reverendo Marcos Donati.

[...] Padre he querido ser generoso asetado la paz es cuanto algunos artículos y no he creido convenientes los cuales se los explicaré para q' se imponga su Santidad.

Ha querido el Gral. Arredondo que sitúe una fuerza en la Laguna del Cuero al mando de un Cacique, con el objeto de evitar las inbaciones q´haga correr el campo la legua más allá del Médano Colorado, q´mande 10 hombres al mando de un Papinayo a Villa de Merced para el desempeño de comiciones, que haga situar mas acá de la estratagema q´ será para entendemos mejor, todos estos artículos no me conbienen. Me parece una cosa de traición será su santidad de los sucesos anteriores los cuales se los explicaré el primero fue en el Lechuzo, el segundo fue en el Sauce, el tercero fue en Yancañelo, teniendo en vista estos acontecimientos no puedo convenir en esa propuesta porque temo que sea una cosa de traición, también quieren comprometerme q´ debo prestar auxilios en caso la República Argentina se viese invadida por enemigos extranjeros. A mi no me conviene y no quiero tomar partido en sus cuestiones yo a lo que me comprometo es a no ayudar ni desayudar, yo solo quiero vivir en paz si por ejemplo sucede que se vean en guerra entre unitarios o federales, de todo me desentiendo. Padre también le encargo mi comición y que me aga el favor de empeñarse que me entregue la mitad de lo q` me ofrecen q´ cumplidos los 3 meses mandaré por lo demás q´ será el modo q´ pueda contener los indios y q´ no hay quebranto de paz. Mariano Rosas¹⁴.

De acuerdo a la carta, el cacique no aceptó los artículos N° 8 y 9 de las actas del AHCSF y AEF. Sin embargo, cuando el Gobierno Nacional redactó el texto final del tratado, no consideró plenamente la posición indígena. El N° 8 fue suprimido, pero el siguiente permaneció inalterado. Similar situación se observa si se analiza la referencia del cacique sobre su actitud de no inmiscuirse en las guerras de la República Argentina. Las diferencias en la información que proporcionan las actas permiten considerar las implicancias que tenía para cada una de las partes aceptar o no cada artículo. El N° 8 de las actas del AHCSF y AEF, no era conveniente para los caciques dado que de haberlo ratificado habrían quedado subordinados a las autoridades militares de la frontera. Pero, además, la aceptación de éste los habría obligado a perseguir y controlar todos los movimientos de sus indios y los de las tribus vecinas. Esta cláusula buscaba deteriorar las bases de la política indígena.

El Gobierno Nacional perseguía dos objetivos mediante el artículo N° 9 de AEF (N° 8 de SHE): uno, lograr el traslado de las tolderías a la frontera, y otro, el envío mensual de diez indígenas a la Comandancia General. Para los ranqueles, ambas propuestas eran desfavorables. Si consentían el traslado, reconocían su debilidad frente a los cristianos y, además, aceptaban quedar bajo las órdenes de los jefes militares. En este punto, los caciques lograron que el compromiso revistiera la forma de sugerencia y no de obligación (el acta indica "es de necesidad" que Mariano Rosas traslade sus tolderías). Pero, por dicho artículo los caciques fueron obligados a enviar todos los meses dos capitanejos con diez indios a la frontera para que estuvieran a disposición de los jefes de la Comandancia. Este tema fue cuestionado por los ranqueles, tal como lo indica el acta del AHCSF y la carta de Mariano Rosas. Pero, el acta de SHE ignora la oposición de los caciques, testimoniando así como el Gobierno Nacional logró imponer su voluntad mediante el monopolio de la palabra escrita.

El acta oficial también desconoce la negativa de los caciques al artículo que los comprometía a ayudar al Gobierno Nacional en caso de invasión extranjera. De nada valieron las objeciones indígenas, materializadas en el acta del AHCSF y en las cartas de la época en las cuales Mariano Rosas expresaba que no deseaba ser un "soldado" de Arredondo y que no quería "tomar partido en sus cuestiones"

porque él *"solo quería vivir en paz"*. Por esta cláusula los indígenas debían formar parte de los ejércitos de línea, quedando bajo la dependencia de los jefes militares. Aquí, el Gobierno Nacional decidió nuevamente lo que se debía acordar.

Parafraseando el planteo de de Certeau (op.cit.) la escritura (y a través de ella los tratados de paz) sirvió para marcar la diferencia entre "ellos" (los indios) y "nosotros" (los cristianos). Ella remite inmediatamente a una relación de poder. El elemento decisivo fue la posesión o privación de un instrumento capaz a la vez de *"retener a las cosas en su pureza"* y de extenderse *"hasta el fin del mundo"*. Al combinar la escritura el poder de conservar el pasado (lo oral olvida y pierde el origen) y el de salvar indefinidamente las distancias (lo hablado está limitado al círculo evanescente de su audición), ésta hace la historia. Por una parte, acumula, almacena los *"secretos"* de por-acá y sin perder nada los conserva intactos, pues es un archivo. Por otra parte, avanza hacia múltiples destinatarios y según los objetivos que le placen. Desde este punto de vista, la escritura repite y difunde sus prototipos. El poder que su expansionismo deja intacto, es colonizador. Se extiende sin ser cambiado, es tautológico, igualmente inmunizado contra la alteridad que podría transformarlo y contra la que podría resistirle. La escritura en la mano es también una espada (de Certeau, op.cit.:211-212).

¿Qué supone, entonces, la escritura de las actas? Siguiendo a de Certeau (op.cit.:206) éstas manifiestan una de las reglas del sistema que se constituyó como occidental y moderno: la operación escriturística que las produjo preserva y cultiva *"verdades"* imperecederas. Estas se apoyan sobre un rumor de palabras desvanecidas luego de su enunciación, perdidas para siempre. Las actas, al conformarse en la versión escrita de los tratados de paz, se sobreponen a lo acordado en forma oral, tienden a ocultar la negociación previa. La escritura se instaura por encima de ésta y, por tanto, como principio de verdad. Desde esta mirada, los tratados de paz fueron documentos que encubrieron la asimetría comunicacional existente entre las partes y, al mismo tiempo, propiciaron la subordinación legal de una de éstas, la indígena.

Esta última característica de las actas no necesariamente socava el valor de éstas como fuentes privilegiadas sobre la práctica social indígena. Por el contrario, su utilidad heurística aumenta si se complejiza su análisis, en tanto lo central no es determinar si las actas registran un simulacro sino advertir el modo en que éstas describen un proceso por el cual el orden social experimentaba un cambio real y efectivo (Guevara Gil y Salomon, 1996:32).

A MANERA DE CIERRE

A lo largo del presente trabajo se analizó la relación entablada entre las tribus ranqueles y el Estado argentino en la segunda mitad del siglo XIX a la luz de los tratados de paz. Se describió y caracterizó el universo documental producido en la frontera del río Cuarto con el fin de poder vincular las cartas, preliminares y actas con las distintas instancias del proceso de tratativas. Un análisis de este tipo permite advertir el modo en que cada uno de los documentos consultados fue útil y creíble en determinados contextos sociales, lo cual posibilita superar la dicotomía papeles con información válida o inválida, con valor o sin éste. Cada uno de estos escritos representa por sí mismo un momento de la negociación,

ofreciendo simultáneamente una determinada versión de lo sucedido, que fue resultado de la relación entre su emisor, su destinatario y el contexto político de su producción.

Asimismo, se postuló que los documentos que se produjeron durante las negociaciones de paz (actas, bases de tratados, informes militares y religiosos, cartas de variados remitentes y noticias periodísticas) evidencian la forma en que el Gobierno Nacional direccionó las relaciones interétnicas a partir del control de la escritura de las actas oficiales. Las tachaduras de algunos artículos que se observan en las actas de negociación, las cartas de los caciques solicitando cambios o las variaciones entre las bases del tratado y el acta propiamente dicha, son elementos que dejan constancia de esta cuestión. La presencia de esta otra formación histórica, que aparece de manera residual dentro de la documentación, evidencia que lo acordado en las actas oficiales no necesariamente expresa lo pactado durante las reuniones entre indígenas y cristianos. Así, la dependencia ranquel respecto al Gobierno Nacional no ocurrió, entre otras cosas, por el desconocimiento de los caciques de los compromisos adquiridos en los tratados, sino por la brecha entre lo plasmado en las actas oficiales y lo que los jefes indígenas creyeron haber acordado.

Para analizar los tratados de paz es indispensable conocer el contexto de producción al que remite cada documento. Estos escritos hoy están siendo revalorizados por los pueblos indígenas, en tanto instrumentos que permiten fundamentar históricamente su existencia étnica y, por tanto, pueden devenir en fuentes de derecho. En este sentido, el estudio del documento se vincula con el plano político, dado que estas actas lograron su materialización y proyección como formaciones documentales bajo una estructura de poder asimétrica.

Notas

¹ En el período comprendido entre 1835 y 1878 se destacan dos linajes que actuaron conjuntamente, pero al mismo tiempo mantuvieron su independencia. El primero, emplazado en Lebuco, tuvo como caciques a Painé y a tres de sus hijos: Calbán, Mariano Rosas y Epumer. El otro, situado en Poitague, fue liderado por Yanquetruz y sus sucesores Pichún Guala, Yanquetruz Guzmán y Manuel Baigorria Guala (alias Baigorrita).

² Se examinaron cuatro preliminares de paz referentes al tratado de paz de 1854, escritas entre agosto y octubre de 1854, las cuales se localizan en el AHC. Índice de Gobierno 1811-1869. Año 1854. T. 239e.

³ Distinción sugerida por Martha Bechis, 2003 (comunicación personal).

⁴ SHE. Año 1865. Campaña contra los indios. Doc. Nº 820 y Doc. Nº 821. El Diario "El Eco de Córdoba" transcribe el acta del último tratado. AHC. 1/08/1865. Epoca 2. Año 5. Nº 781. T. 8. pp. 2.

⁵ SHE. Año 1870. Campaña contra los indios. Doc. Nº 1084.

⁶ AEF. Año 1872. Sección VIII. 79 (1). Doc. Nº 811.

⁷ SHE. Año 1872. Campaña contra los Indios. Doc. Nº 1188. En: Levaggi, 2000:420-422.

⁸ AHCSF. Año 1872. Doc. Nº 256. En: Tamagnini, 1995a:321-329.

⁹ El texto del tratado de 1878 fue publicado por Fernández, 1998:208-221; Levaggi, 2000:520-523. Como no se consultó el escrito original, no se puede afirmar si corresponde a un acta original o a una copia.

¹⁰ Mansilla (1993:402) menciona que "Baigorrita no habla en castellano, lo entiende apenas". Por su parte, Mariano Rosas sabía hablar en castellano -el Padre Donati indicaba "el cacique Mariano, antes de tomar la palabra se dirigió á mi y al Padre Moisés diciendo en lengua castellana..." (Crónica de Quirico Porreca, Epoca II. Año 1882-1889. Capítulo

17, pp. 218), pero la documentación aporta datos controvertidos respecto a la capacidad de escribir de este cacique.

¹¹ Mansilla (op.cit.:252) describía esta situación del siguiente modo: "frente de mí se sentó Mariano Rosas aunque él habla bien el castellano, lo mismo que cualquiera de nosotros, hizo venir a un lenguaraz".

¹² En: Lazzari, 1998:19.

¹³ AHCSF. Crónica de Quirico Porreca. Epoca II. Año 1882-1889. Capítulo 17, pp. 218.

¹⁴ AHCSF. Año 1872. Doc. N° 257. Rte: Mariano Rosas a Marcos Donati. Lebuco, 25/10/1872. En: Tamagnini, 1995a:9-10.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BECHIS, M. 2000. "Valor y validez de documentos generados o refrendados por los aborígenes soberanos de las Pampas y Norpatagonia". En *Revista Educación y Humanidades*. N° 9. Temuco: Ediciones de la Universidad de la Frontera. 5-26

COSERIU, E. 1981. *Lecciones de Lingüística general*. Madrid: Editorial Grefor.

De CERTEAU, M. 1993. *La escritura de la historia*. Madrid: Universidad Iberoamericana.

FERNÁNDEZ, J. 1998. *Historia de los indios ranqueles. Orígenes, elevación y caída del cacicazgo ranquelino en la pampa central (siglos XVIII y XIX)*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.

FERNÁNDEZ, S. 1980. "¿Por qué Lucio V. Mansilla escribió "Una excursión a los indios ranqueles"?" En *Actas Congreso Nacional de Historia sobre la conquista del desierto*. Tomo VI: 361-375. Buenos Aires: Academia Nacional de Historia.

GUEVARA GIL, J. y F. SALOMON. 1/1996. "La visita personal de indio: ritual político y creación del "indio" en los Andes coloniales". En *Cuadernos de Investigación*. N°166: 5-48. Lima: Instituto Riva Agüero. Pontificia Universidad Católica del Perú.

LÁZARO AVILA, C. 1998. "Parlamentos de paz en la araucanía y las pampas: una visión comparativa (1620 -1820)". En *Memoria Americana. Cuadernos de Ethnohistoria*. N° 7. Buenos Aires: Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. UBA.

LAZZARI, A. 1998. "Ojos de videotape: tres imágenes de los ranqueles en la frontera de la nación". En *Cuartas Jornadas de Historia y Cultura Ranquelina*. La Carlota: Municipalidad de La Carlota. Junta Municipal de Historia de Río Cuarto.

LEVAGGI, A. 2000. *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (Siglos XVI - XIX)*. Buenos Aires: Universidad del Museo Social Argentino.

LORANDI, A. M. y M. del RÍO. 1992. *La ethnohistoria. Etnogénesis y transformaciones sociales andinas*. Buenos Aires: CEAL

MANSILLA, L. V. 1993. *Una excursión a los indios ranqueles*. Buenos Aires: Compañía Editora Espasa Calpe Argentina S. A.

ONG, W. 1987 *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.

PAVÓN, M. y FASANO, M. 1980. "Aportes para el estudio de la Frontera Sur (1868/72)". En *Actas Congreso Nacional de Historia sobre la Conquista del Desierto*. Tomo IV: 335-345. Buenos Aires: Academia Nacional de Historia.

PÉREZ ZAVALA, G. 2003a. "Tratados de paz en la frontera del río Cuarto: características documentales y negociación política". En *Jornadas de Investigación*. Río Cuarto: Secretaría de Ciencia y Técnica. Universidad Nacional de Río Cuarto. CD

PÉREZ ZAVALA, G. 2003b. "Los refugiados en las tolderías ranqueles: su estrategia política en los tratados de paz de 1870 y 1872". En: *Cronía. Revista de Investigación de la Facultad de Ciencias Humanas*. Año 4. Vol. 4 N° 2. 2001/2002: 85-99. Río Cuarto: Departamento de Imprenta y publicaciones de la Universidad Nacional de Río Cuarto.

PÉREZ ZAVALA, G. y M. TAMAGNINI. 2002. "Incidencia de los tratados de paz en el desarrollo de las relaciones interétnicas en la Frontera Sur (Pcia. de Córdoba) en el período 1850-1880". En: Battcock, C., Dávila, B., Germain, M., Gotta, C., Manavella, A. y M. L. Mugica (coords.) *Espacio, Memoria e Identidad*. pp. 320-328. Rosario: UNR Editora.

PÉREZ ZAVALA, G. y M. TAMAGNINI. 2003. "Discursos y documentos: el Tratado de Paz de 1870 (Frontera Sur, provincia de Córdoba)". En: M. Ramos y E. Néspolo (eds.) *Signos en el tiempo y rastros en la tierra. III Jornadas de Arqueología e Historia de las regiones Pampeana y Patagónica*. pp. 73-80. Luján: Departamento de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Luján.

RAIMONDO CARDONA, G. 1994. *Antropología de la escritura*. Barcelona: Editorial Gedisa.

TAMAGNINI, M. 1995a. *Cartas de Frontera. Los documentos del conflicto interétnico*. Río Cuarto: Departamento de Publicaciones e Imprenta de la Universidad Nacional de Río Cuarto.

TAMAGNINI, M. 1995b. "Cartas de Frontera: el discurso de la alteridad". En: *Revista de la Universidad Nacional de Río Cuarto*. N° 15 (1-2): 95-106. Río Cuarto: Departamento de Imprenta y Publicaciones de la Universidad Nacional de Río Cuarto.

TAMAGNINI, M. 1998. "Relaciones Interétnicas y pérdida de derechos. El tratado de paz de 1872". En *V Congreso Internacional de Etnohistoria*. San Salvador del Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.

COMENTARIOS

Dra. Martha Bechis
Instituto de Investigaciones Gino Germani, FCS, UBA.

El sugerente trabajo de Graciana Pérez Zabala, enmarcado en el contexto de las relaciones interétnicas en situaciones de tratos de paz, pone al lector en un camino más amplio pero poco transitado por quienes nos dedicados a la Etnohistoria. Es el camino de la dimensión lingüística de esas relaciones interétnicas de dominación y resistencia en la frontera sur pampeana.

La autora señala ya algunos temas salientes de ese complejo etnolingüístico: los inconvenientes del manejo deficiente del bilingüismo entre los negociadores de ambas partes; el manejo en sólo uno de ellos de la única lengua escrita de las que están siendo habladas; el valor diferencial del lenguaje hablado versus el escrito según cada una de las culturas en interacción; la función del ceremonialismo en la credibilidad de la palabra y otros interesantes aspectos.

En este contexto la autora apoyada en una interesante bibliografía en la que se cita a de Carteau, Gevara Gil, Salomón, Raimondo Cardona y Ong, señala acertadamente que la mera escritura final o acta de los tratados de paz crea una nueva instancia de poder. Esta aseveración parece contradictoria ya que la función misma de un tratado de paz es la de reconocer y aceptar las formas y consecuencias del poder de uno hacia el otro de los firmantes. Pero no es éste el

sentido que la autora quiere destacar. La clave está en la palabra *escritura* como un instrumento de poder no sólo porque es manejado sólo por uno de los participantes sino porque borra las negociaciones que condujeron a la conclusión, finaliza y paraliza la interacción y, aunque presenta al mundo un resultado más manipulado que real, provoca un cambio real en el orden social.

Es por esto último que la autora lleva su investigación hacia dar cuenta, en lo posible, de esas negociaciones previas al documento del tratado por dos razones básicas de alta importancia en esa situación de falta de bilingüismo y falta de una cultura de lo escrito: una de ellas es que era en esas negociaciones donde se manifestaron las confrontaciones sobre los temas más importantes de los que el acta del tratado presenta sólo la resolución final que no siempre recoge el punto de vista de la cultura oral. Segundo, porque es en esas negociaciones donde se manifiestan las resistencias que quedan en la memoria de los integrantes de la cultura oral sobre la cual lo escrito, aunque escuchado a posteriori, o porque es escuchado a posteriori y es leído, no dialogado, se le presenta a estos actores como una conclusión arbitraria de todo lo que se habló.

Como bien refiere la autora, el manejo de la lengua escrita conlleva una distinta forma de relacionarse no sólo con uno mismo y el otro sino con el mundo, con el mundo presente y el mundo futuro.

Las observaciones que presenta la autora nos llevan a puntualizarnos preguntas como ¿cómo pueden o pudieron entenderse en ese nivel, si alguna vez lo hicieron, dos sociedades tan diferentes como una con una estructura social estatal - la que al parecer siempre emergió junto con algún tipo de escritura - y la otra con una estructura social cuyas diferenciaciones y negociaciones están diseñadas sobre relaciones primarias con un enorme peso en la individualización y con un sutil y complejo manejo conductual de las distancias sociales entre los miembros de su comunidad? Esta tensión entre la individuación como tendencia de las sociedades con estado y la individualización como tendencia de las sociedades sin estado está intensamente presente en una parte del diálogo entre el militar Mansilla y el jefe indígena Mariano Rosas en el capítulo XXXVIII de *Una excursión a los indios ranqueles*. Mansilla escribe una pregunta que hizo el jefe indígena, pregunta que a nuestros ojos parece, por lo menos, pintoresca: "¿Por que- preguntó Mariano- la Constitución y el Congreso tienen un sólo nombre y el Presidente dos?" Sólo adentrándonos en el significado social que se le otorga en estas sociedades - y en parte de las civilizadas - a la cantidad de nombres de un ser como atributos de su existencia, se puede entender la racionalidad de esa pregunta.

Pero a la distancia lingüística se le fue sumando algo más: el orgullo del conquistador fue reforzado por la "naturalidad" decretada sobre ciertas ideas científicas explicitadas desde la mitad del siglo XIX hasta bien entrado el siglo XX. Ideas que proclamaban una jerarquización de las sociedades en términos de complejidad y superioridad / inferioridad en lo moral, en lo tecnológico, en todo el contenido cultural - en sentido antropológico - de cada una de ellas. Estas jerarquías sociales estuvieron al servicio de, fueron fruto de y sirvieron para justificar intereses estructurales tanto comerciales como territoriales. Pero no debemos olvidar que esa ciencia también intervino en justificar el predominio de unos estados sobre otros en la medida que éstos no respondían a los modelos prevalecientes entre los más poderosos. Si bien, este juego dominante sigue

funcionando en nuestros días, aunque con otras caras, en la segunda mitad del siglo XIX era todo un imperativo que ponía explícitamente en peligro, por ejemplo, la unidad territorial de los menos desarrollados.

Así tenemos que, sobre aquellas sociedades civilizadas que se sabían intermedias en la escala jerárquica entre " las salvajes" y las que se auto-adjudicaban el total ejercicio de la "civilización", había una fuerte necesidad de superación para parecerse a las más desarrolladas. Además de todo esto, imperaba la noción del *progreso inevitable*.....aunque sólo para los que estaban o pensaban que podían estar en condiciones de cumplir con ese "mandato de la naturaleza".

Todo este peso en cadena se manifestaba en muchos matices lingüísticos, conductuales y afectivos de todo tipo en las relaciones con las sociedades no "civilizadas" que acontecieran ocupar parte del territorio de las intermedias. Pero todos estos matices tenían el mismo fin: en una forma u otra esas "sociedades inferiores" tenían que ser invisibilizadas.

Otro de los caminos que alienta este trabajo es el de tratar de entender cómo, cuándo y quién en la república en construcción pensaba, proyectaba y decidía movilizar personal e instituciones completas con el fin de lograr un tratado de paz que muy frecuentemente no se oficializaba. Tanto de parte del ejército como de parte de las instituciones eclesiásticas no sólo se gastaban recursos de estrategia sino se movilizaba personal que debían adentrarse en regiones ya inhóspitas para esos hombres civilizados. Todo ésto es suficiente como para preguntarnos seriamente por qué se movilizaba tanto recurso de esas burocracias cuando esas mismas burocracias casi no le daban validez a sus propias acciones. ¿Entretener a los indios? Parece una respuesta demasiado superficial. Creo que todo esto está más bien relacionado con el defasaje entre las ideas, los medios, los fines, y las fuerzas externas que operaban simultáneamente durante la construcción de ese estado-nación.

Y por último, aunque no la última, surge una tercera pregunta: ¿por qué en la zona del Río de la Plata tan poca gente importante, que por varias razones tenía que entablar diálogos con las culturas indígenas, no hablaba el lenguaje de esas culturas?

Así, esta inquietante exposición sobre oralidad y escritura referida a los negocios de paz, nos estimula también para adentrarnos en el tema más amplio de cómo y sobre qué se construyeron tanto la resistencia como la complementariedad y la dominación entre sociedades tan distintas durante los trescientos cincuenta años que existió la frontera con el indio en el sur de Sudamérica. Y, por supuesto ¿por qué esta frontera duró tanto tiempo?

Dra. Martha Bechis
3 de julio de 2005

Ingrid de Jong
CONICET/Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas de la
Universidad de Buenos Aires

Las relaciones diplomáticas entre ranqueles y el gobierno nacional durante las últimas décadas de existencia de la frontera revelan un paulatino estrechamiento de los márgenes de negociación de los indígenas en el marco de las relaciones interétnicas, que se expresa en un progresivo condicionamiento su autonomía territorial y política. Graciana Pérez Zavala nos propone en su artículo abordar esta asimetría entre ranqueles y el gobierno en el terreno de la realización de tratados de paz, y desde el ángulo específico del lugar otorgado por ambas sociedades a la oralidad y la escritura.

Este objetivo se asienta sobre la caracterización de la oralidad y la escritura como campos de producción simbólica con características diferentes, que ocuparon muy distintos lugares entre ranqueles y cristianos. Siguiendo a la autora, la escritura puede aislarse de su contexto de producción, y en ello reside su particular estatuto de verdad: comunica al presente los enunciados que produjo el pasado. El enunciado oral, en cambio, no puede separarse en la misma medida de la situación social ni de quienes lo emiten, y la validez de la palabra puede llegar a depender, como en la sociedad ranquel, de contextos ceremoniales que sostienen la credibilidad de los hablantes y de lo expresado. Si bien los ranqueles habían incorporado la escritura en lengua castellana en la comunicación con distintos agentes del gobierno (y las numerosas cartas emitidas por los caciques Baigorrita y Mariano Rosas son ejemplo de ello), esta parece haber sido limitada y dependiente de la asistencia de intérpretes y escribientes. Este uso de la escritura, por otra parte, se limitó a su instrumentación en la negociación interétnica, como vía comunicacional, lo cual no minó su lugar preponderante como fuente de credibilidad tanto al interior de la sociedad indígena como en las negociaciones con el gobierno.

Si para la cultura occidental la escritura tenía una clara preponderancia sobre la oralidad como fuente de verdad y legitimidad, para los ranqueles la oratoria continuó siendo la fuente de credibilidad, y esta diferencia tuvo sus consecuencias en el terreno de las negociaciones y acuerdos de paz: al relegar a un segundo plano lo escrito, los ranqueles no advirtieron la distancia entre lo acordado verbalmente con los comisionados del gobierno y lo escrito en las actas oficiales. Este es el punto en el que Pérez Zavala identifica el espacio de poder que permitió al gobierno nacional imponerse sobre los ranqueles a través de los tratados de paz. Este planteo pasa a demostrarse mediante la lectura de las distintas actas de negociación y los textos finales de los tratados de paz de 1870 y 1872, contrastándolos a su vez con otros documentos surgidos en torno a las negociaciones, como cartas de caciques, que revelan el rechazo de éstos hacia determinados artículos propuestos en el curso de las entrevistas previas por parte del gobierno. Ello permite reconstruir la posición indígena en la negociación, que expresa el rechazo a algunas cláusulas que de todos modos terminarán integrando el acta final redactada por el gobierno.

La consideración, por parte de la autora, del tratado de paz como una "instancia de negociación" a la vez que como un "texto de carácter jurídico" al que podemos acceder como documento escrito resulta iluminadora. La clave y hallazgo metodológico de este trabajo está dado por la decisión de reconstruir, a partir de la búsqueda en distintos archivos, la amplia gama de documentos producidos en los sucesivos momentos de negociación previos a la firma de un tratado (cartas, informes militares y sacerdotales, bases de tratados, actas de negociación, etc.) y de triangular su lectura a fin de identificar las actitudes de

resistencia y consenso entre las partes previas a la firma del acta oficial. Rescato este acierto metodológico, que permite rescatar la oralidad evanescente del proceso, distinguir la voz indígena negada doblemente por los tratados, por ser de autoría blanca, y por pretender representar el acuerdo libre de las partes. Se rescata así el carácter "dialógico" del conjunto de las fuentes, en el sentido estricto que Bajtin atribuye al diálogo: aquel que se basa en la confrontación de voces distintas, de sentidos distintos, y no en la confirmación de un mismo sentido para un mismo conjunto de categorías ⁽¹⁾.

El proceso de negociaciones y confección de tratados de paz entre grupos ranqueles y el gobierno nacional en la segunda mitad del siglo XIX deviene así en un espacio en el que el control de la escritura por parte del sector nacional y el peso preponderante de la oralidad entre la sociedad indígena pone de manifiesto un margen de poder de imposición desde los primeros y una situación de dependencia entre los segundos. En este caso, la distancia entre lo acordado y lo escrito en actas obligó a los ranqueles a aceptar condiciones que habían sido rechazadas en el proceso de negociación, tales como la inclusión de las tribus dentro de la República Argentina, la obligación de enviar hombres a los fuertes para cumplir tareas militares, así como el compromiso de apoyo ante invasiones extranjeras. El manejo preponderante de una y otra sociedad de la oralidad y escritura no sólo como forma de comunicación sino como régimen de verdad formará parte y creará por sí mismo una asimetría de poder en el proceso de negociación.

En este sentido, quisiera comentar aquí algunos aspectos que el propio planteo del trabajo posibilita pensar: en primer lugar, la práctica de realización de tratados de paz entre ranqueles y cristianos no se limitó a las últimas décadas de la existencia de la frontera, pero fue durante este último período, como claramente lo demuestra la autora, en que la validez diferencial otorgada por ambos sectores a la escritura y la oralidad amplió el margen de la desigualdad de poder y la capacidad de imponerse de un sector sobre el otro. Y ello tiene que ver no sólo con el lugar diferencial entre la oralidad y escritura como instrumentos de comunicación y regímenes de verdad en dichas sociedades, sino también con la decisión y capacidad del gobierno nacional de concretar en esas décadas el proyecto de avanzar las fronteras eliminando la organización indígena. Esta referencia a las otras dimensiones del contexto que colaboraron a desequilibrar aún más la relación de fuerzas entre ranqueles y blancos ha formado parte de publicaciones previas de la autora ⁽²⁾. Mi atención a ellas apunta a sugerir que la comprensión de las consecuencias de la oposición planteada entre oralidad y escritura variará seguramente según contextos y períodos, y los distintos grados de asimetría que en ellos revistieron las relaciones interétnicas. En segundo lugar, y en relación con lo anterior, emerge la posibilidad de analizar, a partir del análisis de situaciones que exceden a los tratados de paz, las posibles estrategias en el uso del idioma castellano y la misma escritura entre los caciques ranqueles. Pérez Zavala indica que no siempre la competencia de Mariano Rosas en el castellano se volcó a las situaciones de encuentro interétnico, ya que éste se hacía traducir por un intérprete. Podemos encontrar esta misma conducta, en un contexto diferente pero para el mismo período, en el cacique amigo Cipriano Catriel, con varias décadas de vida en las tierras de Azul y un correcto dominio del castellano en diversas situaciones, pero empeñándose en ser traducido por un intérprete en los momentos de recibir a un huésped de importancia o de negociación con alguna

autoridad ⁽³⁾. Estos ejemplos requieren considerar el particular papel de los caciques en las relaciones interétnicas, como articuladores y traductores de mundos culturales diferentes, que a la vez que requerían ser destacados por los blancos, necesitaban construir permanentemente su autoridad entre los suyos. Pero al mismo tiempo permiten preguntarse cuánto de estas prácticas diferenciales en el terreno de la oralidad y la escritura tenían que ver con la construcción de diferencias en un espacio común e intermedio a ambas sociedades, a la necesidad de no conceder, desde el primer momento de una negociación, al código del "otro" todo el dominio en el planteo de la situación. Apunto con esto a que la reproducción de las distancias comunicacionales eran posiblemente parte de una estrategia de comunicación empeñada en preservar las diferencias como formas de sostener la propia legitimidad (a la ocupación de la tierra, a ser recompensado por la presencia del blanco invasor, etc.) que se veía amenazada, y que debía defenderse en el terreno de la negociación.

Este trabajo aborda un aspecto central en el desarrollo de la política interétnica, y especialmente significativo si consideramos además la importancia creciente que las organizaciones indígenas están otorgando a este tipo de acuerdos jurídicos como fuentes de derecho y legitimidad de su existencia étnica. Al mismo tiempo que abre nuevos interrogantes acerca del uso y valor de la escritura y la oralidad entre cristianos e indígenas, brinda un abordaje metodológico riguroso, eficaz y entiendo que de aquí en más indispensable para el análisis de los tratados de paz producidos en la larga historia de fronteras.

NOTAS

⁽¹⁾ Bajtin, Mijail (1968) *Dostoevskij*, Turín, citado por Carlo Guinzburg (2001) *Tentativas*, Buenos Aires, Ediciones Prohistoria.

⁽²⁾ Tamagnini, Marcela y Graciana Pérez Zavala (2002) El debilitamiento de los ranqueles: el tratado de paz de 1872 y los conflictos intraétnicos, Lidia R. Nacuzzi (comp.) *Funcionarios, Diplomáticos, Guerreros: Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y patagonia (Siglos XVIII y XIX)*, Buenos Aires, Publicaciones de la Sociedad Argentina de Antropología.

⁽³⁾ Armaignac, Henry (1976) *Viajes por las Pampas argentinas. Cacerías en el Quequén Grande y otras andanzas (1869-1874)*, Bs. As.

RESPUESTA

Graciana Pérez Zavala

En el trabajo que presentamos para la Revista Tefros postulamos que el dominio de la escritura constituyó un elemento importante para el desarrollo de la política interétnica, especialmente cuando se efectuaban tratados de paz. En éstos el Gobierno Nacional controló la escritura de las actas hecho éste que le permitió imponer, en algunos casos, su posición sobre lo acordado, creando así su propia versión del pacto. A partir de esta premisa remarcamos la necesidad de indagar en el contexto de producción de los documentos surgidos en el proceso de tratativas de paz, dado que a través de éste es posible conocer el modo en que tensaron ranqueles y cristianos por imponer sus condiciones. Planteamos entonces que su estudio posibilita identificar la relación asimétrica entablada entre indígenas y cristianos, la que se expresó, entre otras cosas, en el valor diferencial que las partes otorgaron a la oratoria y a la escritura.

Los comentarios a nuestro trabajo de Martha Bechis y de Ingrid de Jong nos permiten profundizar el análisis de la temática teniendo en cuenta las siguientes problemáticas: - 1. Posibilidad de entendimiento entre sociedades con características diferentes. 2. Conocimiento y uso del castellano por parte de los ranqueles y del mapuche por parte de los cristianos. 3. Efectos de los tratados de paz, y de la escritura, en la sociedad indígena según diversos períodos. Bechis se pregunta si efectivamente fue posible un entendimiento, en el plano comunicacional, entre sociedades con características disímiles - una estatal y otra no estatal, una con tendencia a la individuación y otra a la individualización; una con escritura y otra sin ésta-. En este escrito no responderemos a esta problemática dado que hacerlo implica considerar en detalle la organización de estas sociedades, la naturaleza de sus instituciones y el modo en que operaron en ellas los distintos actores sociales. Solo aportaremos algunos elementos para examinar el modo en que las relaciones interétnicas se vieron afectadas por la utilización de lenguas diferentes.

Los antropólogos y lingüistas han destacado que el dominio de la lengua constituye un elemento central para la transmisión y reproducción de la identidad cultural y la memoria histórica. De modo que en cualquier proceso de relaciones interétnicas es fundamental conocer el idioma del "otro", porque sin éste no hay comunicación posible. Pero, además se requiere comprender el significado que el "otro" otorga a cada acontecimiento. Solo así, como indica Bechis, será posible que nos adentremos en la racionalidad de ciertas preguntas que aparecen en las fuentes de frontera.

Marshall Sahlins (1997) en su libro "*Islas de Historia*" introdujo el problema de la reconstrucción del pasado atendiendo a las diversas miradas que pudieron haber efectuado sus protagonistas. Para ello procuró descubrir al responsable de la muerte del capitán Cook y su móvil a partir de la reconstrucción de los hechos históricos, pero advirtiendo especialmente que la percepción de los nativos no necesariamente fue la misma que la de los europeos. Según Viazzo (2003:38; 305;308), Sahlins demostró cómo las fuentes etnográficas oportunamente interrogadas, además de ilustrar sobre los eventos, revelan los distintos modos de conceptualizar el tiempo y la relación entre pasado y presente. Planteó, entonces, que a diversas culturas, diversas historicidades, e invitó a escribir nuevamente la historia bajo el signo de la multiplicidad cultural. Pero, en la propuesta de Sahlins no existe una historia global dentro de la cual confluyen todas las historias particulares, sino sólo diferentes atribuciones de sentido a los sucesos. Este punto, llevado a su extremo, inhabilita la realización de interpretaciones válidas sobre un pasado, en tanto resulta imposible vincular interpretaciones surgidas de historicidades separadas. En cambio, Wolf (1993), en su libro "*Europa y los pueblos sin historia*", soluciona esta cuestión dado que considera la pluralidad de los sujetos históricos, aunque no por ello olvida que éstos forman parte de una historia común, la de la expansión del capitalismo. En este sentido, aceptamos la postura de Sahlins respecto a la existencia de una multiplicidad de relatos sobre el pasado, porque sin ella no podemos explicar las diferentes interpretaciones que efectuaron indígenas y cristianos sobre lo acordado en los tratados de paz. Sin embargo, estamos en desacuerdo con la idea de historicidades inconexas, en tanto las relaciones entre ranqueles y cristianos sólo pueden explicarse a partir de un proceso histórico global en el que las sociedades pactantes tensaron por imponer sus posiciones.

El largo proceso de relaciones interétnicas gestado en la Frontera Sur durante los siglos XVIII y XIX contribuyó a que indígenas y cristianos aprendieran el idioma de la sociedad adversaria. Sin embargo, ello no se tradujo en un conocimiento pleno del castellano y del mapuche por parte de todos los involucrados. Teniendo en cuenta lo planteado por Ingri de Jong ¿cómo impactó en el interior de la sociedad indígena, y en especial en el rol de los caciques, la necesidad de recurrir al idioma castellano para llevar a cabo la política interétnica? Bechis (1999) ha destacado que los caciques fueron piezas claves en este proceso en tanto ellos concentraban y distribuían la información necesaria para marcar la posición indígena ante los hispanocriollos. Estas acciones fueron posibles gracias a la presencia de refugiados y cautivos que, conociendo el idioma de los cristianos e indígenas, sirvieron como "lenguaraces". Estos formaban parte de las prácticas cotidianas de frontera, siendo frecuentes en las cartas de los caciques referencias tales como: *"haga el servicio de mandarme a mí lenguaraz Gregorio Islas pues este favor mas ha en serbir de mucho a los dos [...] Mariano Rosas"*¹; *"lo mando en comision a mi hijo Yancalito y mi Escrivano y mi Lenguaras y un sobrino [...]* Epumer"².

Los lenguaraces y los escribas fueron indispensables en momentos de tratativas de paz. Por ejemplo, el artículo 31 del tratado de 1870 indica que los lenguaraces y escribientes Juan de Dios San Martín y José, pertenecientes a los caciques Manuel Baigorria y Mariano Rosas respectivamente, fueron los responsables de leer, explicar y firmar lo acordado. A su vez, las actas de los tratados destacan el rol protagónico de estas figuras, asignándoles pago de sueldo (en la década de 1870 el Gobierno Nacional abonaba \$ 15 bolivianos a cada lenguaraz). A estos elementos se suma el hecho de que, según los tratados de 1870 y 1872 sólo los caciques Mariano Rosas, Baigorrita, Epumer, Ramón, Yanquetruz y Cayupán tenían a su disposición lenguaraces e, inclusive, Mariano Rosas era el único que tenía escribiente rentado por el Gobierno Nacional. En este punto, es posible identificar ciertos elementos de diferenciación en el interior de la sociedad indígena, dado que pocos tenían la posibilidad de contar con un traductor en forma permanente, el cual era fundamental no solo para tratar la paz, sino también para buscar raciones en la frontera o para comercializar. A esta diferenciación de oportunidades, se suma el hecho de que no todos los lenguaraces eran escribientes, por lo que aquel cacique que tenía a su disposición uno de éstos podía actuar políticamente, dando cuenta -tal como lo destaca Tamagnini (2003)- de las múltiples situaciones y acontecimientos de la vida en la frontera y en la toldearía. Las cartas de los caciques ranqueles aluden a la territorialidad indígena, a los malones indígenas, las invasiones blancas, las comisiones de indios que se acercaban a la frontera, pero también testimonian las diferentes situaciones en el mundo indígena, según se tratara de indios de tierra adentro o de indios reducidos.

Lienhard (1996:11) plantea que en la conquista y colonización americana se llevó a cabo un proceso de `reducción´ del discurso, en el que no sólo intervino el transcriptor, es decir aquel blanco que escribió sobre los indígenas, sino también,

¹ AHCSF, Año 1869. Doc. Nº 133. Rte: Mariano Rosas a Vicente Burela. Lebucó, 14/09/1869. En: Tamagnini, 1995a: 3.

² AHCSF, 1878. Doc. Nº 894. Rte: EpumerRosas a Marcos Donati. Lebucó, 3/07/1878. En: Tamagnini, 1995a:47.

el propio informante que, consciente del papel que debía cumplir, en muchas ocasiones, `autocensuró` lo dicho. Desde esta perspectiva, la utilización de la escritura por parte de los caciques ranqueles puede ser considerada tanto como una estrategia de sobrevivencia, como un creciente conocimiento de las reglas del mundo blanco (Tamagnini, 1995b:100; 105).

La siguiente carta del cacique Pichún alude a este conocimiento indígena de la política interétnica, explicitando también el modo en que se entremezclaba la oralidad y la escritura:

"Al Gobernador Guzman. Ranquel Mapo, Setiembre 10 de 1854. Estimado hermano.

Teniendo mucho gusto cuando recibiendo tu papel, tambien recibiendo mui bien al Capital Baigorria hallandose Capitan fiestas por eso tardando, **juntando yo muchos Yndios** Capitan viendo y todos queriendo mucho á los Cristianos, el contando á vos **hermano yo tambien hablando con Yndios que mandando vos hermano y Urquiza á Capitan** y avisando á los Yndios que mui vale Urquiza y Guzman, que Rosas no valiendo ni Porteños, que engañando nomas, que ya no peleando con Cristianos que siendo todos hermanos, todos mui alegres, mucho contentos y muchos vailando pidiendo á Dios agua para sembrar y ya no peleando con hermanos.

Yo hermano no faltando á palabra cuando tratando, todo lo que vos diciendo en tu papel gustando mucho, tambien avisando mi sobrino el Casique Yanque que vos mandando decir que los Cristianos tampoco faltando mucho bueno, yo recibiendo al Casique Yanque cuando volviendo de tu Pueblo con mucho amor por que trayendo muchas noticias buenas que vos recibiendo mui bien y mandando decir que ya siendo hermanos y amigos.

Se que me decis en tu papel que nosotros los Yndios no pudiendo ayudar ni unirnos á ningun enemigo que quiera pelear en contra de los Pueblos de Urquiza; que ni los Cristianos podran ayudar á enemigos de nosotros los Yndios (amigos tuyos) **tambien avisando Yanque vos mandando decir** que si hubiese algun malon á los Pueblos amigos por parte de los Yndios, que los que se tomen vivos seran devueltos á nosotros los Casiques para que castigando y volviendo lo que robando por que yo no mandando á nadie, **á mi agradando todo lo que vos diciendo y no faltando á la palabra.**

Los enviados de Calvucura tambien agradando mucho y asegurando tambien palabra de ser hermanos y amigos de Urquiza y de todos los Pueblos que el Gobierno. Yo juntando despues á todos mis Yndios y avisando y mandandote dar parte. Capitan Baigorria avisandote más. Tu hermano que te quiere mucho. Pichun Guala³.

La carta de Pichún expresa los puntos estipulados en el tratado tomando como referencia lo dicho en el "papel" por el Gobernador Guzmán. Si bien éste explicó a su comisionado todo lo respectivo al tratado, es un escrito el que ratifica la seriedad de la propuesta de paz explicada a los comisionados indígenas. Por otra parte, la nota del cacique testimonia como éste transmitió lo sucedido en la negociación interétnica: primero "juntó" a "muchos Yndios", luego *habló* con éstos y con los emisarios de Calfucurá en pos de asegurar su "palabra" de

³ AHC. Índice de Gobierno. Año 1854. Tomo 239 e. Legajo 4. folio 118. El remarcado es nuestro.

mantener la paz. De este modo, la carta de Pichún, evidencia, en palabras de Lienhard (1996:23), los intereses de su colectividad.

Este último punto nos introduce en la problemática destacada por de Jong en torno a las situaciones en las que los caciques, aún sabiendo hablar el castellano, empleaban lenguaraces en las negociaciones con los blancos. Según la autora, ellas testimonian formas de distanciamiento interétnico, en las que los indígenas querían remarcar sus diferencias respecto a los cristianos. Acordamos con su análisis y agregamos que, este proceso de oposición entre indígenas y cristianos también se manifestó a través de un conjunto de elementos ceremoniales que iban desde el toque de trompetas cuando llegaba a las tolderías algún hombre de importancia hasta el intercambio de regalos. Mediante estas acciones, no demasiado estudiadas en el caso pampeano, los indígenas reafirmaban sus vínculos sociales y, al mismo tiempo, desplegaban ante los cristianos su forma de "hacer política".

Por otra parte, Bechis se pregunta "¿por qué en la zona del Río de la Plata tan poca gente importante, que por varias razones tenía que entablar diálogos con las culturas indígenas, no hablaba el lenguaje de esas culturas?" No podemos dar una respuesta a tal interrogante, pero procuraremos ofrecer ciertos datos en torno al modo en que algunos miembros de la sociedad cristiana -misioneros destinados a evangelizar a los indígenas, militares residentes en fuertes y fortines y pobladores de la frontera en general- adquirieron algunos conocimientos del idioma de los indígenas.

Según la documentación de la segunda mitad del siglo XIX, era difícil poseer escritos sobre "gramática" indígena. En 1856, el teniente Coronel Carlos Federico Barbará publicó "Usos y costumbres de los indios pampas". Según su autor, los 1.000 ejemplares editados se agotaron a los dos meses, motivo por el cual Barbará publicó, en 1879, el "Manual o vocabulario de la lengua pampa". El libro buscaba ser de "utilidad práctica" dado que "la lengua de que se trata sólo es conocida de los indígenas y de tal o cual persona, o sacerdote misionero que ha aprendido de aquellos" (Barbará, 1999:13). A su vez, Barbará indica que su texto se sustenta en las "propias observaciones" -en 1854 fue destinado a Azul y luego estuvo en Chapaleofú- y en la consulta de "manuscritos de varias personas que han tenido la amabilidad de ponerlos a nuestra disposición". Entre éstos menciona los trabajos inéditos de un vecino y comerciante de Tapalquén, Florencio García (1847) y de Lorenzo Cornejo. También destaca los conocimientos que le aportaron el Coronel Eugenio del Busto y el "joven indígena Felipe Mariano Rosas" que "en sus ratos desocupados nos ha ayudado a compulsar y traducir varios nombres cuya etimología era para nosotros un enigma" (Barbará, 1999:14). Finalmente, indica que tuvo en cuenta los apuntes en inglés de Tomás Falkner de 1774 sobre los indios pampas publicados por Pedro de Angelis, pero no, el "Manual del misionero", editado en Buenos Aires en 1877 porque, según Barbará, el mismo era una copia del "Arte de la lengua chilena" del padre Andrés Frebes, de 1765 (Barbará, 1999:14).

Los misioneros franciscanos instalados en la frontera del Río Cuarto ratificaban, en la década de 1870, la falta de material editado sobre el idioma de los indígenas pampeanos. Varias cartas de los padres Marcos Donati y Moisés Alvarez dan cuenta de las dificultades que se les presentaron para conseguir, por ejemplo, una "gramática":

"Sarmiento 8 de Julio de 1875. M. R. P. Fr. Marcos Donati. [...] Me estoy quebrando la cabeza con la Gramática de la lengua, es bastante difícil, sin embargo voy estudiando y aprendiendo algo. Creo que después de dos meses ya he de poder hablar alguna cosita con provecho. [...] Ha sido una grandísima imprudencia la del Señor Gobernador de Mendoza al hacer queda esa copia de las dos que nos mandó el Señor Frias de Chile; sin embargo tengo vergüenza de pedírsela, pero con vergüenza y todo lo voy á hacer, quisiera sí que Ud. también le escriba apoyando mi carta y exponiendo al mismo tiempo la suma necesidad que tiene de dicha Gramática. Si le escribe no le ponga la salvedad que es para copiarla, por que es un libro de 682 páginas, contiene la Gramática, Doctrina Cristiana, versos de Coro á los principales Santos Jesuítas, Pláticas, y por fin tres pequeños Diccionarios, pero muy completos, son rarísimas las palabras que no están conformes con el idioma de estos. El libro es muy curioso y merece la pena de buscarlo; así pues no me parece fácil que el Señor Gobernador lo entregue, si esto no conseguiremos, y Ud. vá á Buenos Aires, busque al Señor Don Federico Barlai, quien fué cautivado por los indios de Calfucurá, hace muchos años, en el cautiverio escribió una Gramática, y cuando salió la hizo imprimir en Buenos Aires, y sé por personas que lo conocen que tiene algunas copias. He hecho diligencias para tener alguna pero no he tenido resultado todavía. Le adjunto la dirección que me dieron, para que Ud. también pueda escribirle en caso [...] ó buscarlo cuando vaya. Yo le he hecho pedir algunas copias, como le digo, pero como dicho señor de ordinario, vive en aquella campaña, no me ha contestado todavía. Si fuese favorable le avisaré inmediatamente [...] Fr. Moisés Alvarez"⁴.

Los relatos de Alvarez y de Barbará dan cuenta de la escasez (de ejemplares y de versiones) de libros sobre el idioma indígena. Según éstos, quienes confeccionaban estas "gramáticas" eran antiguos cautivos, comerciantes y religiosos. Asimismo, Alvarez indica que el libro que le enviaron desde Chile, además de poseer "tres pequeños diccionarios", contenía la "Doctrina Cristiana, versos de Coro á los principales Santos Jesuítas". Los misioneros estudiaron el idioma de los indígenas porque sabían que su dominio era central para llevar a cabo la tarea evangelizadora. Este objetivo también estuvo presente en el libro de Barbará de 1879, quien considera que sus escritos –entre los cuales está presente la traducción del Padre Nuestro– ayudarían a los indígenas llegados de la "Campaña al Desierto" a comunicarse con las familias que los recibían.

En este sentido, si los cristianos que vivieron en la frontera tuvieron un escaso conocimiento de la lengua indígena ¿qué grado de fiabilidad poseen los textos del Coronel Mansilla y de los misioneros Marcos Donati y Moisés Alvarez? ¿Hasta qué punto son fieles sus relatos cuando reproducen conversaciones con indígenas, o más aún, cuando ponen en boca de éstos determinadas palabras? No vamos a responder a estos interrogantes, pero consideramos que son problemáticas que merecen estudiarse en profundidad.

Finalmente, coincidimos con Bechis, cuando señala que el fin de los tratados no fue simplemente "entretener a los indios", por lo que su estudio debe considerar "el defasaje entre las ideas, los medios, los fines, y las fuerzas externas que operaban simultáneamente durante la construcción de ese estado-nación". En tal sentido, en la segunda mitad del siglo XIX, y en especial luego de la sanción de

⁴ AHCSF, 1875. Doc. Nº 537. Rte: Moisés Alvarez a Marcos Donati. Sarmiento, 8/07/1875. En: Tamagnini, 1995a.

la ley 215 de 1867, el Gobierno Nacional mantuvo la práctica de efectuar tratados de paz con indígenas, pero otorgándole un significado diferente al originario. De acuerdo a Levaggi (2000:385) durante la discusión del proyecto de ley 215 se debatió el problema del reconocimiento de los derechos originarios de los indígenas, advirtiéndose que la utilización de ciertas palabras en los tratados podía generar compromisos futuros contrarios a la Nación. El senador Tadeo Rafo remarcó que convenía nominar a los indígenas *"como corporación civil, no reconociendo los derechos políticos o internacionales, ni adelantar ni una palabra que por indiscreción nos pueda traer mañana la palabra de los cañones europeos"*. En este debate el senador Llerena también propuso sustituir en el proyecto la palabra *"tratado"* por *"convenio"*, dado que ésta no implicaba reconocimiento internacional. Boccara (1996:39), analizando el caso chileno, plantea que los tratados de paz constituyeron dispositivos de poder de un momento específico de las relaciones de fuerza entre indígenas y cristianos, en el que se desplegó una *"guerra silenciosa: la política"*. Desde esta perspectiva, la *"política de la paz"*, al partir de los fundamentos que postulan quienes renegaban de los tratados, se constituyó en una política que *"ocultó"* las verdaderas intenciones del Estado argentino: la de controlar a los indígenas.

Si tenemos en cuenta el contexto específico en el que los ranqueles efectuaron cada tratado en la segunda mitad del siglo XIX, podemos visualizar dos etapas en el desarrollo de las relaciones interétnicas. La primera, representada por los tratados de 1854 y 1865 se caracterizó por el mantenimiento de un relativo equilibrio de poder en las relaciones interétnicas, en donde cada una de las partes logró efectuar su propio juego. La segunda, materializada por los tratados de 1870, 1872 y 1878, pone de manifiesto la progresiva ruptura del equilibrio de poder en las relaciones interétnicas, en tanto a medida que el Estado argentino se consolidaba, la sociedad indígena fue quedando sujeta a las políticas de frontera que éste impulsaba. Este cambio en las relaciones de fuerzas puede apreciarse cuando se examinan los sucesos que originaron cada tratado de paz, los que dan cuenta de la estrecha relación entre las acciones diplomáticas y las punitivas. Los tratados de 1854 y 1870 fueron precedidos por la ocupación nacional de las tierras comprendidas entre los ríos Cuarto y Quinto. A su vez, antes de los tratados de 1865 y 1872, partidas militares recorrieron las tolderías *"escarmentando"* a los ranqueles. Por último, la meta del tratado de 1878 fue legitimar las acciones militares planeadas por entonces contra los indígenas (Pérez Zavala, 2004).

Desde esta perspectiva, cuando las relaciones de fuerza entre indígenas y cristianos se tornaron totalmente asimétricas, la escritura se impuso sobre la oralidad, convirtiéndose en un dispositivo del poder. El 4 de julio de 1878 el cacique Epumer le indicaba al Gral. Roca: *"[...] También suplico a V. S., sobre los terrenos que no salga más los fortines al Sud. V.S. sabe que territorios son nuestros y que para mi respecto,- que el Exmo. Sr. Presidente y V.S. me den una escritura firmada para que de esa manera sean los terrenos respetados por la Nación. [...] Epumer Rosas"⁵.*

La carta de Epumer testifica el conocimiento que tenían los caciques de los proyectos de los jefes militares de invadir sus tolderías. Sin embargo, en el

⁵ Carta de Epumer Rosas a Julio A. Roca. Lebuco, 4/07/1878. En: Fernández, 1998:207-208.

tratado que se efectuó días después no figura ningún artículo inhabilitando la ocupación nacional de las tierras del sur e, inclusive, por el tratado los ranqueles se definieron pertenecientes a la República Argentina. Es posible que los caciques no conocieran el alcance de lo último sobre su sociedad. La solicitud de Epumer de que el Presidente le otorgase una "escritura" para que sus tierras "respetadas por la Nación", da cuenta de las acciones de los indígenas en pos de evitar quedar bajo el dominio estatal. Pero, las peticiones indígenas quedaron simplemente en el plano de los reclamos, en tanto la relación entre las partes no era equilibrada. En ese contexto, lo escrito en las actas afectó notoriamente el orden social indígena.

Referencias bibliográficas

- BARBARÁ, F. (1999) *Manual de la lengua pampa*. Memoria argentina. Emecé. Buenos Aires.
- BECHIS, M. (1999) "Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿autoridad o poder?" En: "Etnohistoria" CD Room del Equipo Naya. Noticias de Antropología y Arqueología. <http://www.naya.org.ar/etnohistoria/>
- BOCCARA, G. (1996) "Dispositivos de poder en la sociedad colonial -fronteriza chilena del siglo XVI al siglo XVIII". En: Pinto Rodríguez, Jorge (editor) *Del discurso colonial al proindigenismo*. Ediciones de la Universidad de la Frontera. Temuco, Chile. pp. 27-40
- FERNÁNDEZ, J. (1998) *Historia de los indios ranqueles. Orígenes, elevación y caída del cacicazgo ranquelino en la pampa central (siglos XVIII y XIX)*. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Buenos Aires.
- LEVAGGI, A. (2000) *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (Siglos XVI - XIX)*. Universidad del Museo Social Argentino. Buenos Aires.
- LIENHARD, M. (1996) "El cautiverio del discurso indígena: los testimonios". En: Pinto Rodríguez, Jorge (editor) *Del discurso colonial al proindigenismo*. Ediciones de la Universidad de la Frontera. Temuco, Chile. pp. 9-26
- PEREZ ZAVALA, G. (2004) *Relaciones interétnicas en la frontera del río Cuarto. Un análisis a partir de los tratados de paz entre el Gobierno Nacional y las tribus ranqueles (1852-1880)*. Trabajo Final de Licenciatura. Departamento en Historia. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Río Cuarto. Río Cuarto
- SAHLINS, M. (1997). *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Gedisa. Barcelona
- TAMAGNINI, M. (1995a) *Cartas de Frontera. Los documentos del conflicto interétnico*. Departamento de Publicaciones e Imprenta de la Universidad Nacional de Río Cuarto. Río Cuarto.
- TAMAGNINI, M. (1995b.) "Cartas de Frontera: el discurso de la alteridad". En: *Revista de la Universidad Nacional de Río Cuarto*. Nº 15 (1-2). Departamento de Imprenta y Publicaciones de la Universidad Nacional de Río Cuarto. Río Cuarto. pp 95-106.
- TAMAGNINI, M. (2003) "Violencia y acontecimiento: el desenlace de la frontera del río Cuarto". En: *V Jornadas de Investigadores en Arqueología y Etnohistoria del centro oeste del país*. Universidad Nacional de Río Cuarto (en prensa)
- VIAZZO, P. (2003) *Introducción a la Antropología Histórica*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Italiano de Cultura. Lima.
- WOLF, E. (1993) *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica. México.