

# Estrategias de relación interétnica en Patagonia noroccidental hacia fines del siglo XIX

## El caso del linaje de Miguel Ñancuchee Nahuelquir y el proceso de comunalización de Colonia Cushamen

Autor:  
Delrio, Walter Mario

Tutor:  
Silveira, Mario Jorge

1996

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia

Grado

572 (828) "1800"  
ETNOGRAFÍA  
PATAGONIA  
"1800"

TESIS F-2-17  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
N. 885.807 MESA  
13 NOV. 1996 DE  
Agr. ENTRADAS

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

**Departamento de Historia**

**Tesis de Licenciatura**

**"Estrategias de relación interétnica en Patagonia noroccidental hacia fines del siglo XIX. El caso del linaje de Miguel Ñancuche Nahuelquir y el proceso de comunalización de Colonia Cushamen."**

1996

**Walter Mario Delrio**

**Director: Lic. Mario Jorge Silveira**

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
DIRECCION DE BIBLIOTECAS**

## INDICE

### CAPITULO 1

1- Introducción.....	1
2- Marco teórico.....	4
3- Antecedentes.....	21

### CAPITULO 2

1- Metodología.....	29
2- Delimitaciones.....	36

### CAPITULO 3

#### Momento preconquista (1870-1880)

1- El cacique Juan Ñancuche.....	39
2- El País de las Manzanas	
<i>Las Manzanas: ¿Topónimo o adscripción étnica?</i> .....	49
<i>La inviabilidad de los mapas étnicos</i> .....	57
3- Intercambios transversales cordilleranos.....	63
4- Intercambios longitudinales.....	75
5- Relaciones de parentesco.....	78
6- Espacios de negociación.....	85
7- Caciques de Las Manzanas: poder y prestigio.....	92
8- Estrategias de relación con el gobierno criollo.....	99

### CAPITULO 4

#### Conquista militar y desarticulación temporal (1880-1885)

1- La ruptura de la estrategia de tratados.....	113
<i>-Un cambio de estrategia</i> .....	115
<i>-Un cuadro de la Campaña del Desierto</i> .....	120
<i>-El discurso</i> .....	124
2- Respuestas frente a la invasión.....	127
<i>-Táctica de dispersión y fuga</i> .....	128
<i>-La campaña sobre norpatagonia</i> .....	129
<i>-Táctica de presentación. Reelaboración de las estrategias</i> .....	142
3- Las relaciones interétnicas frente a la conquista.....	147

## CAPITULO 5

### Reacomodamientos, nuevas comunalizaciones (1885-1900)

1- El "otro interno".....	152
2- El desarraigo: recursos y conflictos.....	155
3- Miguel Nancuche: destierro en el Río Negro.....	161
4- Estrategias en lo simbólico.....	162
5- La resignificación de las funciones del cacique.....	168
6- La Colonia Cushamen.....	175

## RECAPITULACION

Momento preconquista (1870-1880).....	191
Conquista militar y desarticulación temporaria (1880-1885).....	196
Reacomodamientos, nuevas comunalizaciones (1885-1900).....	199

PALABRAS FINALES.....	204
-----------------------	-----

FUENTES.....	206
--------------	-----

BIBLIOGRAFIA.....	208
-------------------	-----



## Prólogo

El presente trabajo fue realizado gracias al apoyo inestimable de los pobladores de Colonia Cushamen. Especialmente quiero mencionar a Mariano, Anastasio Luján, Demetrio, Ceferina, Elena, Rita, César, Francisco y tantos otros que compartieron las historias de sus familias con un extraño que venía de lejos. En particular, quiero agradecerle a Martiniano, por su ayuda, (por su paciencia en la corrección de mis borradores) amistad y hospitalidad de la cual estaré eternamente agradecido.

Agradezco también a Claudia Briones por sus consejos desinteresados que permitieron pensar el trabajo más allá de sus fronteras iniciales; a Mario Silveira por su dirección y amistad; a mis padres Araceli y Mario por su apoyo incondicional; a Laura, Gustavo y Fede por su compañía de siempre; a Dante, Ester y a mis segundos hermanos Miguel, Elsa, Andrés y Lila por su aliento afectuoso. No tendría palabras para agradecerte todo el apoyo, sostén y aliento permanente de todos estos días de trabajo: especialmente te agradezco a vos, Ana.

# Estrategias de relación interétnica en Patagonia noroccidental hacia fines del siglo XIX. El caso del linaje de Miguel Ñancuche Nahuelquir y el proceso de comunalización de Colonia Cushamen.

## Capítulo 1

### 1- Introducción

### 2- Marco teórico

### 2- Antecedentes

---

"No creo que la historia esté condenada a no estudiar más que los huertos sólidamente cercados" Fernand Braudel (1992:19)

### 1- Introducción

La Conquista del Desierto ha constituido un punto de partida clave para analizar la subordinación de grupos pampeano-patagónicos que actualmente se auto-reconocen como **mapuche**. Habitualmente, la incorporación de los **mapuche** al estado-nación se toma como proceso global a lo largo del cual se habría operado la subordinación de una unidad étnica con contornos presumiblemente nitidos. Sin embargo, la fluidez de afiliaciones étnicas en Pampa y Patagonia propia de los siglos XVIII y XIX merece que nos preguntemos qué factores han intervenido en la progresiva "mapuchización" de grupos que se autoidentificaban y eran identificados por los colonizadores como pertenecientes a parcialidades dispares. Concretamente, este trabajo propone abordar el **proceso** que desemboca en la

constitución de la Colonia Cushamen (Pcia. de Chubut) a partir del linaje de Miguel Ñancuche Nahuelquir, un caso interesante de explorar desde una doble perspectiva:

Primero, porque los pobladores de Cushamen se reivindican hoy como mapuche, aún cuando a fines del siglo pasado se presumían "manzaneros" (o habitantes del "País de Las Manzanas", sur de la actual provincia de Neuquén) -una etnia diferenciada según los trabajos de Casamiquela (1995) y Varela (1994)- y aún cuando en el presente es posible encontrar otras auto-adscripciones como la de "tehuélches" entre ciertos miembros de la comunidad. Segundo, porque es uno de los pocos casos donde la radicación ha operado bajo la forma de "Colonia Agrícola" (reconocida en 1899 por decreto presidencial).

En tal sentido, nos proponemos explorar los siguientes interrogantes: ¿Cuáles han sido las relaciones sociales establecidas entre los grupos que habitaban el denominado "País de Las Manzanas" a fines del siglo XIX?. ¿Qué estrategias desarrollaron los pueblos norpatagónicos ante la incorporación al estado-nación?. ¿Qué factores han intervenido en el proceso que desemboca en la constitución de la Colonia Cushamen?

Hacia la década de 1880 el proceso de consolidación del nuevo estado-nación argentino llevó a la concreción de las campañas militares que impondrían, finalmente, la jurisdicción y control del gobierno de Buenos Aires sobre la Patagonia. La desestructuración de las relaciones interétnicas, la eliminación física de numerosas comunidades indígenas o su desarraigo y la incorporación forzosa, en una clara posición subalterna, fueron los resultados más nítidos de este proceso.

Las respuestas llevadas a cabo por los pueblos indígenas fueron definiendo nuevas estrategias de relación interétnica. Estrategias que se desarrollaron e imbricaron en lo simbólico, en lo político, en lo económico y en lo social, como en un todo interrelacionado. Es entonces en este proceso hegemónico en el cual se construyeron nuevos sentidos de pertenencia. Es en el mismo proceso de comunalización experimentado por los linajes que, en torno al cacique Miguel Ñancuche Nahuelquir,

habitaron hacia la década de 1890 el cañadón de Cushamen, posteriormente reconocido como "Colonia Agrícola y Pastoral".

Habiendo elegido el recorrido histórico de un patrilineaje en particular, el de los caciques Juan Ñancuche y Miguel Ñancuche Nahuelquir, se presentará el caso dentro de una problemática más abarcativa: la dinámica de las relaciones sociales entre los grupos que habitaron el entonces denominado "País de Las Manzanas"<sup>1</sup>. El foco del análisis serán las estrategias de relación que se establecieron hacia dentro y fuera de los pueblos de patagonia noroccidental. En este proceso de elaboración de estrategias se presenta una primera pregunta: ¿Fueron las relaciones de parentesco más fuertes que las adscripciones a ciertos "grupos étnicos"?

La identificación de lo mapuche como "gente de la tierra" -de la tierra de Cushamen en este caso- es producto de un proceso histórico. Un proceso de transformaciones, condicionamientos y estrategias que nos remontan entonces al "País de Las Manzanas", donde a mediados del siglo XIX se constituyó el linaje del cacique Juan Ñancuche, mencionado en las fuentes como uno de aquellos caciques "manzaneros".

La investigación propuesta requiere de la conexión de distintas áreas teóricas. Para el análisis como proceso histórico se seguirán métodos que procuran articular la corta, mediana y la larga duración. Así también, a través de metodologías de trabajo propias de la historia y de la antropología (trabajo de búsqueda en archivos y entrevistas en el campo) se procuró generar un corpus para responder a las preguntas que nos convocaron. Estas respuestas se enmarcan en los aportes de perspectivas teóricas centradas en experiencias de "comunalización"<sup>2</sup>, en la construcción hegemónica de "otros externos e internos", así como en la construcción dialéctica de "aboriginalidad"<sup>3</sup>, "nación" y los procesos de imaginación (y construcción como imágenes) de distintos colectivos de pertenencia.

---

<sup>1</sup> El "País de Las Manzanas" es un concepto utilizado por las fuentes del siglo XIX y que nos permite circunscribir un área aproximadamente coincidente con el sur de la actual provincia del Neuquén.

<sup>2</sup> Traducción de *communalization*, de acuerdo a lo definido por James Brow (1990).

<sup>3</sup> Traducción de *aboriginality*, concepto utilizado por Beckett (1988 y 1991) y Briones (1995a).

Desde la historia consideramos indispensable la relación entre los procesos desempolvados de los archivos con la interpretación y usos del pasado de aquellos quienes han sido receptores y partícipes de los mismos. Recoger historias de vida, escuchar las versiones particulares e intentar alguna devolución de esa otra historia de archivos y bibliotecas que necesita del hombre vivo para cobrar un verdadero sentido social. Es entonces que nuestro trabajo se basa no sólo en la tarea de archivo sino también en las fuentes orales que hemos recogido en el campo y la interpretación de las mismas por los pobladores de la Colonia Cushamen. En las narraciones de la historia que en el presente realizan los miembros de la comunidad, en sus propias definiciones, categorizaciones y adscripciones, en tanto "usos del pasado", es posible encontrar la profundidad del proceso histórico de construcción de sentidos de pertenencia en la comunidad de Cushamen, objetivo principal de esta investigación.

## 2- Marco teórico

Proponemos abordar el complejo proceso de conformación de una comunidad desde el análisis histórico. Historiar dicho proceso implica contemplar a los procesos simultáneos de conformación de nuevos colectivos y sentidos de pertenencia. Dicho trabajo no es una mera superposición al trabajo del antropólogo sino que es intentar un trabajo interdisciplinario, lo que no necesariamente implica abandonar la especificidad del enfoque disciplinario. En este sentido coincidimos con Wachtel (1978) y Stern (1991).

Para el estudio de estos procesos resulta indispensable el contemplar por lo menos tres extensiones: la corta, la mediana y la larga duración. Propuesta que deriva del esquema teórico presentado por Fernand Braudel (1992) en su obra *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*.

En el prefacio a la primera edición española, Braudel hacía referencia al nuevo perfil del historiador, quien debía convertirse en un verdadero promotor de la interdisciplina en el estudio de lo social. Explícitamente llamaba a no conformarse con "las falsas perspectivas de la historia

tradicional" y a buscar "en el movimiento eterno de la vida, lo que cambia con rapidez o con lentitud, a veces con demasiada lentitud" (Braudel 1992:9).

Trigger (1987:47-48), quien trabajó sobre el problema de las relaciones interdisciplinarias, sostiene que la dinámica del cambio cultural y las regularidades que caracterizan el comportamiento humano se comprenden mejor si se tiene en cuenta la dimensión histórica de los problemas. Trigger (1978 y 1987) señala la falsa división entre la historia y la antropología en la cual una se ocupaba de lo europeo y la otra de los pueblos nativos.

Wachtel es uno de los primeros autores que ha intentado una tipología de las distintas formas de aculturación. Subrayó la necesidad de realizar múltiples análisis particulares de distintos procesos de aculturación:

"los antropólogos e historiadores llevarán a cabo un inmenso progreso si consiguen fijar una tercera tipología, la de los procesos mismos, y a ponerla en relación con las dos primeras (la de las sociedades en presencia y de las modalidades de contacto)." (Wachtel 1978:142)

Consideramos que una modalidad de contacto no podría ser comprendida si no es analizada como un verdadero proceso. Descartando una explicación tipológica que parta de la existencia de unidades discretas que entran en contacto, produciéndose una aculturación de determinado tipo, rescatamos el desafío propuesto por Wachtel con respecto al enfoque compartido por antropólogos e historiadores sobre los procesos.

Steve Stern (1991), en su trabajo sobre las rebeliones del mundo andino en el siglo XVIII, aplicó el marco propuesto por Braudel. Incorporó el enfoque de la larga duración para explicar los episodios de violencia que caracterizaron la década de 1780 en los Andes peruano-altoperuano como variantes en el corto plazo dentro de un proceso de larga duración de adaptación y resistencia a la autoridad colonial. Stern consideró necesario el observar múltiples marcos temporales



simultáneamente: la larga duración, el coyuntural y el episódico. Como señalara Stern, desafortunadamente se ha restringido a la Historia a los marcos temporales más cortos, a décadas más que a siglos. Cuando se mencionan los fenómenos a largo plazo normalmente se los presenta como telón de fondo y no como herramientas explicativas incorporadas explícitamente dentro del análisis. Consideramos que al utilizar marcos de referencia de larga duración no se descuidan necesariamente los acontecimientos de corta duración y su importancia. Por el contrario, es un intento de interpretación en su real dimensión y profundidad.

En la búsqueda de marcos que permitan la aproximación a la problemática planteada son importantes los trabajos de Marta Bechis (1984 y 1992). Bechis sostiene que los cambios en las relaciones interétnicas hacia la década de 1880 deben ser explicados dentro del marco "del proceso de construcción del estado-nación que tuvo lugar tanto en Argentina como en Chile durante el siglo XIX" (Bechis 1992:85). La autora expone la necesidad de encontrar un marco único de referencia de un nivel de abstracción más alto; un contexto común que dé sentido a estos eventos para comprender los sucesos más significativos en la relación criollos-indios. Es entonces que propone que ese marco de referencia sea el proceso de formación del estado-nación. Bechis afirma que a través de este proceso es posible descubrir las fuerzas que dieron forma a las relaciones interétnicas entre mapuches y criollos "desde la hermandad hasta la subordinación, pasando por la cooperación, a la competencia y el etnocidio" (Bechis 1992:91).

A fines de poder responder las preguntas planteadas para este trabajo resulta necesario conectar distintos marcos teóricos. Hemos procurado sistematizarlos de la siguiente forma:

#### A) Estudios étnicos. La cuestión de la identidad.

Frederik Barth, a fines de la década de los '60, define el concepto de grupo étnico. Barth ([1969] 1976) planteó que la calidad de miembro étnico puede cambiar de acuerdo con la creación o mantenimiento de límites étnicos determinados por situaciones de interacción política, social o

económica entre grupos múltiples, dentro de los cuales los miembros participantes actúan de acuerdo a ciertas normas, reglas, metas y expectativas. Los grupos étnicos, definidos a partir de sus diferencias y complementariedades, sirven de marco a un juego de opciones individuales fluido en que cada actor puede elegir y cambiar su pertenencia atravesando límites que sin embargo se mantienen estables, y autoasignándose sucesivamente rótulos diferentes que señalan, cada uno, un conjunto variable de rasgos culturales.

En el planteo de Barth la situación de contacto es la que lleva a subrayar las diferencias. Barth recalca la importancia de los procesos y del análisis de la elección. Focaliza los grupos étnicos como tipo de organización, haciendo hincapié en la adscripción como el aspecto crítico, a través de la identificación, en el campo de la comunicación y las normas de interacción. El tipo de adscripción que distingue a los grupos étnicos es el carácter exclusivo, diacrítico y "considerada como status, la identidad étnica está sobrepuesta a la mayoría de los demás status/.../ la identidad étnica constriñe al sujeto en todas sus actividades" (Barth 1976:20).

Barth plantea que los rasgos que deben tomarse en cuenta para definir un grupo étnico no son la suma de diferencias objetivas sino aquellas que los actores mismos consideran significativas. A partir de sus trabajos surgió como propuesta de investigación los límites étnicos que definen al grupo desde la "autoadscripción" y no el contenido cultural que encierran. Este cambio profundo de orientación teórica posibilitaría nuevos enfoques posteriores.

Roberto Cardoso de Oliveira (1971) planteó la "identidad contrastante" que parece constituirse en la esencia de la identidad étnica; es decir, en base a la cual ésta se define. Implica la afirmación de "nosotros" ante "otros". Es una identidad que surge por oposición, que no se afirma aisladamente (Cardoso de Oliveira 1971:928). Cardoso plantea también la situación de contacto interétnico como generadora de identificaciones étnicas (1971:929). Sostiene que la identidad étnica se afirma "negando" a otra identidad, visualizada por ella "etnocéntricamente". Cardoso también desarrolla el concepto de "manipulación". Analiza las categorías étnicas que codifican una red de relaciones. Según este concepto es posible que un individuo juegue con sus dos identidades "virtuales", dependiendo de las



circunstancias y de las personas con quien interactúa. Cardoso plantea que existe una lógica en esa manipulación de la identidad, lógica que es también significativa. En otras palabras, entiende a la manipulación étnica como una estrategia de interrelación entre grupos culturalmente diferentes y socialmente desiguales.

Cardoso realiza una clasificación de situaciones de contacto (y culturas de contacto) teniendo en cuenta la asimetría en las relaciones y la situación que envuelve a las unidades étnicas en un sistema de dominación-sujeción de una estructura de clases sociales. Situaciones fundamentalmente de intersección lógica en la interpretación de dos o más grupos étnicos muy vinculados entre sí. Por otro lado, situaciones de inclusión, cuando se admite la pertenencia de un grupo étnico dentro de otro ámbito mayor como el nacional<sup>4</sup>.

Liliana Tamagno (1988:53) sostiene que los trabajos de Barth y Cardoso de Oliveira han abierto la perspectiva aproximándose a la identidad étnica contemplándola como un proceso que no se limita a la aparición de ciertos rasgos culturales. Han procurado "entender la identidad étnica como clasificación social y como proceso ideológico" (Tamagno 1988:53). De este modo, los criterios para la construcción de las categorías sociales "no se agotan ni en la construcción del investigador, ni en la visión de los propios actores sino que trascienden estas instancias para conformar el campo ideológico de la sociedad, expresión de las luchas y contradicciones internas que la misma presenta". La ambigüedad de las definiciones y las connotaciones contradictorias de algunas categorías radican "en el seno mismo de la sociedad en la cual la categoría se genera y construye dialécticamente" (Tamagno 1988:58).

A partir de esta apertura fue posible acercarse a la problemática identitaria permitiendo: no restringir lo étnico a los límites del grupo ni a una enumeración de rasgos culturales. No definirlo teniendo a la cultura como el concepto fundante. Entender lo étnico como construido en procesos sociales complejos que deben ser situados en el marco histórico y analizados en sus connotaciones

---

<sup>4</sup> Roberto Ringuet (1987:28) señala que los estudios de Cardoso sobre manipulación de la identidad étnica tienen claros antecedentes en Evans Pritchard en *The Nuer* y Leach en *Political Systems of Highland Burma*.

sincrónicas y diacrónicas. Y, principalmente, situar los procesos de identidad e identificación a nivel de las relaciones sociales.

Liliana Tamagno considera a la identidad como "categoría social y como expresión de la clasificación que los hombres hacen de sí mismos y de los demás, mediante los procesos de inclusión/exclusión" (Tamagno 1988:58). Entiende a la identidad "como un proceso complejo, histórica y socialmente generado"; "vinculado a la estructura social y al espectro de poder de la sociedad, expresando a veces, y aún hasta de modo aparentemente contradictorio las relaciones de dominación/subordinación en función de su pertenencia al campo de los fenómenos simbólicos" (Tamagno 1988:49).

Es entonces que sitúa a las identificaciones y clasificaciones étnicas en un marco más amplio. Como categorías sociales generadas en complejos procesos sociales deben ser situadas en el marco de lo histórico e interpretadas a partir de sus connotaciones comunicacionales, cognitivas y simbólicas (Tamagno 1988:46). Como expresa Tamagno (1988:51) el término etnia "ha estado desde sus orígenes ligado a factores culturales" a aquella "idea de una sociedad, una cultura, tan cara a la antropología clásica". Por otro lado Martha Bechis sostiene:

"In the political manipulation of symbols, the dominant culture is not regarded as "ethnic". "Ethnics" are the components of the subordinated cultural groups; "national group, or national culture" refers to the dominant one" (Bechis 1984:22)

Lo étnico, en estos términos, refiere y encubre una relación de dominación-subordinación sustituyendo la utilización de otros términos para referirse a lo "indígena". Es decir, a aquellas sociedades incorporadas, en un proceso hegemónico, a un sistema globalizante de relaciones de explotación-dominación.

Etnicidad, en cambio, habría surgido "ante la necesidad de analizar los fenómenos de interacción entre grupos de individuos portadores de características culturales diferentes" (Tamagno cita a Abner Cohen ). Bechis (1992:99) también cita a Abner Cohen:

"Sólo es cuando, dentro del marco de referencia formal de un estado nacional, o de cualquier otro tipo de organización formal, un grupo étnico se organiza "informalmente" con fines políticos, que podemos decir que estamos en presencia de un proceso de etnicidad" (Cohen 1969:200)

A partir de las propuestas de estos autores es que el trabajo fue focalizado sobre el proceso de las relaciones entre los distintos grupos que han poblado un área determinada. Estudiar la historia de los múltiples contactos, relaciones, intercambios y estrategias por ellos establecidos. El objetivo de este trabajo no es delinear los contornos de un grupo "étnico" y describir sus "límites", "rasgos culturales" o "fenotipos"; sino los procesos y también los contextos históricos en los cuales se producen las categorías sociales.

Como señala Tamagno:

"Esta historia jamás estuvo desligada de las relaciones de poder, de las relaciones de pertenencia/exclusión y dominación/subordinación que se establecieron entre los hombres" (Tamagno 1988:52)

Según Tamagno, estas relaciones, interpretadas dialécticamente, se expresaron a nivel de las prácticas (surgimiento concreto de sociedades, naciones, etc.) como a nivel de las representaciones: "las categorías clasificatorias que surgían de las ideas que los grupos así constituidos tenían de sí mismos y de los demás" (Tamagno 1988:52).

Claudia Briones (1988) sostiene que la identidad étnica "puede verse como el resultado de relaciones en las cuales se intervinculan e interactúan las "autoimágenes" e "imágenes del otro" de los

grupos étnicos afectados a tales relaciones" (Briones 1988:88). En este trabajo Briones se refiere al límite étnico como "un límite social que organiza y canaliza tanto las relaciones intragrupalas como las interétnicas, definiendo qué dominios se pueden articular con los "extraños" y cuáles se pueden preservar de la relación con éstos" (Briones 1988:96).

Díaz Polanco (1981 y 1990) relaciona la definición de etnicidad con el conflicto de clases. Propone considerar grupos étnicos a los que manifiestan su especificidad dentro de una sola clase social, y nacionalidades a los sectores étnicos que tienen fracturas internas por clases, señalando al mismo tiempo a la etnicidad como un aspecto de la autoidentificación de cualquier grupo, una dimensión de cualquier agrupación humana.

Coincidimos con el planteo de H. Trincheró y A. Maranta (1988) sobre el concepto de identidad, quienes plantean una hipótesis antropológica de la identidad como proceso. La identidad como percepción del otro en tanto diferencia: "un nos-otros omnipresente, estructurante/.../ la identidad cultural en tanto complejo entramado de relaciones sociales, se construye (y de-construye) en la tensión permanente de ambas situaciones límite. Límites que configuran las fronteras del grupo (en términos amplios) es decir de su posibilidad" (Trincheró y Maranta 1988:75).

Según estos autores la identidad de un grupo social (clase, etnia, etc.) estará siempre re-producida, re-significada en tanto producto de relaciones con otros grupos. Relaciones que a su vez se encuentran referidas a una estructura social que les otorga sentido. Es entonces que proponen como imprescindible el manejar dos niveles: el **proceso** y la **estructura**, como "los niveles de análisis que nos remitirán a las preguntas mutuas entre antropología e historia" (Trincheró y Maranta 1988:75). Para analizar los procesos configurativos de la identidad resulta necesario remitirse al conjunto histórico de relaciones interétnicas en las que esta se ha encontrado involucrada.

Hemos decidido adoptar una perspectiva teórica dinámica en relación con la problemática identidad-etnicidad. Esta perspectiva considera a la identidad como proceso, en el cual entran en juego el conjunto de relaciones que un grupo haya establecido a lo largo de su historia. Entendemos a la

identidad como resultado de un proceso histórico y es mediante el análisis del mismo que podremos realizar mejores inferencias sobre la problemática identitaria de una comunidad.

John y Jean Comaroff (1992) han planteado la etnicidad como "objeto de análisis" (conjunto de relaciones) y como "tema conceptual" (modo de conciencia) (Briones 1995a:19). Sostienen que la etnicidad no puede ser tratada como un principio explicativo independiente, como una "primera causa" en sí misma. La etnicidad tendría su génesis en fuerzas históricas y específicas, las cuales son simultáneamente estructurales y culturales; es una de las formas en que la clasificación social se realiza en determinada identidad colectiva.

Para estos autores los orígenes de la etnicidad se encuentran en la incorporación asimétrica de grupos estructuralmente disímiles dentro de una economía política singular. Por lo tanto, los grupos étnicos y el despertar de la conciencia étnica son el producto de procesos históricos y de relaciones estructurales de desigualdad, en las cuales un grupo extiende su dominación sobre otro.

Los Comaroff advierten también sobre las implicancias de la objetivación de la "etnicidad" cuando ésta, producto de un proceso histórico, toma la apariencia natural de una fuerza autónoma, un principio objetivado:

"donde deviene en "principio" objetivado en la conciencia colectiva de una sociedad, la etnicidad puede ser perpetuada por factores muy diferentes de aquellos que causaron su emergencia y puede tener un impacto directo e independiente sobre el contexto del cual emergió" (Comaroff y Comaroff 1992:61)

## B) "Comunalización" y "Usos del pasado".

A partir de los trabajos de Antonio Gramsci varios autores han desarrollado sus investigaciones focalizando al proceso hegemónico para analizar la "incorporación" de grupos en posición subalterna dentro de los estados nacionales.

Como sostienen Laclau y Mouffe (1982) "la hegemonía no es una relación externa entre agentes sociales preconstituidos, sino el mismo proceso de constitución discursiva de dichos actores".<sup>5</sup>

En esta construcción dialéctica de los actores que participan en relaciones de subordinación-dominación, es decir en el proceso hegemónico, es en donde centraremos nuestro análisis.

James Brow (1990) utiliza el concepto de "comunalización". Sostiene que es un componente indispensable de todo proceso hegemónico (Brow 1990:4). Brow define a la comunalización como cualquier patrón de acción que promueve un sentido de pertenencia. La comunalización estaría reforzada por la convicción de que aquello que une a un grupo de gente es no sólo un pasado compartido sino un origen común (Brow 1990:3). El parentesco y el pasado pueden vincular relaciones comunales en el presente pero esto es cultural y no natural. La comunalización se basa en la creencia en un origen en común y en un reclamo sustancial de identidad en el presente. Brow relaciona esto último con los "usos del pasado" que, para nuestro trabajo, están reflejados en los relatos de los actuales pobladores sobre la "fundación" de la colonia Cushamen.

Analizaremos el proceso de construcción de sentidos de pertenencia en uno de los grupos denominados "manzaneros" por las fuentes del siglo XIX. A partir del proceso histórico de los linajes asociados con el cacique Juan Ñancuche es que podremos analizar el proceso de "comunalización" en la actual Colonia Cushamen.

---

<sup>5</sup> En: Brow 1990:4.



Junto con el proceso de comunalización desarrollado en la constitución de la colonia Cushamen es que se ha desarrollado un proceso de primordialización. Es decir, el proceso por el cual ciertas clases de relaciones comunales son experimentadas como inevitables, naturales y originales (Brow 1990:3). Teniendo en cuenta este marco es posible entonces utilizar los testimonios de la historia oral para analizar el proceso de constitución de la misma comunidad, no buscando datos "objetivos" o criterios de autenticidad, sino la profundidad del mismo proceso.

En términos de Anderson (en Brow 1990:5) la comunalización es un proceso de inclusión y de exclusión, diferencias entre los que son incorporados son oscurecidas y son resaltadas las diferencias entre adentro y afuera.

### C) Aboriginalidad, Nación y Procesos Hegemónicos.

Brackette Williams (1989) analiza cómo la etnicidad se construye desde determinados contextos políticos. Explica la etnicidad como un rótulo para la política de lucha cultural dentro de estados-nación que se construyeron como homogéneos a pesar de su estratificación de clases.<sup>6</sup> Claudia Briones destaca de su propuesta el hacer de las relaciones de poder un componente constitutivo de la desagregación de determinados grupos en formaciones políticas determinadas y el señalar que la etnicidad adquiere peso "propio" según la forma en que se relaciona y entrama con otras diferenciaciones sociales (Briones 1995a:13).

Williams (1989) sostiene que, paradójicamente, la etnicidad del sector culturalmente hegemónico dentro de la "sociedad nacional" está, en todo caso, "invisibilizada"<sup>7</sup>. Para Briones esta noción de "invisibilidad" abre un espacio teórico importante para analizar como "nación y grupos étnicos incluidos se van construyendo históricamente de forma recíproca -lo que no es decir simétrica-" (Briones 1995a:14).

---

<sup>6</sup> En: Briones 1995a:13.

<sup>7</sup> Entendido como vuelto no visible o invisible en apariencia a partir de, y enfatizando en, un proceso histórico.

Las etnicidades dentro de una comunidad política envolvente son categorías de "otredad" producidas por proyectos particularizantes que producen formas jerarquizadas de imaginar colectivos a los que se les asignan distintos grados de estima social. Citando a Alonso (1994), Briones señala que cuanto más efectiva sea la (de)marcación de los "otros internos" más exitosamente se inscribirá la existencia de una identidad nacional como norma que tiende a permanecer invisible o desmarcada (Briones 1995a: 15).

"El punto es si similitudes formales en los mecanismos de identificación bastan para homologar procesos de formación de grupo /.../ la textura de esos distintos grupos no resulta de atributos propios "esenciales", sino del entramado de relaciones sociales jerarquizadas en las que contornos grupales diversos se entretrejen relacionamente." (Briones 1995a: 15)

Considero importante la sistematización que Stuart Hall (1986) realizó sobre los aportes del pensamiento gramsciano para el estudio de las relaciones raciales y étnicas. Hall ha planteado siete ejes.<sup>8</sup>

- 1) La especificidad histórica de los contextos en que la etnicidad se activa afecta las formas que ésta toma. No hay etnicidad sino etnicidades.
- 2) Los desarrollos étnicos ocurren no en todos sino en algunos sectores de la formación social.
- 3) Las distinciones étnicas y raciales han provisto los medios para formas de explotación y modos de incorporación diferenciados respecto de los distintos sectores de una fuerza de trabajo por cierto fracturada.
- 4) No existen identidades esenciales. Las diferencias raciales o étnicas pueden construirse como conjunto de antagonismos económicos, políticos e ideológicos dentro de una clase globalmente

---

<sup>8</sup> Utilizamos el resumen de estos ejes elaborado por Briones 1995a:20.



sujeta a formas similares de explotación respecto de la propiedad y expropiación de los medios de producción.

5) Las instituciones y procesos de la llamada "sociedad civil" y no sólo el estado juegan un papel vital en lo que hace a dar, mantener y reproducir diferentes sociedades en una forma racialmente estructurada.

6) Como la cultura es un terreno efectivo donde se construye hegemonía, las prácticas, representaciones, lenguajes, costumbres y sentido común son elementos centrales de la lucha y práctica política e ideológica.

7) Las ideologías dominantes y subordinadas son necesarias e inevitablemente contradictorias, el objeto de estudio no debieran ser unas u otras por separado, sino la formación discursiva donde distintos sujetos e ideologías se constituyen en base a relaciones que no son azarosas sino relaciones de poder.

Claudia Briones (1995a) también destaca la importancia de los enfoques históricos y del seguimiento en la "larga duración" para analizar el proceso de construcción de grupo. Se trata de una demanda de extensión temporal del concepto de etnicidad, ya que los procesos de "alterización"<sup>9</sup> deben ser entendidos en su larga duración para comprender las improntas que existen en la actualidad. Sostiene que parte de la fuerza de re-producción de la alteridad está relacionada con el hecho de que ésta tiene lugar en muchos otros espacios y no sólo en los controlados por el estado (Briones 1995a:14). La hegemonía no puede ser entendida si no se ve cómo ésta imagina a la nación, mecanismo por el cual la hegemonía integra órdenes de existencia separados.

La hegemonía trasciende la cultura y la ideología, incluye la dinámica de jugar con la cultura de manera ambigua. Las prácticas dominantes naturalizan diferencias culturales y representan cuestiones

---

<sup>9</sup> Tomado de Briones (1995a). El neologismo "alterización" es utilizado en la medida que permite referirse a un proceso de producción y reproducción de la alteridad.

políticas como cuestiones culturales para despolitizarlas. Este juego ambiguo radica en las relaciones variadas que se establecen entre la idea de nación y el tratamiento de la diferencia. La idea globalizadora de "nación" no promueve la desaparición completa de la diferencia social, se posiciona selectivamente frente a ellas y opera oscureciendo algunas y (parafraseando a Brow) "afirmando a viva voz otras" (Briones 1995b).

En este mecanismo de inclusión-exclusión el nacionalismo cobra fuerza de las diferencias que puede enmascarar y de las que puede describir. Enmascarando crea una "voluntad colectiva" y naturaliza lo arbitrario. Describiendo aparece como "ideología orgánica", donde los sujetos adquieren conciencia de su posición y las desigualdades sociales aparecen como algo coherente. Los símbolos (nación, estado, etc.) se recrean a través de canales múltiples. No sólo a través de leyes, sino también en prácticas cotidianas. Estas rutinas aparentemente neutras definen quién queda adentro y quién afuera. Persuaden a la gente a vivir identidades sociales que se originan más allá de ellos (ideales e imágenes que le permiten imaginarse dentro de la Nación, aunque sea como subalternos). Algunos íconos <sup>10</sup> (Hobsbawm 1992) evidencian aspectos naturalizados o apuntan a aspectos marcados culturalmente. Todos los íconos circunscriben a los sujetos y a la sociedad en el tiempo y el espacio. Por eso el "conocimiento del pasado" es una arena para que el conflicto político se exprese. Como señala Brow (1990), versiones contrarias del pasado luchan por liderar moral e intelectualmente hegemonías particulares.

Con las campañas militares de la década de 1880 se desestructuraron las relaciones sociales establecidas entre los pueblos de Patagonia noroccidental. Las nuevas relaciones de subordinación-dominación dieron lugar al proceso de formación de nuevos lazos de solidaridad entre los grupos indígenas y la construcción de nuevos sentidos de pertenencia en el marco de un sistema socio-económico hegemónico. Este incorporaba coercitivamente a la población indígena al nuevo modelo de sociedad imaginado desde el bloque de poder (que en la sociedad criolla había permitido la consolidación del nuevo estado-nación). No obstante, este proceso sería dialéctico ya que como sostiene Hall (1986) es difícil entender la hegemonía como "estado de autoridad social", donde en

---

<sup>10</sup> Creaciones orientadas para visualizar aquello que no puede ser visualizado y que confirman el nacionalismo.

ciertas coyunturas específicas gana una alianza de clase específica por una combinación de coerción y consenso, sobre el conjunto de la formación social. De acuerdo a los Comaroff (1992) este proceso implicaría una relación dialéctica entre las representaciones identitarias del grupo subordinado y el grupo dominante. Es decir, en términos de Gramsci, que la lucha por la hegemonía es continua (Brow 1990:4). Ambas identidades fueron actualizadas en el proceso de dominación, en el cual el grupo dominante se constituyó (y constituye) a sí mismo y a la población subordinada. Pero a su vez la identidad imputada a un grupo social desde afuera puede ser muy diferente de la misma identidad experimentada subjetivamente.

Desde la época colonial los pueblos americanos fueron categorizados de distintas formas por la sociedad hispano-criolla. Estas categorizaciones, resumidas en la oposición "indio amigo"/"indio alzado", han estado subsumidas en las de "indígena" que las incluye. Así también, cualquier tipo de categorización con respecto a las diferencias entre los grupos sociales del ámbito pampeano-patagónico estaban inscriptas dentro de la misma categoría inclusiva: "el indígena". Esta ha sido construida y redefinida en un largo proceso desarrollado a partir de la exploración y colonización europea. Este concepto de "indígena" puede ser explicado por el de "aboriginalidad" planteado por Beckett (1988 y 1991) y retomado por Briones (1995a). Surgido en el trabajo de la antropología australiana, "aboriginalidad" se refiere a un status generado por la situación colonial en el que a ciertos grupos humanos se les reconoce su existencia previa y la falta de una "madre patria allende los mares" (Beckett 1988).

En este sentido la aboriginalidad procura salvar la "analogía del inmigrante", criticada por Omi y Winant (1986), que ha presidido un concepto genérico de etnicidad que engloba por lo general experiencias históricas cualitativamente diferentes. Con el concepto de aboriginalidad, en cambio, es posible dar cuenta de aquello por lo cual la situación de los pueblos indígenas resulta una experiencia distinta, por ejemplo, de la de aquellos grupos de inmigración europea u otros grupos subordinados dentro del estado-nación.

Beckett (1988) entiende a la "aboriginalidad" como una comunidad imaginada, en términos de Benedict Anderson (1990). Es decir, como una construcción cultural. Anderson sostiene que tanto el nacionalismo como la etnicidad son productos de los procesos de imaginación humana; y, como imagen, son artefactos logrados mediante el recuerdo de cosas compartidas, pero también a través del olvido estratégico (Anderson 1990:14-15). Este no es arbitrario sino que se desarrolla bajo circunstancias políticas y económicas particulares. Son estas condiciones las que confieren a esta construcción su autenticidad y fluidez (Beckett 1988:3). Beckett plantea la existencia de procesos privados y públicos de "imagnarización" del colectivo, los cuales no se contraponen sino que son el resultado del mismo proceso de construcción de hegemonía. El primero estaría relacionado con las estrategias de resistencia y el segundo con las estrategias de "incorporación" o de negociación.

Briones (1995a) retoma la noción de aboriginalidad en tanto producción de "otros internos". No como un producto único de un período histórico particular sino como un proceso de marcación y automarcación

".../ un proceso de inscripción de prácticas donde las categorizaciones "aborigen" y "no aborigen" han sido redefinidas en y a través de relaciones sociales y contextos históricos cambiantes." (Briones 1995a:28)

El análisis del proceso de formación de la aboriginalidad de cierto grupo sería posible a partir de las condiciones de existencia y factores históricamente cambiantes, al modificarse lo que significa y se requiere de su "ser aborigen" (Briones 1995a:25). La autora sostiene que el concepto de aboriginalidad permite aproximar mejor el análisis a la peculiaridad de esta dinámica de marcación de lo que se ha categorizado como indio/indígena/nativo/aborigen (Briones 1995a:23). Briones toma tres ejes, planteados por Cornell (1990), para explorar parámetros que definan la aboriginalidad: la naturaleza de los recursos en disputa, los medios políticos empleados para asegurar los recursos y las concepciones sociales de los distintos grupos involucrados. Como señalan Cornell y Briones sobre estos tres ejes se va redefiniendo la aboriginalidad.

---

El marco teórico adoptado posibilita responder las preguntas planteadas a partir de un análisis de las relaciones sociales. Como sostienen Jean y John Comaroff (1992) la etnicidad no es una función de lazos primordiales sino que tiene su génesis en fuerzas históricas específicas, como producto de condiciones históricas particulares. Los Comaroff plantean la imposibilidad de tratarla como "principio explicativo verdaderamente independiente, una primera causa en y de sí misma" (Comaroff y Comaroff 1992:50). La etnicidad, originada en la incorporación asimétrica de sectores estructuralmente diferentes en una misma economía política (a través de un proceso hegemónico), toma la apariencia "natural" de fuerza autónoma capaz de determinar el curso de la vida social (Comaroff y Comaroff 1992:60).

Procurar (de)marcar grupos étnicos "concretos" (como unidades discretas) para el momento previo a las campañas militares de fines del siglo XIX, implicaría caer en la paradoja de circular por el mismo camino del proceso hegemónico. El análisis se focalizará, entonces, hacia las dinámicas de las relaciones sociales entre los grupos de Patagonia noroccidental. Particularmente en aquellas establecidas por los que habitaron el llamado País de las Manzanas de acuerdo a las fuentes del siglo XIX.

### 3- Antecedentes

"Sea que se trate de un conquistador, un naturalista, un historiador, un misionero o un antropólogo, cada uno ha tenido sus propias relaciones históricas o intereses vocacionales en los mapuches y de acuerdo con ellos ha tratado a los mapuches como un pueblo desamparado, no occidental y, desde este punto de vista, más bien homogéneo. El conquistador los vio como una población resistente; los misioneros los consideraron gentiles; los antropólogos los hemos tratado como una unidad de estudio etnográfico."

Tom Dillehay (1990:130)

Varios autores han trabajado sobre los contactos entre ambas vertientes cordilleranas registrando muchas evidencias de un contacto temprano (Hajduk 1982, Silveira 1996, etc.). Múltiples intercambios se establecieron entre los grupos del este y oeste cordillerano, implicando movimientos migratorios permanentes y estacionales. Evidencias arqueológicas como históricas permiten establecer un panorama complejo para fines del siglo XIX.

Las fuentes históricas disponibles permiten inferir que a lo largo (por lo menos) de casi tres siglos se desarrollaron distintos tipos de contacto e interrelación entre los grupos que habitaban ambas vertientes cordilleranas. Los trabajos de León Solís (1987), Sergio Villalobos (1988) y José Bengoa (1987) para el caso chileno -junto con los de Miguel Palermo, Raúl Mandrini, Nardi, etc.- han aportado mucho al conocimiento de tales redes de contacto e intercambio.

Tom Dillehay, desde la arqueología, ha desarrollado una vasta obra. En su trabajo de 1990 expresa algunas de sus conclusiones. Refiriéndose a la identidad mapuche, Dillehay sostiene:

"siempre se ha partido del supuesto, cuestionado de vez en cuando, de que todos los segmentos de la población mapuche pertenecen a la misma "tribu" o grupo "étnico", y que



sus rasgos culturales y condiciones de vida son en general similares/.../ se ha engendrado una línea de pensamiento uniforme sobre lo que significa ser mapuche." (Dillehay 1990:122)

Dillehay sostiene que han sido los tipos de herramientas conceptuales (tribu, grupo, etnicidad, etc.) que se "han utilizado para clasificar y analizar la población mapuche" las que han dado lugar a la imagen que se ha construido de ellos como una "entidad indígena relativamente homogénea". Es esta conceptualización la que le habría puesto límites al entendimiento de la conducta sociocultural y a "las condiciones y relaciones de la población indígena dentro del más amplio marco de la sociedad nacional chilena" (Dillehay 1990:122).

Para Dillehay esta conceptualización de lo mapuche como homogéneo está basada en las descripciones y definiciones que los no mapuche (cronistas e investigadores) han presentado en sus escritos históricos y en sus estudios científicos sobre ellos. Dillehay cuestiona a Faron (1964) y a Stuklich (1979) quienes sostienen que la lengua o mapudungun, así como la estructura religiosa de la sociedad mapuche, se encuentran aún bastante intactas y son relativamente homogéneas en las distintas reducciones.

Dillehay cuestiona a conceptos como "tribu" o "grupo" y se adhiere a lo propuesto por Barth [1969]. En especial en cuanto al componente de autoidentificación e identificación para otros que el concepto de etnicidad requiere (Dillehay 1990:124). Sostiene que el mismo comportamiento político o el mismo comportamiento económico y social "puede haber conducido a la categorización de esta sociedad indígena hecha por el resto del conglomerado nacional chileno como un grupo tribal o étnico homogéneo" (Dillehay 1990:125). Las definiciones de etnicidad no necesariamente implican la existencia de una unidad étnica con una larga tradición histórica en un territorio geográfico determinado (Dillehay 1990:125). En este punto este autor coincide con Cohen (1978:387).

Dillehay considera posible que "las relaciones "nosotros" versus "ellos" de la conquista y guerra, a lo largo de los siglos XVI a XVIII, dieran origen a un nombre común, el araucano, debido a que fue la única fuerza opositora, transformándose éste en el tradicional nombre actual debido simplemente a siglos de uso" (Dillehay 1990:130). En este sentido el autor se inclina a considerar a la unidad como algo ocasional y altamente fragmentario y que la "uniformidad cultural" que se puede observar en el presente ha sido una imposición determinada externamente. Se habría desarrollado una identidad creada por la conquista y reforzada por las condiciones socioeconómicas, identidad que dependió también de una creciente autoidentificación dentro de la población mapuche misma. A través de mecanismos como la institución guerrera, la jefatura política y la solidaridad demográfica de comunidades de linaje que funcionaron como elementos unificadores de la población mapuche (Dillehay 1990:134).

"el estatus de grupo o etnicidad no es estable; puede cambiar con relativa rapidez de acuerdo con los niveles de interacción presentes en la sociedad nacional." (Dillehay 1990:132)

Dillehay habla de una "etnicidad mapuche" que en el pasado podría haber sido una etnicidad basada más que nada en el hecho de que los miembros reconocían que compartían un nexo histórico, territorial y sociocultural común que determinó su ubicación y condición posteriores en la sociedad nacional chilena. Esta conexión está más fuertemente reflejada en la lengua común o mapudungun" (Dillehay 1990:135).

Otras publicaciones, sobre el caso chileno, que resultan de consulta indispensable para este trabajo son las de Leonardo León Soís (1987), José Bengoa (1987) y Sergio Villalobos (1988). A partir de sus investigaciones resulta imposible intentar un análisis del área propuesta sin tener presente las redes de intercambio y parentesco entre ambas vertientes cordilleranas que estos autores describen.



Para el área específica de nuestro análisis es preciso hacer una primera referencia a Milciades Alejo Vignati. Entre sus trabajos, Vignati ha analizado las reglas de propiedad entre los tehuelches (1931) y caracterizado los distintos aspectos de los grupos "poyas" (1939): situación geográfica, apariencia física, caracteres morales, alimentación, habitación, vestimenta, organización social, ideológica y lengua. También realizó un estudio genealógico de los principales caciques "manzaneros" en su trabajo de 1942. En otras publicaciones Vignati analizó la carta-relación del padre Mascardi de 1670 (1964a); el viaje de Musters al "País de las Manzanas" (1964b); los distintos elementos culturales de los grupos "araucanos" (1965) y el linaje de José María Bulnes Llanquetruz (1972).

Harrington (1946) es uno de los primeros en intentar un cruzamiento entre los trabajos etnográficos (realizados por él mismo) y las fuentes históricas. Su análisis se focaliza sobre la lengua de los Günuna Küne.

Otros autores también han trabajado, en mayor o menor medida, a partir de fuentes provenientes de la etnografía y de la historia. Algunos de ellos centraron su enfoque en una clasificación de los distintos grupos étnicos. Podemos citar a autores como Escalada y Casamiquela. El primero de ellos presentó lo que dio en llamar el Complejo tehuelche (1949) al que dividió en tres componentes: el Septentrional (guenena-kene), el Meridional (aoni-kenk) y el Occidental (chehuache-kenk). Este "componente Occidental" es al que pertenecerían, según Escalada, los grupos de la precordillera de las actuales provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut.

El trabajo de Escalada fue retomado por Casamiquela, quien a partir de sus propias investigaciones ha producido una gran cantidad de publicaciones. Los trabajos de Casamiquela constituyen un referente constante en las obras de investigadores que posteriormente han abordado el área pampeano-patagónica. Dentro de sus trabajos podemos mencionar: *Rectificaciones y ratificaciones, hacia una interpretación definitiva del panorama etnológico de la Patagonia y área septentrional adyacente* (1965) en el que establece un primer esquema de las

diferentes etnias existentes en la región en el período tardío postconquista. En este trabajo principalmente utilizó fuentes históricas. En publicaciones posteriores Casamiquela completa y modifica aquel panorama utilizando datos obtenidos en sus trabajos de campo (Casamiquela 1967, 1979, 1985, 1988 y 1990). En *Bosquejo de una etnología de la provincia del Neuquén* (1995) Casamiquela retoma y amplía su clasificación de grupos étnicos para la actual provincia de Neuquén considerando a los "manzaneros" como "metamórficos araucanizados de raíz tehuelche septentrional -¡pero no araucanos!" que se enfrentaban con tehuelches septentrionales no-araucanizados del ámbito norpatagónico. De acuerdo a sus definiciones, se trataría de un "nuevo tipo racial estable"<sup>11</sup> con una base, un sustrato tehuelche septentrional o tehuelchizado, que luego fue araucanizado (Casamiquela 1995:4).

Una nueva perspectiva surgió de la confrontación de datos provenientes de la arqueología y la historia. Esta ha sido llevada a cabo en distintos estudios sobre los grupos de Patagonia: Boschín et al. (1976), Boschín y Nacuzzi (1977), Nacuzzi (1987) y Nacuzzi y Perez de Micou (1994). Los aspectos tratados en estos casos fueron preferentemente los relacionados con la movilidad de los grupos, traslados estacionales a largas distancias o contactos entre diferentes parcialidades.

"dispersión y ubicación geográfica de los diferentes grupos indígenas, relaciones entre ellos, características de su movilidad y de sus paraderos, densidad de sus viviendas y de sus asentamientos, actividades de subsistencia, hábitos alimenticios y prácticas comerciales, producción de diversas manufacturas y aprovisionamiento de materias primas. Pensamos que cada uno de estos aspectos constituye información útil en el momento de interpretar los vestigios arqueológicos de un sitio o de un conjunto de sitios en un área reducida." (Nacuzzi 1990:165)

---

<sup>11</sup> En el glosario de su obra Casamiquela define "metamórfico": "Metamórfico. Racialmente hablando, mestizo es el producto de la mezcla de dos razas o más, o tipos raciales, que no ha plasmado (definitivamente) en un tipo nuevo (estable). Cuando este tipo nuevo se produce se habla de "metamórfico", producto de la acción del metamorfismo. Una raza o tipo racial metamórfico es una nueva entidad, con caracteres diferentes diferenciables constantes. El sincretismo es a la cultura lo que el metamorfismo a la raza..." (Casamiquela 1995:179).

Boschin y Nacuzzi (1977:21-26) sintetizan los cambios producidos en los tres momentos de contacto hasta la Conquista del Desierto a través de una lista de las manufacturas y materia prima utilizadas. En otro trabajo, *Ensayo metodológico para la reconstrucción etnohistórica. Su aplicación a la comprensión del modelo tehuelche meridional* (1978), ambas autoras caracterizan su dispersión geográfica, sus relaciones interétnicas, demografía, movilidad y economía.

Nacuzzi (1990) realiza una descripción de las fuentes existentes para la etnohistoria de Patagonia, caracterizando los tipos de fuentes que produjo la cultura europea y qué tipo de información contienen. En otros trabajos Nacuzzi aborda otras temáticas como el nomadismo entre los tehuelches (1991) y las relaciones interétnicas establecidas entre sociedades patagónicas "nómades" y "sedentarias". Analiza el carácter de las mismas y su papel de complementación económica.

Desde la arqueología, Ana Biset de Muñoz y G. Varela de Fernández (1990 y 1991) trabajaron también con fuentes escritas confrontándolas con las evidencias arqueológicas, para plantear un modelo de asentamiento y ocupación del espacio para los grupos pehuenches durante el siglo XVIII.

Boschín (1992) presenta una confrontación de datos provenientes de la arqueología con las fuentes escritas para llevar a cabo una redefinición de las sociedades indígenas patagónicas postconquista.

Otros autores han trabajado, principalmente, con fuentes históricas. Dentro de éstos podemos citar a Alberto Rex González (1979) quien relaciona la práctica del **suttee** con la formación de señorios ecuestres entre los grupos araucanos del oriente cordillerano. Raúl Mandrini retomaría esta idea. Sus trabajos representan un nuevo panorama en el abordaje sobre los pueblos pampeano-patagónicos, principalmente en cuanto a los aspectos estructurales y superestructurales. A lo largo de su extensa producción ha abordado las fuentes escritas distanciándose del enfoque meramente descriptivo. Mandrini (1986) describe los circuitos de intercambio en la región pampeana y sus adyacencias. Sostiene la existencia de dos circuitos: el del ganado y el doméstico o comunal. También sostiene la existencia de la agricultura entre los pueblos manzaneros y pehuenches. En otras publicaciones (1987)

abordó el tema de la araucanización y caracterizó las actividades económicas y organización social entorno a la toltería. Mandrini, en su trabajo de 1992, realizó un "estado de la cuestión" sobre los trabajos que abordaron la temática de Pampa y Patagonia desde diferentes perspectivas.

Por su parte, Ricardo Nardi (1981 y 1990) abordó el proceso de araucanización y caracterizó a las agrupaciones mapuches en territorio argentino. Dentro de los investigadores que han tomado sus fuentes de la documentación histórica también podemos citar a Miguel Angel Palermo. Este autor (1986) abordó el "complejo ecuestre" en la Argentina. En otros trabajos, Palermo (1988) analiza como, aprovechando contradicciones entre intereses de distintos sectores de la colonia y posteriormente de las repúblicas, el mundo indígena se integró con los mercados regionales. Palermo sostiene que se produjo "la progresiva aparición de una nueva economía basada en gran parte en el comercio de animales a cambio de manufacturas y materias primas importadas" (1988:45). En sus publicaciones de 1988 y 1989, Palermo sostiene que la base económica de las sociedades pampeano-patagónicas se vio modificada por la incorporación de las especies ganaderas que llegaron con la conquista española como así también por la adopción de la agricultura. Al igual que Mandrini sostiene la existencia de circuitos a gran escala que permitieron la integración de estas sociedades con distintas economías regionales a partir del siglo XVIII.

Trabajos más recientes son, desde la historia, los de Jorge Bustos (1993) y Claudia Gotta (1993); y, desde la arqueología, el de M. Varela (1994). El primero analiza la relación de frontera entre indígenas y criollos en el área de Carmen de Patagones destacando la influencia mutua de los cambios producidos. Gotta sostiene la función de "moneda" adquirida por el ganado en norpatagonia en los siglos XVIII y XIX, funcionando como patrón de medida de riqueza y prestigio dentro de estas sociedades. La tesis de Varela propone que los grupos araucanos que arribaron a Patagonia noroccidental hacia fines del siglo XVIII establecieron relaciones interétnicas con grupos tehuelches septentrionales los cuales se "tribalizaron" como producto de esta relación, "alcanzando para la segunda mitad del siglo XIX la fase de consolidación de dicha formación económico-social tribal" (1994:31). Para esta autora la "tribalización" dio lugar a la formación de una nueva etnia: los manzaneros.

Es necesario también mencionar a aquellos trabajos provenientes desde la Antropología Social que han abordado la problemática de la población indígena en norpatagonia. Miguel Angel Olivera y Claudia Briones (1987) han trabajado sobre las transformaciones producidas a partir del régimen de "reserva de tierra" en la que ha operado la radicación de la población mapuche en norpatagonia. Por su parte Briones (1988) profundiza sobre la identidad mapuche y la identidad nacional. En trabajos posteriores Briones retoma los conceptos de aboriginalidad y hegemonía (1995a y 1995b). Juan Carlos Radovich y Alejandro Balazote (1995) abordan el proceso de incorporación de los grupos domésticos mapuches al sistema capitalista. Sostienen que esta incorporación no solo se produjo en tanto productores y consumidores de mercancías sino también como proveedores de fuerza de trabajo. Otros trabajos desde la Antropología Social son los de Diana Lenton (1992 y 1994). A partir de un análisis de los textos de los debates parlamentarios, Lenton profundiza en los distintos conflictos que operaron entre las elites en la "imaginearización de nuevos colectivos de identificación" entre 1880 y 1930.

## Capítulo 2

### 1- Metodología

### 2- Delimitaciones

---

### 1- Metodología

#### *Trabajo de archivo*

Para responder las preguntas planteadas fue necesario delimitar un corpus sobre el cual poder trabajar. La documentación que dió origen a esta búsqueda y a la selección del caso investigado fue recogida en el Archivo General de la Nación a partir de anteriores trabajos propios sobre el área. Esta documentación fue complementada con posteriores pesquisas en el Archivo General de la Nación, en el Archivo fotográfico del mismo, como también en el Archivo del Estado Mayor del Ejército, la Academia Nacional de la Historia, la Hemeroteca del Congreso de la Nación y el Museo Etnográfico Ambrosetti.

También fueron consultadas fuentes éditas. En el caso de la documentación sobre la evangelización salesiana en la Patagonia fue necesario remitirse a los trabajos publicados por historiadores de la orden. En este caso sólo se han citado aquellas fuentes que el autor transcribió textualmente y con su correspondiente referencia. La imposibilidad de consultar los archivos salesianos se debe a estrictas disposiciones de la orden y a la distancia de sus localizaciones. La mayor parte de la documentación citada pertenece a los archivos de Roma.

De esta forma se creó un corpus teniendo en cuenta un área temática y geográfica mayor a la delimitada en el presente trabajo. Geográficamente abarcó tanto el área de pampa y

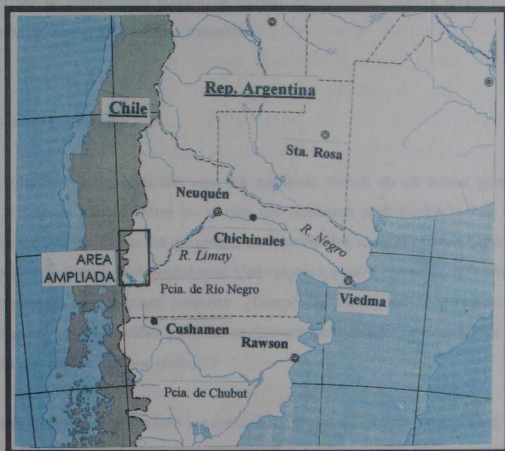


norpatagonia como la vertiente occidental cordillerana. Si bien el trabajo ha sido delimitado entre 1870 y 1900, la búsqueda de documentación ha excedido esta delimitación temporal para ganar en la profundidad de los procesos abordados. En cuanto a la temática fue muy amplia debido a que el objetivo propuesto era el análisis de la dinámica de las relaciones sociales entre los grupos de denominado "País de Las Manzanas". El rastrear un linaje en particular rápidamente condujo al convencimiento de la imposibilidad de contemplar un análisis como caso aislado, demostrando una complejidad de relaciones que excedían los grupos y territorios del sur de la actual provincia de Neuquén.

### *Trabajo de campo*

A partir del trabajo de archivo fue seleccionado el caso del linaje de Miguel Ñancuche Nahuelquir para circunscribir los procesos de elaboración de estrategias de la población indígena incorporada al estado-nación a fines del siglo XIX. El hallazgo de correspondencia de los hijos de Miguel Ñancuche con Clemente Onelli y luego con su viuda me indujeron a aquella elección. Esta decisión no sólo se debió a la particularidad del proceso de este linaje sino también a la perspectiva de poder profundizarlo en una mayor duración. También por un convencimiento personal en que el trabajo del historiador cobra sentido social en la medida de su relación con el medio social en el cual también se inscribe el académico.

Se realizaron tres trabajos de campo (enero de 1995, enero-febrero de 1996 y octubre de 1996) en la Colonia Cushamen (Dep. Cushamen, al noroeste de la provincia de Chubut) (Mapa 1). La duración total de los mismos fue de dos meses y medio, registrándose aproximadamente 60 horas de grabación de entrevistas. Este trabajo fue realizado en colaboración con Ana Ramos quien paralelamente desarrolla sus investigaciones antropológicas en la región. El desarrollo del trabajo de campo consistió en una devolución a la comunidad del material de archivo encontrado en nuestra búsqueda, principalmente material fotográfico y publicaciones de época referidas a Cushamen y al linaje de Ñancuche.



**Mapa 1** Ubicación del área de análisis.



Las entrevistas realizadas en 1995 fueron desgrabadas e incorporadas como fuentes para nuestro trabajo. En el trabajo de campo de 1996 se continuó con la devolución del material de archivo y se discutió con los pobladores una primera versión de la cronología de ciertos episodios. En octubre de 1996 se realizó otro trabajo de campo registrándose nuevas entrevistas que permitieron corroborar ciertas afirmaciones puntuales.

### *Problemas que plantean la fuentes*

Una vez elegido el caso particular este fue analizado dentro de un marco general: la dinámica de las relaciones sociales entre los grupos que habitaron el denominado País de Las Manzanas. El foco del análisis fueron las estrategias de relación que se establecieron hacia dentro y fuera de los pueblos de Patagonia noroccidental. Con respecto a este proceso de elaboración de estrategias se presentaba una primera pregunta: ¿Fueron las relaciones de parentesco, que vinculaban por alianza y cosanguineidad a sujetos de distintas parcialidades de origen, más fuertes que las adscripciones a ciertos "grupos étnicos"?

En el primer capítulo se expondrán los múltiples vínculos de parentesco entre los grupos que habitaron Las Manzanas. Los mismos canalizaron alianzas entre linajes a veces incluso muy apartados geográficamente entre sí. ¿Es la pertenencia a determinado grupo "étnico" la que permite comprender las dinámicas de las relaciones sociales entre los grupos de Patagonia noroccidental?. A partir de las fuentes disponibles para el trabajo histórico surgió la necesidad de preguntar sobre la viabilidad o la conveniencia de reducir el análisis de las relaciones sociales a una cuestión de etnicidades, que como unidades discretas sean potencialmente ubicables en un "mapa étnico". Sin desplazar el papel del clivaje "étnico" y los procesos de etnicidad, la pregunta giraba hacia los intentos de esencializar la etnicidad. El reducir las relaciones sociales a un juego de relaciones interétnicas conllevaba entonces a, por lo menos, tres paradojas.

La primera de ellas está relacionada con la "autoadscripción", con el sentido de pertenencia. Las fuentes disponibles para el período previo a las campañas de la década de 1880 nos revelan sólo una identificación externa. La misma construía diferentes grupos indígenas a partir de categorías externas, es decir, propias de la sociedad criolla. La identificación que se pudiera inferir de distintos grupos "étnicos" a partir de estas fuentes caería necesariamente en los mismos errores de las categorías utilizadas entonces. Aunque el análisis contemple esta dificultad, materializada en la problemática del uso de términos relativos con los que las fuentes se refieren a los pueblos indígenas, se estaría (re)construyendo "grupos étnicos" sin tener presente la autoadscripción de sus miembros. Las categorías externas nada nos dicen del sentido de pertenencia; partir tan sólo de ellas devendría en una reconstrucción de un mosaico de etnicidades sin tener en cuenta la dinámica de las relaciones sociales.

Plantear a la construcción de un "mapa étnico" como eje también saca de foco al proceso de incorporación de los pueblos indígenas dentro de un proceso hegemónico. Esta sería la segunda paradoja, ya que es en este proceso hegemónico dentro del que cobran significado las mismas fuentes con las que precisamente se intentaría realizar identificaciones "étnicas".

La tercera de las paradojas resulta de la "naturalización" de las diferencias étnicas; es decir, de la pérdida de vista del concepto de etnicidad como categoría social. Esencializar la etnicidad implicaría contemplar las relaciones de subordinación-dominación, y al mismo proceso hegemónico, como resultado de un proceso "natural". Como sostienen Jean y John Comaroff (1992) la etnicidad no es una función de lazos primordiales sino que tiene su génesis en fuerzas históricas específicas, como producto de condiciones históricas particulares. Los Comaroff plantean la imposibilidad de tratarla como "principio explicativo verdaderamente independiente, una primera causa en y de sí misma." (Comaroff y Comaroff 1992:50)

El proceso por el cual se "naturalizan" las etnicidades permite ligar a las tres paradojas. Como señalan los Comaroff la etnicidad, originada en la incorporación asimétrica de sectores estructuralmente diferentes en una misma economía política (a través de un proceso hegemónico),

toma la apariencia "natural" de fuerza autónoma capaz de determinar el curso de la vida social (Comaroff y Comaroff 1992:60).

En otras palabras, el reduccionismo de lo social a lo étnico no permite explicar los procesos de comunalización, ya que implicaría una utilización de las mismas categorías instrumentadas para la construcción imaginaria de "nación" y sus "otros internos" en el proceso hegemónico. Es necesario abandonar la imagen de que como "grupos étnicos" los pueblos indígenas han sido incorporados a un estado-nación ya que fueron demarcados como "otros internos" en el mismo proceso hegemónico que se apoyó en categorías de otredad como "etnia", la que fue construida en dicho proceso. Si bien el término etnia no fue de uso común hacia fines del siglo XIX<sup>1</sup> éste es el término que se ha utilizado posteriormente para diferenciar distintos pueblos que fueron categorizados en aquel momento como "tribus, indiadas, salvajes, etc.". En otras palabras, términos que demarcan ciertos tipos de diferencias entre un conjunto de población que fue conquistada militarmente. La opción de utilizar esta categoría que demarca diferencias entre "otros internos" no permite analizar desde un grado mayor de abstracción al mismo proceso en que se construyeron tanto esos "otros internos" como aquellas categorías.

Como ya se dijera, desde la época colonial los pueblos americanos fueron categorizados de distintas formas por la sociedad hispano-criolla. Estas categorizaciones, resumidas en la oposición "indio amigo"/"indio alzado", han estado subsumidas en las de "indígena" que las incluye. Así también, cualquier tipo de categorización con respecto a las diferencias entre los grupos sociales del ámbito pampeano-patagónico estaban inscriptas dentro de la misma categoría inclusiva: "el indígena". Este concepto ha sido construido y redefinido en un largo proceso desarrollado a partir de la exploración y colonización europea.

El "pampa", el "patagón", el "araucano", no son categorías precolombinas. Han sido elaboradas en un contexto de colonización. Son "imaginaciones" de colectivos construidas por

---

<sup>1</sup> Un ejemplo de esta utilización "temprana" es el artículo "Vida familiar de los pampas. Apuntes étnicos" de Enrique Kernes (1893), publicado en la revista del Jardín Zoológico el 15 de julio de 1893.

los "colonos" para referirse a un conjunto de grupos sociales preexistentes a la situación colonial. El múltiple origen de cada uno de estos "rótulos", ora en el imaginario de la cultura invasora, ora en topónimos, descriptores geográficos, términos de ubicación relativa, incluso "auto"-identificaciones, no altera el hecho de que todos ellos estén incluidos en el concepto "indígena". Esto no varía con la utilización de términos más o menos específicos como patagón, aonikenk o tehuelche septentrional, o manzanero, araucano, pehuenche, mapuche. Este concepto de "indígena" puede ser explicado por el de "aboriginalidad" planteado por Beckett (1988 y 1991) y retomado por Briones (1995a y b).

En la situación colonial existió también un intento de extender la hegemonía sobre la población "indígena" ya que eran reclamados como "súbditos" por parte de las coronas europeas. Sin embargo estos "otros indígenas", en el caso de los pueblos norpatagónicos, habían sido "otros externos". Es en el proceso de consolidación de los estados-nación de Chile y Argentina cuando se convertirían en "otros internos".

Las fuentes históricas permiten aproximarse al proceso de comunalización, siempre y cuando el análisis de las mismas no represente un corte inconexo y descriptivo. Como producto de una coyuntura específica, los partes de campaña deben ser situados en marcos que permitan un análisis dentro de una media y larga duración. No hemos buscado crear criterios de autenticidad con respecto a las fuentes sino analizarlas teniendo en cuenta su contextualización. Entendiendo por contexto no a una sumatoria de episodios contemporáneos o factores incidentes ya que como señalan Bauman y Briggs (1990) es imposible "enumerar" todos los aspectos del contexto siendo el investigador el juez de lo que debe incluirse o no. Tampoco como construcción positivista de un conjunto de condiciones externas que existe antes del discurso. Bauman y Briggs proponen el reemplazo de esta idea de contexto por la de contextualización, ya que los contextos argumentativos no están dictados por el entorno social y físico sino que emergen en negociaciones entre participantes en interacciones sociales. Para evitar la reificación del contexto es necesario estudiar los detalles textuales que iluminan las formas en las cuales los participantes han construido colectivamente el mundo alrededor de ellos (Bauman y Briggs 1990:68-69).

Focalizar sobre los procesos hegemónicos y de comunalización permite el cruzamiento de la documentación de archivo con la "historia oral"; es decir, con los "usos del pasado" de los miembros de una comunidad. Profundizar en las dimensiones del proceso de construcción de sentidos de pertenencia. Proceso en el cual han operado la primordialización y el olvido estratégico.

## **2- Delimitaciones**

Una vez comenzado el trabajo de búsqueda documental, en el Archivo General de la Nación, se decidió acotar el trabajo a los linajes en torno a los caciques Juan y Miguel Ñancuche Nahuelquir. A partir de estos se ha formado la actual comunidad de Colonia Cushamen, provincia de Chubut.

Se ha acotado el marco temporal al período comprendido entre 1870-1900, centrándonos particularmente en los años en que se desarrollaron las campañas de conquista por parte del gobierno nacional y los subsiguientes hasta la formación de la Colonia Cushamen (reconocida oficialmente en 1899). Esta delimitación temporal no excluye las referencias a otros momentos, incorporando un análisis que contempla la larga duración. Por otra parte los períodos posteriores a 1900 fueron y serán abordados en otros trabajos (Ramos y Delrio 1995a y 1995b); (Delrio 1995).

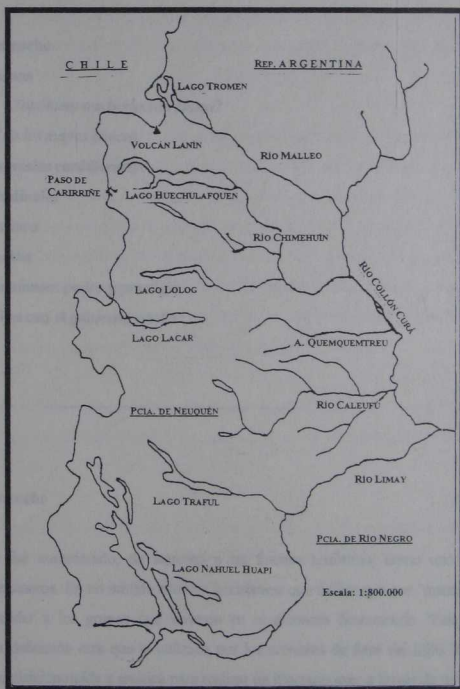
Así también no existe una delimitación geográfica fija, ya que se trata de una serie de procesos que se han desarrollado en el área de norpatagonia e incluyen la vertiente occidental de la cordillera en distintas coyunturas particulares. Desde el país de Las Manzanas (Mapa2), donde se desarrolló el linaje de Juan Ñancuche hasta el valle de los arrollos Pichicó, Negro y Cushamen, al norte de la actual provincia de Chubut, incluyendo permanencias en Chichinales (Río Negro) y

Chile. Lo geográfico deja de ser un mero telón de fondo de los episodios ya que estos movimientos son parte de los procesos que se desarrollan en la Patagonia de fines del siglo XIX.



Mapa 2 Topografía actual





Mapa 2 Toponimia actual.

**Momento Preconquista (1870-1880)**

**1- El cacique Juan Ñancuche**

**2- El País de las Manzanas**

*Las Manzanas: ¿Topónimo o adscripción étnica?*

*La inviabilidad de los mapas étnicos.*

**3- Intercambios transversales cordilleranos**

**4- Intercambios longitudinales**

**5- Relaciones de parentesco**

**6- Espacios de negociación**

**7- Caciques de Las Manzanas: poder y prestigio**

**8- Estrategias de relación con el gobierno criollo**

---

**1- El cacique Juan Ñancuche**

Juan Ñancuche fue considerado, de acuerdo a las fuentes históricas, como uno de los principales caciques manzaneros. En un sentido estricto tendríamos que definir que por "manzaneros" sólo podríamos comprender a los grupos que vivieron en el entonces denominado "País de las Manzanas". Sin ser esta definición otra que la utilizada por los cronistas de fines del siglo XIX. Es necesario partir de esta definición rígida y estática para realizar un itinerario que, a través de un análisis de distintas fuentes, nos permita abordar en una perspectiva dinámica las relaciones establecidas hacia dentro y fuera de dichos patrilinajes.

Los datos más tempranos sobre el cacique Juan Ñancuche pertenecen a la década de 1870. Los primeros cronistas que tuvieron un contacto directo con dicho cacique fueron Mariano Bejarano y Francisco Moreno. Sin embargo, a través de fuentes indirectas es posible también referirse a su linaje. Rodolfo Casamiquela sostiene la posibilidad de que este cacique haya sido nieto del homónimo que aparece, en los documentos del siglo XVIII, acompañando al cacique Yanquetruz (Casamiquela 1995:102).

El 8 de octubre de 1872 el cacique Juan Ñancuche concretó un tratado de paz con el coronel Liborio Bernal en Carmen de Patagones. En dicha ocasión fue representado por el capitanejo Guenul. El tratado fue aprobado por el presidente Domingo F. Sarmiento y su ministro del Interior Uladislao Frías. Ese mismo día Sayhueque concertaba con Bernal otro tratado de paz por separado<sup>1</sup>. Ambos caciques aparecen en las fuentes vinculados estrechamente, no sólo por la proximidad geográfica sino también en cuanto a las decisiones por ellos tomadas. También habrían estado relacionados por lazos de parentesco; de acuerdo a los partes de las campañas militares de 1882 Sayhueque y Juan Ñancuche habrían sido "cuñados" aunque no brindan mayor precisión al respecto.

Hacia 1872 el coronel Bernal, a pedido de Martín de Gainza (ministro de Guerra y Marina), encomendó al sargento mayor Mariano Bejarano la realización de un viaje hacia el "País de las Manzanas".

"para adquirir conocimientos complementarios para la realización del establecimiento de la línea de Frontera sobre el Río Negro, se ordenó, á título de nueva verificación de tratados" la exploración de dicho territorio." (Martín de Gainza 1873)<sup>2</sup>

Con el doble propósito de verificar la correcta entrega de las raciones prometidas en los tratados y realizar un relevamiento cuidadoso sobre el "número de indios", "calidad de los campos,

---

<sup>1</sup> A.E.M. Campaña contra los Indios 1872-1873, caja 34, Doc. 1185.

<sup>2</sup> Memoria del Ministerio de Guerra y Marina 1873. Pág. XV.

clase y situación de las aguadas, etc."<sup>3</sup>, Bejarano, realizó la travesía afrontando los inconvenientes que resultaban de lo sospechoso de sus intenciones.

Bejarano ubicó a los toldos del cacique Juan Naucuche a "ocho leguas del río "Wichequin" en la costa del río Mayeu al pie del cerro nevado de Villa Rica" (Bejarano 1873:355) (Mapa3). El cronista encontró en la costa del Malleo gran abundancia de árboles de madera fuerte. Naucuche [Ñancuche] le ofreció su hospitalidad y le presentó a los hombres que él mandaba. Bejarano registró la presencia de 200 hombres. La distancia entre los toldos de Ñancuche y los de Sayhueque era de apenas un día de marcha en condiciones normales. Para la región del Malleo existen trabajos arqueológicos que constatan la presencia de grupos con actividades relacionadas al intercambio con la vertiente occidental de la cordillera de Los Andes.<sup>4</sup>

En la memoria presentada por el Ministerio de Guerra y Marina en el año 1873 se incluyen los gastos provenientes de las raciones establecidas para las "tribus de indios amigos al servicio de la República."<sup>5</sup> Dentro de la lista, correspondiente a la 1era. sección del ejército (Patagones y Bahía Blanca), puede observarse la presencia del cacique "Nauncochea" a quien le correspondían semestralmente las siguientes raciones:

- 400 libras de azúcar blanca segunda clase.
- 300 libras de yerba paranaguá.
- 200 libras de tabaco negro en rama.
- 2 resmas de papel de hilo.
- 4 damajuanas de ginebra.
- 30 cabezas de ganado vacuno al corte sin desflorar.

Total por semestre: 10.000 \$, moneda corriente.

---

<sup>3</sup> Informe de Mariano Bejarano. En: Memoria del Ministerio de Guerra y Marina 1873.

<sup>4</sup> Goñi 1986-1987:37-66.

<sup>5</sup> Memoria del Ministerio de Guerra y Marina 1873.



La crónica de Francisco Moreno sobre su viaje de 1875 también nos permite ubicar al cacique Juan Ñancuche y su gente. Al enumerar los caciques de la "nación Mapunche", que junto con otras naciones habitaban el "País de las Manzanas", Moreno citó en primer lugar al cacique Juan Ñancucheuque. Ñancucheuque invitó al viajero a sus tolderías ante la negativa del "consejo de capitanejos viejos" de otorgar permiso al viaje que éste pretendía realizar. Moreno acompañó entonces a Ñancuche hasta sus toldos en "Pun-gechaf" distantes unas quince leguas de los de Sayhueque, donde permanecería unos días.

"Esos toldos se hallan muy cerca de las Cordilleras, á 7 leguas del volcan Quetropillán en un paraje sumamente pintoresco á donde se llega, cruzando el rio Chimeuin." (Moreno 1876:194)

Moreno se dedicó a realizar observaciones geográficas entre las cuales destacó la abundancia de pehuenes, frutillas y manzanas en los alrededores de aquel lugar.

De los tratados establecidos con el gobierno de Buenos Aires puede inferirse que Ñancuche y Sayhueque, durante este momento pre-conquista, coincidían en las estrategias llevadas a cabo. Tanto en Bejarano [1872] como en Moreno [1875] podemos encontrarlos tratando de mantener relaciones pacíficas con el gobierno nacional; más allá de la coyuntura de 1875 en la cual, ante la aparente hostilidad con la que amenazan los manzaneros, se perseguía una nueva negociación y una salida pacífica a la crisis.

En su informe, Bejarano relata que el cacique Payquecurá había prevenido a los otros caciques sobre las intenciones de su viaje y que el capitanejo Manuel Linares se encargó de aclarar que el motivo del viaje era:

"invitar á los Caciques que viniesen á arreglar nuevos tratados con el Superior Gobierno Nacional quien lo habia dispuesto asi y mandado poner en ejecución por el Teniente Coronel Bernal/.../ Entonces el cacique **Nancuqueo** declaró que me consideraba como á un amigo y que no permitiría que me hicieran daño haciéndose como Linares. - A consecuencia de lo cual



se hicieron amigos todos los demas caciques y capitanejos, dispensándome todo el mejor tratamiento que podían." (Bejarano 1873:358-359)

El 7 de enero de 1876 se habría realizado un parlamento en el valle del río Quem-Quem-treu. Al mismo habrían asistido 453 lanzas al mando de los caciques Sayhueque, Nan-Cucheuque, Molfinqueupe, Naguipichum y Yankakilque <sup>6</sup> (Moreno 1876:194). Todos ellos eran considerados, dentro de la lista de naciones que elabora Moreno, como caciques "mapuches". El consejo de capitanejos viejos negó el permiso para el viaje que pretendía realizar Moreno. Fue entonces cuando surgió aquella invitación de Ñancuche para que el viajero realizara una visita a sus tolдерías. Sayhueque y Ñancuche le expresaron que se encontraban disgustados con la decisión del consejo pero que no podían dejar de obedecerla.

Durante la estadía de Moreno en las tolдерías de Ñancuche éste recibió la visita del cacique "picunche" Quinchauala <sup>7</sup>:

"En la de **Nancucheuque**, asisti á un parlamento con el cacique Quinchauala, y á la ceremonia del ofrecimiento á Dios de la bebida llegada en esos días de Patagones. También asisti á un huecu-ruca, fiesta que se celebra con motivo de la primera menstruación de la mujer india." (Moreno 1876:194)

Este párrafo fue rápidamente interpretado por M.N. quien sostuvo que esas "raciones eran para amansarlo", refiriéndose al cacique Ñancuche <sup>8</sup>. Sin embargo no se registró ninguna información sobre la mencionada ceremonia, manifestándonos nuestros entrevistados su desconocimiento sobre ese tipo de prácticas, hecho al que se considera como "cosas muy privadas".<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> M.N., sobrino del cacique Miguel Ñancuche Nahuelquir, reconoció en estos nombres al de antiguos capitanejos a los que habría llegado a conocer como Caipicum y Yankakeo (Trabajo de campo, enero 1996, Cushamen).

<sup>7</sup> M.N. considera posible que Moreno se refiera a Millahuala o a Quinchamay, caciques que han tenido una relación próxima con el linaje de los Ñancuche. Trabajo de campo, enero 1996, Cushamen.

<sup>8</sup> Trabajo de campo, enero de 1996, Cushamen.

<sup>9</sup> El "huecu-ruca" o "casa bonita" es reconocido como una ceremonia "tehueche"; para algunos autores este dato permitiría una rápida identificación del origen tehueche del linaje de Ñancuche (Casamiquela 1995).

Moreno describió a Ñancuche como uno de los caciques con mejor predisposición hacia los criollos:

"Shayhueque y **Nan-Cucheuque**, caciques, este último muy amigo de los argentinos/..."  
(Moreno 1876:194)

"/.../ me despedí de ellos [la gente de Ñancuche] para regresar á los toldos de Shay-hueque y visitar á la laguna Nahuel-Huapi. Al despedirme, **Nancucheuque** me dijo que él era Argentino, y que no permitiría que los indios invadieran mientras él conservase la vida. Lo que pasó allí, y que no es aquí lugar para referirlo, me hace abrigar la convicción de la buena voluntad que tiene este excelente indio para con los Argentinos..." (Moreno 1876:194-195)

Este tipo de posicionamiento que encontramos en el relato de Moreno coincide con el de la fuente de Bejarano y con los testimonios recogidos en las entrevistas en Colonia Cushamen. En la actualidad existen relatos según los cuales Moreno habría sido liberado por Miguel Ñancuche<sup>10</sup> al ser tomado prisionero en 1879<sup>11</sup>. De acuerdo a una de estas versiones el propio Roca, siendo presidente, habría querido cambiar el nombre del lago Nahuel Huapi por el de Nahuelquir, para homenajear al cacique. Existe también otra versión de este relato brindada por el capitanejo Juan Napal a Carlos Borgialli y publicada en la revista Argentina Austral en el número de septiembre de 1930, en la misma se adjudica a un Napal dicha acción salvadora.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> La relación entre el cacique Juan Ñancuche y Miguel Ñancuche Nahuelquir es incierta. En algunas fuentes Miguel es considerado como hijo del cacique huído a Chile (Juan Ñancuche) lo cual es incorrecto ya que su padre era Fernando Nahuelquir. Sólo es posible interpretar que Juan haya sido el abuelo de Miguel, lo cual fue deducido por H.N. y A.L.N. quienes reconocen esta posibilidad debido a que Miguel tenía un hermano llamado Juan, habiendo entonces heredado el nombre de su abuelo, lo que es una práctica bastante frecuente dentro de la comunidad.

<sup>11</sup> Entrevistas con A.L.N. y M.N., nietos de Miguel Ñancuche Nahuelquir. Colonia Cushamen, enero 1995.

<sup>12</sup> La llamada "Reserva Napal" limita con la Colonia Cushamen, siendo posible que haya sido un desprendimiento de la misma. El Cacique Juan Napal asistía con su gente al Camaruco conformando entonces las dos partes: los Nahuelquir y los Napal (Trabajos de campo de 1995 y 1996).

Para períodos posteriores las fuentes que mencionan a Juan Ñancuche son más numerosas. Principalmente en las fuentes militares sobre las campañas de norpatagonia aparece el nombre Ñancucho con el que se refieren al mismo Ñancuchequé de Moreno y Nancucho de Bejarano.

Un informe de 1879 del Ministerio de Guerra y Marina da cuenta de la "Población indígena que hay sobre el territorio de faldas de Cordillera al Sud de Mendoza desde Rio Grande hasta Limay". Se menciona la existencia de "12 caciques y capitanejos de menor importancia al Sud de Purañ [Purrán] y dependientes de este", calculándose en 600 el número de lanzas que reunirían con un total de 6.000 habitantes. Dentro de este grupo se incluían a los caciques Saihueque y Reuque.<sup>13</sup>

Otro informe del mismo año titulado "Estado General que manifiestan las diferentes agrupaciones de Indios que se hallan en la Patagonia e inmediaciones de los Andes"<sup>14</sup> enumera a distintas "tribus" separándolas en "Indios Amigos, Quirquinchos, Tehuelches, Tehuelches del Sud, Araucanos y Picunches". Dentro de los caciques Tehuelches se incluye al cacique "2do. Ñancucho", junto con Shayuqué, Inacayal, Foyel y Quetruail. En esta fuente se ubica al cacique "2do. Ñancucho" junto con Shayuqué en la zona del Calefú (Ver Mapa2), la cifra que se indica para ambos caciques es de un total de 600 indios. Dentro de las observaciones puede leerse:

"Estos Indios, aunque independientes entre sí, reconocen como principal á Shayueque"<sup>15</sup>

La denominación "2do. Ñancucho" plantea una incógnita en cuanto a la identidad de este cacique. Al estar asociado al cacique Sayhueque sería muy probable que la fuente se refiera al mismo Juan Ñancucho de Bejarano y Ñancuchequé de Moreno. Sin embargo, el llamarlo "segundo" abre un interrogante con respecto a si este cacique era en realidad el mismo Ñancucho o algún otro. También es posible que refiera a un prestigio diferencial entre ambos caciques, visualizado por la fuente del autor de aquel informe.

---

<sup>13</sup> A.G.N. Sala VII, Roca, Leg. 155, N. 496.

<sup>14</sup> A.G.N. Sala VII, Roca, Leg. 155, N. 593.

<sup>15</sup> A.G.N. Sala VII, Roca, Leg. 155, N. 593.

Durante las campañas militares de 1881 los partes ubicaron a Ñancuche sobre el Chimehuín, desde donde se retiraría con su gente para establecerse sobre el lago Aluminé.

En marzo de 1881 cerca del paraje de San Ignacio (Neuquén) se habría producido un enfrentamiento, al cruzar las tropas el río Collón Curá, con gente de Ñancuche y de Huincaleo. Al establecerse un campamento militar en las proximidades de la actual ciudad de Junín de Los Andes, gente del grupo de Ñancuche habría sido llamada bajo armas e incorporada al Escuadrón de Indios Auxiliares, a las órdenes del capitán Miguel Linares. El tratado de 1872<sup>16</sup> obligaba a Ñancuche a colaborar con Linares y ponerse bajo sus órdenes en caso que el gobierno así lo ordenase. En 1882 Ñancuche habría tenido sus toldos sobre el Malleo.<sup>17</sup> En el mismo año, y como consecuencia del gran alzamiento de fines de 1881 en Chile<sup>18</sup>, Ñancuche viajó a Buenos Aires junto con el cacique trasandino Painemilla en el vapor "Pomona". Este sería el primer viaje registrado en las fuentes de un miembro del linaje a Buenos Aires. Como se desarrollará luego es posible que la fecha no sea la atribuida en la crónica de Coña y no queda claro si se trata de Juan o Miguel Ñancuche. Sin embargo, el objetivo del mismo resulta claro: reclamar por el cautiverio de algunos miembros de su grupo familiar por parte de las fuerzas nacionales. Luego de recalar en Montevideo, por problemas de la embarcación, arribaron a Buenos Aires donde fueron recibidos por el presidente Julio Roca en una breve entrevista de la cual habrían obtenido escaso provecho.<sup>19</sup> Según el relato de Pascual Coña (1984), quien acompañó el contingente hasta Buenos Aires, Roca habría delegado la resolución de los reclamos en Olascoaga, prometiendo al cacique trasandino Painemilla el reconocimiento de territorios y negándose a cualquier intervención en cuanto a la devolución de cautivos.

Durante las campañas de conquista de 1882 y 1883 Ñancuche y su gente fueron forzados a movilizarse casi permanentemente. Las crónicas lo ubicaron sucesivamente en el Chimehuín, sobre el

---

<sup>16</sup> Tratado celebrado entre Juan Ñancucheo y la República Argentina, A.E.M. Doc. 1185. En este tratado se establecía que Ñancucheo debía ponerse a las órdenes del comandante de frontera de Patagones, en caso de conflicto, y revistar con Linares.

<sup>17</sup> Hux 1991: 194.

<sup>18</sup> Para una detallada descripción de estos acontecimientos resulta indispensable la consulta del trabajo de José Bengoa (1987:285) y del testimonio de Pascual Coña (1984:270).

<sup>19</sup> Ver: Pascual Coña 1984:288 y SS.

arroyo Quemquemtreu, en el lago Huechu Lafquen, como así también próximos al Limay en la vega de Uta-Hueon:

"sorprendió unos toldos de Ñancuqueo, en circunstancias de vagar los salvajes por el campo en las tradicionales boleadas."<sup>20</sup>

Desde el 22 al 29 de diciembre de 1882, Ñancuche fue perseguido a través de la cordillera por destacamentos conducidos por el teniente coronel Godoy.

Los partes de la campaña de 1882 también mencionan los vínculos de Ñancuche con el cacique Neculmán<sup>21</sup> y con "la tribu chilena de Maulín [Mangín] el Adivino en Carré-Keñi [Carreñi]" en donde se habrían presentado Ñancuche junto con sus capitanejos:

"Ñancuqueo huye con sus secuaces Gervasio, Cañumil, Tacoman, Coillá, Nahuelquí, Nirrelef, Curaimio y Cagnin"<sup>22</sup>

M.N. hijo de Rafael Nahuelquí y bisnieto de Juan Ñancuche recuerda:

"/.../ cuando vinieron los expedicionarios con Ñancuche se fueron para Chile, con mi abuelo."<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Parte de Eduardo Oliveros Escola (8/1/1883). En: Campaña de Los Andes al Sur de la Patagonia 1978: 73.

<sup>21</sup> En el diario "El Mercurio" de Valparaíso del 20/11/1869 se mencionaba que "un hermano del cacique Neculmán andaba desde hace algún tiempo con una parte de su tribu expedicionando en la República Argentina". En: Bengoa 1987:226.

<sup>22</sup> Parte de Eduardo Oliveros Escola (19/1/1883). En: Campaña de Los Andes al Sur de la Patagonia 1978:79.

<sup>23</sup> Entrevista con M.N. en Colonia Cushamen. Enero 1995.

## 2- El País de Las Manzanas

*Las manzanas: ¿topónimo o adscripción étnica?*

El linaje de Juan Ñancuche aparece en las fuentes históricas vinculado con el "Gobierno del país de las Manzanas". Tanto Bejarano en 1872 (en esta fuente se lo llama "paraje denominado "Las Manzanas"" y se lo ubica como "la parte oriental de la Cordillera á las nacientes del Rio Negro"<sup>24</sup>) y Moreno en 1875 conocen a Juan Ñancuche al internarse en lo que denominan "el País de Las Manzanas".

Es necesario abordar la problemática sobre el uso de este término para poder comprender la verdadera dimensión de las estrategias llevadas a cabo por los grupos que habitaron el denominado "País de Las Manzanas". Del mismo modo, el análisis de las dinámicas de las relaciones entre estos grupos y las estrategias frente a la conquista e incorporación forzosa en un proceso hegemónico, nos permitirán una mejor aproximación a la cuestión de las "identidades colectivas".

Es necesario aclarar que uno de los factores más importantes para el abordaje de la identidad, nos referimos a la autoadscripción, constituye una de las ausencias o carencias más sensibles en el tipo de documentación y fuentes con las que trabajamos en la investigación de este período. Tanto las crónicas como los partes militares no permiten percibir claramente el acento particular de aquellos "otros" de los cuales se nos está hablando. Una voz, ausente o mal traducida en las fuentes, a la que sólo podemos aproximarnos de dos formas: mediante el análisis entrecruzado con testimonios posteriores (fuentes orales y documentación del siglo XX) y mediante una clase de analogía con el teatro de sombras, en el cual somos espectadores de sujetos y situaciones, sin poder definir tonalidades, detalles o rasgos específicos, observando movimientos y formas en la interpretación, o reconstrucción, de su posible argumento.

Nuestro análisis trata de responder a las siguientes preguntas previas:

---

<sup>24</sup> Bejarano 1873:316.



- ¿Es posible sostener la existencia de una "etnia" manzanera? Teniendo en cuenta que esta adscripción prontamente desaparece: ¿Qué engloba el término "manzanero"?

- ¿Qué tipo de relación existió entre "manzaneros", "tehuelches", "araucanos", y otros grupos definidos con diversos términos en las fuentes?

---

En las fuentes previas a la década de 1880 no sólo se mencionan a los grupos llamados "manzaneros"; también, en varias oportunidades se menciona la existencia de un "Gobierno de las Manzanas". Desde la óptica de la sociedad criolla el "país de las manzanas" fue visualizado como una unidad discreta y como una de las jurisdicciones indígenas, más allá del área ranquelina y alejada del gobierno de las Salinas. Sayhueque era considerado como cabeza visible de este "Gobierno".

"Cheoque, el cacique de Las Manzanas" (Musters 1991:283)

El prestigio atribuido al cacique Sayhueque varía de acuerdo a la fuente que se consulte; mientras que en los informes internos del ministerio de Guerra y Marina, Sayhueque, era incluido como un cacique secundario o en dependencia de Purrán<sup>25</sup>, en las crónicas de Moreno y Musters representaba la cabeza visible de un grupo al que se denominaba "manzanero". Estas aparentes contradicciones en las fuentes podrían ser el resultado de un desconocimiento o mala información de los cronistas o bien indicadores de que el prestigio del cacique estaba en un proceso de consolidación. No es posible sostener, más allá de toda duda razonable, que se trataba de sociedades con jefatura, pero sí existían personas que ejercían cierto liderazgo (llamados "caciques" en las fuentes) y que gozaban de determinado grado de prestigio. Cacique, caciquillo y capitanejo, son todos términos provenientes de la lengua de la cultura invasora y pertenecen a la voz de los autores de las crónicas. Fueron términos de uso común utilizados en variados contextos para interpretar, paradójicamente,

---

<sup>25</sup> A.G.N. Sala VII, Roca, Leg. 155.

distintas realidades sociales. Las utilizaremos en tanto permiten una rápida referencia a aquellos individuos que gozaron de cierto prestigio en sus grupos, de acuerdo, obviamente, a la mirada de los criollos. Es decir como categorías funcionales y contextualizadas.

Sin embargo la utilización de los términos era ambigua. Un mismo término, en las fuentes, puede referir a distintos conceptos. Por ejemplo, "Pais de las manzanas" podía utilizarse para dar cuenta tanto del conjunto de la población como del área geográfica que ésta ocupaba. Rodolfo Casamiquela (1967) considera al término "manzanero" como una denominación gentilicia del siglo pasado y principios del presente para referirse en sentido restringido a los **araucanos**, utilizado por tehuelches septentrionales para referirse a los **araucanos** y por blancos y araucanos para referirse a grupos araucanos (en sentido restringido) y a **tehuelches septentrionales** (Casamiquela 1967:7). En trabajos posteriores Casamiquela (1995:4) sostiene que los manzaneros son "**metamórficos araucanizados** de raíz tehuelche septentrional -¡pero no araucanos!-"<sup>26</sup> que se enfrentaban con tehuelches meridionales o aun tehuelches septentrionales no-araucanizados del ámbito norpatagónico.

"Es que estos grupos, de abolengo común habían llegado a convertirse en dos etnias diferentes" (Casamiquela 1995:4)

Casamiquela utiliza herramientas teóricas y conceptuales que lo llevan a describir grupos y sus fronteras de pertenencia/exclusión a partir de sus semejanzas y diferencias (culturales y raciales). De este modo (Casamiquela 1995:106-7) define las principales características de los grupos **manzaneros**<sup>27</sup>:

-Ingrediente tehuelche septentrional con plena individualidad étnica, lo que se traducía en lo somático (talla, corporatura, fisonomía, color de la piel).

---

<sup>26</sup> El resaltado me pertenece.

<sup>27</sup> En efecto, Casamiquela toma elementos culturales para establecer identificaciones étnicas; por ejemplo, "la bebida colectiva en hoyos tapizados con cueros, o la conservación de frutos bajo agua" son "rasgos pehuenches" o en el caso "Calfucurá y su quillango, el dato de que lo utilizaba sería suficiente -sin otros elementos de juicio- para diagnosticar que era indígena non-araucano..." (Casamiquela 1995:10).

- Familias de abolengo noble hablaban lengua tehuelche en el seno del aduar.
- Toldo según modelo tehuelche.
- Quillango pintado, a ratos reemplazado por prendas de origen araucano y/o criollo-europeo.
- Ceremonias de pasaje tehuelches, de pubertad (Wekún-ruka) y de horadación del lóbulo de las orejas de los niños (Katán Kawiñ)
- Religión araucana.
- Viejas creencias tehuelches septentrionales mantenidas sólo por ancianos y algunos hechiceros.

El grupo humano en torno al linaje de los Ñancuche fue a menudo incluido dentro de los llamados grupos **manzaneros**. En algunas fuentes se lo considera como grupo **tehuelche**, mientras que en otras como **mapuche** y **araucano**. Sin embargo, Casamiquela señala que Juan Ñancuche fue sindicado siempre como **pehuenche** (austral) y sostiene que en sus toldos se "respiraba una atmósfera tehuelche", debido a la información brindada por Moreno en 1876<sup>28</sup> donde se menciona la realización de un Wekúnruka, ceremonia de pubertad de una niña, junto con la presencia del "loncomeo" y la figura de un personaje enmascarado que encarnaba a "el", el "gualicho" tehuelche septentrional (Casamiquela 1995:102).

José Bengoa se refiere a los manzaneros como uno de los "diversos grupos araucanizados" que cambió su lengua original tehuelche por el mapudungu y su religión por una combinatoria entre sus antiguas creencias y las provenientes del lado chileno (Bengoa 1987:53). Sin embargo relativiza el papel de ciertos elementos culturales. Señala que el **mapuche** al cruzar la cordillera adoptó el toldo al ser este más funcional en el nuevo medio.

La adscripción identitaria de los grupos identificados por las fuentes como "manzaneros" plantea una primera pregunta. ¿Es posible diferenciar como etnia a los "manzaneros"? Las posibles respuestas dependen del marco teórico adoptado y de las distintas definiciones que del término etnia se

---

<sup>28</sup> Francisco Moreno, en su viaje de 1875, visitó el entonces denominado "País de las Manzanas" en donde entró en contacto con los caciques Sayhueque y Ñancuche. Moreno describió su encuentro con los habitantes de esta región, individualizando a los caciques y diferenciando siete "naciones".

utilicen. Pero a esto se agrega la dificultad para aplicar estas definiciones a las escuetas fuentes de este periodo.

La intensificación de los contactos entre los grupos de ambas vertientes cordilleranas, así como en sentido longitudinal, conduce a no circunscribir el problema del uso de distintos colectivos de pertenencia a una enumeración de identidades "étnicas" como sumatoria de elementos culturales y fenotipos. Previas a las campañas de la década de 1880 se desarrollaron un conjunto de múltiples interacciones y la consecuente creación de alianzas, nuevos vínculos de parentesco, lazos de solidaridad, adscripción y pertenencia. Son estas relaciones las que serán enfocadas en este trabajo desde la perspectiva de sus condiciones históricas específicas ya que no es la etnicidad una función de lazos primordiales o un "principio explicativo verdaderamente independiente, una primera causa en y de sí misma" (Comaroff y Comaroff 1992:50), sino que también tendría su génesis en dichas condiciones históricas particulares.

Han sido las relaciones establecidas hacia afuera, particularmente las relaciones con la sociedad criolla, las que han definido algún tipo de identificación como "manzaneros" de los patrilinajes que habitaban la **Manzana Mapu**. En tanto que desde la sociedad criolla existía una categorización del **otro** homogeneizante (es decir, en términos de reunir a los grupos indígenas dentro de unidades discretas de acuerdo a percepciones de elementos culturales o lealtades y alianzas políticas particulares) ésta podía también permitir una manipulación por parte del indígena, adecuándola a sus intereses. Es indudable que Sayhueque se posicionaba de distinta forma ante Moreno y el propio gobierno nacional si se reconocía como "gobierno" y era reconocido como tal. Incluso como cabeza de una jefatura que sólo era visualizada por el "otro", quien escribía la crónica. Por otro lado la visión de ese "otro" **winka** que tuvieron los grupos indígenas también pudo haber sido homogeneizante. Representando la sociedad criolla, encabezada por el gobierno porteño, una verdadera unidad en términos de las relaciones que se fueron estableciendo, otorgándole una unidad y adscripción que aún eran "deseos" en los proyectos de la generación del '80.

La utilización del término "manzanero" para identificar un grupo, o la pertenencia a un grupo, en particular parece haber surgido como categoría externa; es decir, desde la sociedad criolla que visualizaba como "manzaneros" a aquellos grupos que habitaban el "Pais de las Manzanas". Es un término que, si bien continuó utilizándose, entraría en progresivo desuso luego de las campañas de invasión. Enrique Perea registró en sus conversaciones con Modesto Meli, poblador de Colonia Cushamen, el siguiente diálogo:

- ¿De qué gente son ustedes?

M: **Nosotros somos manzanero.** No somos chilenos puro porque... manzanero de la cordillera. Zona de los cacique que han sido.

- ¿De qué cacique?

M: Primer cacique que yo alcancé conocer Miguel Ñamcuhe Nahuelquir.<sup>29</sup>

En nuestros trabajos de campo de 1995 y 1996, sólo en una entrevista M.N. (1996) mencionó a la **Manzana Mapu**, como una tierra en la que han vivido sus mayores.<sup>30</sup> En las fuentes previas a las campañas de invasión aparece reiteradamente este término. Sin embargo, Moreno, al utilizarlo, no dejaba de aclarar que existían varios grupos, a los que denominó "naciones", con diversos orígenes.

El término "Pais de las Manzanas" proviene del idioma castellano e incluso hace referencia a un concepto de nacionalidad propio de la cultura invasora, no de la indígena. Esta mentalidad concebía una nación en un territorio al cual precisamente se lo nombraba por un descriptor geográfico: "las manzanas", la tierra donde crecían las manzanas, donde se suponía que habitaran "los manzaneros". Es entonces que debemos apartarnos de esta visión del "otro" propia de la sociedad criolla de fines del siglo XIX para aproximarnos a un análisis que contemple la complejidad de las relaciones sociales establecidas en dicho periodo. Esto último no implica que el término "manzanero" no haya representado sentidos de pertenencia, lo cual queda evidenciado en el testimonio de Meli. La utilización del referente geográfico para denominar a la población de determinada región no fue

---

<sup>29</sup> Perea, Enrique. Entrevista realizada a fines de la década de 1970. *m.i.*

<sup>30</sup> Entrevista con M.N., Cushamen, enero de 1996.

patrimonio exclusivo del criollo. En otro momento de nuestras entrevistas M.N. refiriéndose a los pehuenches mencionaba que "se han puesto el apodo del lugar donde vivían ellos"<sup>31</sup>; situación que podría tener semejanza con lo sucedido con la denominación de "manzaneros". Sin embargo, es preciso resaltar que se trata de términos relativos y que sólo contextualizan a un grupo sin definir otras identificaciones identitarias. No es posible plantear la existencia de una "etnia manzanera" a partir de la existencia de un referente geográfico que vehiculiza cierto sentido de pertenencia. Los límites construidos a partir del término "manzanero" aparecerían como difusos y no permitirían profundizar ni descartar sentidos más amplios o más específicos de pertenencia.

En la crónica de Moreno de 1875 se observa este problema de la utilización de los términos de una cultura para las instituciones de otra. Existía una necesidad por parte de Moreno de comprender cual era el "cargo" de la persona con la cual se estaba relacionando. Así también, Sayhueque necesitaba demostrar su prestigio frente al extraño de Buenos Aires, frente al representante del gobierno, de una forma en que éste pueda comprenderlo. Todos los términos que aparecen en la fuente provienen del castellano y queda difusa la diferencia entre "gobierno" y "gobernador".

"Convencido de su elevada posición y poder sobre los demás caciques, se considera superior á todos estos (Sayhueque). Me decía un dia que él no era Gobernador, porque á este le nombraban los cristianos, ni general, porque tal nombramiento emanaba del Gobierno. Su titulo era **Gobierno de las manzanas**<sup>32</sup>, porque era así como se titulaban sus antepasados, de quienes él habia heredado el cacicazgo" (Moreno 1876:192)

Sayhueque se colocaba a la par del gobierno de Buenos Aires; es decir, por encima de cualquier otra autoridad o cacique. No era un "gobernador"; él se categorizaba como "Gobierno". Procuraba establecer una relación de igual a igual con el gobierno porteño y, frente a Moreno, aprovechó para reforzar esta imagen. La utilización del término "Gobierno" estaba mediada por una

---

<sup>31</sup> Entrevista personal, Cushamen, enero de 1996.

<sup>32</sup> La negrita me pertenece.



necesidad del orador en su discurso; como así también, por la interpretación del cronista en los términos de su propia cultura.

Descartando cualquier explicación que pretenda circunscribir los límites de lo que se denomina grupo "manzanero" a una sumatoria de rasgos culturales particulares en común; relativizando la utilización que en las fuentes se hace de los términos y frente al testimonio oral y las evidencias documentales, que nos impiden realizar una simple asociación manzanero=araucano o manzanero=tehuelche; es posible, entonces, interpretar la utilización -conciente o no- del término "manzanero" en las fuentes como una referencia a una arena en común donde se desarrollaban múltiples y fluidos contactos entre distintos grupos. Relaciones entroncadas con un proceso de dinamización a partir de la incorporación del caballo y de los contactos establecidos con la sociedad hispano-criolla que redefinieron los límites de cada uno de los grupos intervinientes en ellas. Es la profundización de estas relaciones la que llevó a la conformación de un campo de negociación, de intercambio (desde un polo positivo al negativo) y de un espacio de explotación común, en el cual existían normas y estrategias para cada ámbito de las relaciones entre los grupos intervinientes.

En otras palabras, es posible referirse a "lo manzanero" como cercano a una definición de confederación, en la cual participaban diferentes grupos relacionados a través de una amplia e imbricada red de intercambios y construyendo un espacio de negociación y de toma de decisiones.

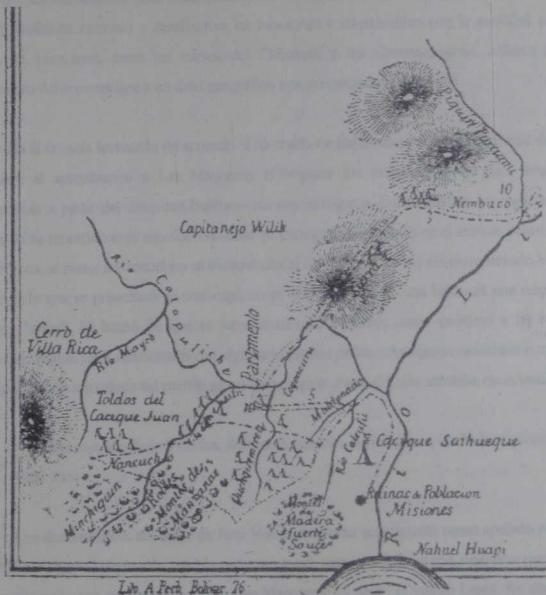
La "multietnicidad" entre los habitantes del "país de las manzanas" queda evidenciada no sólo en las fuentes de época sino también puede rastrearse aún en el presente en la comunidad de Cushamen. Por lo menos tres grupos son identificados por los mismos pobladores: mapuches argentinos, chilenos y tehuelches. Estas categorías son atribuidas incluso a "los antiguos", a los contemporáneos del mismo Ñancuche. El término "manzanero" no se ha registrado en los trabajos de campo y mucho menos el de "pehuenche". Sin embargo, es necesario plantear aquí que estos registros deben mediatizarse de acuerdo a la historia particular de la constitución de la comunidad, la cual incluye profundos cambios en cuanto a la composición de las unidades domésticas en torno al linaje "fundador". No obstante, en el caso de Colonia Cushamen el proceso de comunalización se ha

desarrollado generando lazos de solidaridad y sentidos de pertenencia más allá de estas diferentes adscripciones étnicas. La "aboriginalidad" y la pertenencia a una comunidad particular, Colonia Cushamen, se muestran como construcciones inclusivas de aquellas diferencias entre "mapuches argentinos, chilenos y tehuelches".

Es posible considerar que un proceso de etnicidad se haya desarrollado a partir de este proceso de profundización de las relaciones entre los grupos del "País de las manzanas". El proceso de "araucanización" (concepto que se encuentra muy debatido en la actualidad y en un marcado proceso de redefinición); la construcción de un espacio de negociación y de toma de decisiones; las relaciones establecidas con el "otro" lejano, el **winka**; las formas incipientes de organización intergrupal en lo referente a las decisiones políticas, intercambios de productos, explotación de recursos, "juego" diplomático, relaciones de parentesco, etc.; todo ello habría generado un proceso de construcción de identidades que fue redefinido y acelerado a partir de la incorporación forzosa de los pueblos indígenas a una nueva sociedad global.

#### *La inviabilidad de los "mapas étnicos"*

La tentación del trazado de un "mapa étnico" ha sido muy fuerte en aquellos que alguna vez se han abocado a la historia de los pueblos indígenas. Como práctica escolar arraigada en algún sitio del sentido común es difícil no caer en la demanda de un área y un color para la ubicación de los "pueblos indígenas". "Manzaneros", "pehuenches" y "tehuelches" han permanecido en los mapas de distintas épocas con diferentes categorías: indios, tribus o etnias. En el trazado por Mariano Bejarano en 1872 (Mapa 4) se incluye como una de las "tribus" del "país denominado Las Manzanas" a los toldos del cacique Juan Nancucheo. Sólo aparecen los nombres de los caciques Juan Nancucheo y Saihueque junto con el del capitanejo Wilik [Wilikeo](Mapa4). Bejarano debía corroborar los tratados establecidos por el gobierno de Buenos Aires con aquellos dos caciques. Su ubicación de "Las Manzanas", a mitad de camino entre las tolderías de ambos, y la ausencia de otros nombres, estaría relacionada con la idea previa y los motivos de su viaje.



Mapa 4 Pais de Las Manzanas. Bejarano 1872.

Bejarano interpretaba que Nancuqueo y Saihueque eran los caciques "principales" de Las Manzanas. En los hechos, eran ellos quienes habían establecido un vínculo formal con el gobierno porteño, recibirían raciones y canalizarían las relaciones e intercambios con la sociedad criolla. Los montes de Manzanas, entre los cursos del Chimeuín y del Quemquemtreu, refieren más a un preconcepto del cronista que a un dato geográfico con pretensión de veracidad.

En el croquis levantado de acuerdo al itinerario de Bejarano es notoria la pérdida de exactitud geográfica al aproximarse a Las Manzanas (Comparar los mapas 2 y 4). Este detalle resulta comprensible a partir del dato que Bejarano no era cartógrafo. Curiosamente, las regiones con más detalles de su recorrido eran aquellas entonces ya cartografiadas. Tanto en el croquis como en el texto de la crónica, al situar a Nancuqueo se mencionaba al río "Mayeu" al pie del cerro nevado VillaRica. A efectos de lo que se presentará en este capítulo es necesario resaltar una hipótesis con respecto a este supuesto "error". El hecho de que se haya situado al VillaRica como próximo a las tolderías de Nancuqueo podría estar relacionado con algún comentario de los informantes de Bejarano con respecto a la residencia de miembros del patrilineaje en dicha región. Pascual Coña señalaba en su testimonio:

"/.../ llegamos al volcán Villarica. Allí había una tribu de indígenas, los Nahuelquires; /.../"(Coña 1984:326)

Los descendientes del linaje de Juan Ñancuche llevan actualmente como apellido precisamente el de "Nahuelquir". Habría sido posible que ante aquel comentario Bejarano supusiese que el Villarica era aquella mole que contemplaba desde Las Manzanas; es decir, el volcán Lanín. En este sentido la fuente pierde precisión en lo geográfico pero gana en lo referente a la conceptualización del espacio.

Al contextualizar la fuente podemos hipotetizar lo siguiente: la idea de Las Manzanas como "pais" (y el "poder" atribuido a sus caciques "principales") respondía a un concepto previo al cual Bejarano reforzaba con su crónica. Sin embargo, Bejarano no hizo referencias a unidades "discretas". En todo momento utilizaba a las manzanas como el descriptor geográfico de un paraje en particular. Al dejar Las Manzanas el cronista se encontró con grupos, a los que relacionó con Renquecurá y Purrán,

los cuales se encontrarían arriando ganado. Indudablemente el panorama de los pueblos de Patagonia noroccidental resulta complejo a los efectos de la construcción de un "mapa étnico".

Varios investigadores han trabajado sobre los contactos entre ambas vertientes cordilleranas, registrando muchas evidencias de un contacto temprano (Nardi 1981, Hajduk 1982 y Silveira 1996). Múltiples intercambios se establecieron entre los grupos del este y oeste cordillerano implicando movimientos migratorios permanentes y estacionales. Evidencias arqueológicas como históricas permiten establecer un panorama complejo para fines del siglo XIX, caracterizado por intensas relaciones de intercambio entre distintos grupos. Estas resultan visibles a través de las crónicas de Cox, Musters, Bejarano y Moreno.

Las contradicciones encontradas en las fuentes con respecto a la denominación de los grupos de la región norpatagónica derivan: de la profundización de este proceso de relaciones de intercambio; de la laxitud de los conceptos utilizados entonces ("tribu", "indiada", etc.) para definir a las distintas poblaciones; del desconocimiento; de la utilización de gentilicios o referentes geográficos y de la utilización de términos de ubicación relativa como **huilliche**, **picunche** o **puelche**<sup>33</sup>. Por este motivo los grupos a los que pertenecían caciques como Sayhueque, Ñancuche, Inacayal y Foyel fueron catalogados de distintas formas en cada fuente, es decir, como "manzaneros", "araucanos", "mapuches", "huilliches" y "tehuelches". Términos que no pueden ser tomados como definiciones de grupos "étnicos" concretos sino que por el contrario evidencian una situación de contacto e interrelación.

A partir de la rigidez de las definiciones utilizadas en las fuentes y a través de un análisis de las mismas es posible realizar un itinerario de lo estático a lo dinámico. Desde este punto de partida la primera definición del grupo "manzanero" lo contemplaba como un grupo **araucano** (Musters [1869]). Rodolfo Casamiquela (1995:1) cuestiona el hecho de que durante tanto tiempo se haya asociado a los manzaneros con araucanos. Sin embargo, su argumento se basa en el hecho de que su "jefe

---

<sup>33</sup> En mapuche: gente del sur, gente del norte y gente del este respectivamente.

indiscutido", Valentín Sayhueque, "no sólo fuera tehuelche puro sino que lo mismo que sus padres, hablara tehuelche".

Claraz [1865-1866] utilizó el término "chilenos" para referirse a los grupos del País de las Manzanas, y "chilenos de Chile" para referirse a los grupos trasandinos. Veamos la relación que se había establecido entre ambos grupos:

"Los chilenos de Chile compraron tierras a Pailacan, alrededor de Tucuel (Teke-malal) al Sud del Limay/.../ Los pampas dicen que en realidad, aquellas tierras les pertenecen a ellos y que Pailacan (que es araucano) no tenía derecho de disponer de ellas; pero que lo hizo porque hoy en día quedan pocos pampas" (Claraz 1988:40).

En este fragmento la utilización del término "comprar", para referirse a la situación de las tierras, permite inferir la existencia de algún tipo de negociación por la cual esta situación se resuelve. Es también significativo que Claraz haya definido a los grupos del País de las Manzanas como chilenos, debido a que es una imagen que el cronista construyó a través del relato de sus interlocutores "tehuelches".

Musters [1869-1870] hizo referencia a los "manzaneros" como "araucanos", diferenciándolos claramente de "los valdivianos" provenientes de Chile.

"/.../ vino del norte una partida de **manzaneros** o **araucanos**" (Musters 1991:301)

"Al llegar a la vista del campamento ancestral de Cheoeque [Sayhueque], vimos a los **araucanos** o **manzaneros** formados en línea y maniobrando" (Musters 1991:311)

Juan Ñancuche aparece en las fuentes relacionado principalmente con Sayhueque. Si bien en la crónica de Musters no se lo menciona es uno de los caciques que han sido catalogados como manzaneros junto con Inacayal y Foyel. Veamos entonces que dice esta fuente sobre estos últimos.



Foyel, indio araucano y antiguo compañero de Sayhueque (Musters 1991:289), aparecía acompañado de "indios valdivianos", quienes apresaban ganado en la cordillera "y tenían su cuartel general en el campamento de Foyel". Guito, un "indio valdiviano", habría sido su secretario (Moreno 1893:253). Este cacique era hijo de Paillacán y de una mujer "pampa" es decir "tehuelche septentrional austral pura, y seguramente de alto rango social" (Citando a Vignati 1944, Casamiquela 1995:96). Tenía también un cuñado pampa que hablaba bien el castellano "porque había estado mucho tiempo cerca de las colonias" (Musters 1991:289). Foyel "estaba en comunicación constante con sus parientes establecidos cerca del río Limay" (Musters 1991:292). Musters encontró a Foyel al sur del Limay, fuera de lo que se denominaba "País de las Manzanas". El cronista explicitaba la causa de este alejamiento derivado de un conflicto con Sayhueque; sin embargo, **no se refería a él como "manzanero"** y la causa evidente era que sencillamente no habitaba donde crecían las manzanas.

Inacayal, hijo de Paillacán, al igual que Foyel, habría tenido ascendencia gūnūna-kūne por parte de madre.<sup>34</sup> Tenía sus toldos sobre el Limay en las proximidades de Paso Flores. Casamiquela lo ubica en el área de Tuku-malal inmediatamente al sur de la salida del Limay.<sup>35</sup> Un sobrino de Inacayal, "mestizo", había desertado del ejército y le pedía a Musters que intercediera para poder agregarse a la gente de Casimiro (Musters 1991:308). Con Inacayal estaba un indio pampa llamado Grabino que se casó con una pariente de Inacayal (Musters 1991:309).

Cox [1862-1863] en ningún momento utilizó el término manzanero, refiriéndose como pehuenche a la población del área de análisis. Bejarano [1872] no utilizó categorías para referirse a las poblaciones que encontró en su viaje. Sólo mencionó a "las tribus" del país denominado Las Manzanas. En la crónica de Moreno [1875-1876] Juan Ñancuche fue incluido en primer lugar en una lista de caciques **mapunches**, mientras que Inacayal y Foyel aparecían como **huilliche**. Coña [Circ. 1881] sólo utilizaba el término "pehuenche" para referirse a todo grupo del este cordillerano.

---

<sup>34</sup> Casamiquela 1995:97.

<sup>35</sup> Casamiquela 1995:97.

La inviabilidad del "mapa étnico" radica, principalmente, en la imposibilidad de establecer sentidos de pertenencia a partir de las categorías utilizadas en las fuentes. En todo caso, los intercambios matrimoniales entre los grupos indican la importancia de tener acceso a esos sentidos de pertenencia antes de hacer adscripciones grupales. De otra forma, los intentos por circunscribir en áreas determinadas a grupos discretos resultan de y en la esencialización de aquellas categorías y en la asimilación de las mismas con conceptos externos de territorialidad.

### 3- Intercambios transversales cordilleranos

No sólo la Arqueología nos revela evidencias de los intercambios tempranos a través de la cordillera de los Andes. Las primeras crónicas del área ya nos permiten inferir estos contactos. Mascardi [1670] clasificó el panorama lingüístico que observó en el área del Nahuel Huapi. Mencionó una lengua puelche, la de los puelches del Nahuel Huapi; la de los poyas y la de los "Puelches de la otra parte del norte" en la margen izquierda del Limay: la lengua veliche (araucano).<sup>36</sup>

A lo largo de casi tres siglos se desarrollaron distintos tipos de contacto e interrelación entre los grupos que habitaban ambas vertientes cordilleranas. Los trabajos de León Solís, Sergio Villalobos, Miguel Palermo, Raúl Mandrini y Nardi, entre otros; representan una apertura al conocimiento de tales redes de contacto e intercambio. Veamos como hacia la segunda mitad del siglo XIX estos contactos se habían desarrollado en el área de patagonia noroccidental.

Los cajones y pasos cordilleranos constituyeron una zona de interrelación entre los grupos de ambas vertientes. Un documento del año 1876<sup>37</sup>, refiriéndose a la población que habitaba los campos entre los ríos Neuquén y Limay, expresaba lo siguiente:

---

<sup>36</sup> Casamiquela (1995:48) interpreta que debe entenderse veliche como deformación de williche, gente del sur, es decir, que se trataría de un dialecto austral del araucano.

<sup>37</sup> Atribuido a Olascoaga. A.G.N. Sala VII, Arch. Roca., Leg. 155, Dctos. 408-409.

".../ todas las familias indias y chilenas que los habitan y se ocupan especialmente del pastoreo, tienen dos alojamientos que los alternan en el año: uno para las veranadas internándose un poco á los cajones de Cordillera, y otra para las invernadas, que se hacen más afuera." <sup>38</sup>

Este texto es muy claro al referirse a la importancia de los movimientos anuales en el ciclo de producción. Es necesario tener presente este ciclo entre sitios de invernada y de veranada para profundizar en el grado y la dinámica de los intercambios, tanto de los transversales como de los longitudinales.

".../ los jinetes eran **indios manzaneros** [uno de ellos era un muchacho valdiviano que hablaba corrientemente el español y que lo invitó a Los Llanos (a 7 u 8 días de marcha)] que traían aguardiente para el trueque. Los recién llegados siguieron hasta el toldo de Quintuhual, dado que uno de ellos era relación del cacique" (Musters 1991:286-7)

Se hizo una rogativa con ese aguardiente de regalo y luego fue vendido el "ron valdiviano" a razón de una manta o un potro sin domar por dos frascos (Musters 1991:286-7). La relación que existía entre los "valdivianos" y los "tehuelches", tanto como con los "manzaneros", incluía este tipo de intercambios. Es frecuente encontrar menciones a los valdivianos en el relato de Musters. Estos se presentan individual o grupalmente y su permanencia en la vertiente oriental andina podía ser prolongada o estacional. Participaban de ciertas relaciones de intercambio y se los identificaba como originarios del oeste cordillerano; sin embargo, algunos individuos denominados como "valdivianos" cumplían las tareas de "secretario" de cacique debido a su conocimiento del castellano y de la escritura. Musters parece encontrar clara la diferencia entre valdivianos y manzaneros o araucanos.

"En uno de los valles que contorneaban las montañas dimos de pronto con los **valdivianos** que volvían a su país arreando el ganado por el camino; Cheoche había enviado a los **picunches**, que ocupaban las tierras inmediatas a los únicos pasos conocidos a través de la cordillera, para que los dejaran pasar sin molestarlos; a pesar de esa precaución, los **valdivianos** nada seguros

---

<sup>38</sup> Los subrayados figuran en el texto original.

estaban de que los **picunches** no los aliviaran del trabajo de arrear sus animales cuando llegasen a las cercanías de los pasos" [habrían estado más de un año esperando el salvoconducto, finalmente pudieron pasar sin problemas] (Musters 1991:305)

Los intercambios establecidos entre ambos márgenes de la cordillera eran intensos. Bengoa señala, utilizando testimonios orales, que "desde muy antiguo" los mapuches del lado chileno viajaban a buscar sal al lado argentino. Estos procedían enviando **huerquenes** a los caciques cordilleranos para avisar el arribo de las caravanas, solicitar permiso y dejar en claro el objetivo pacífico del viaje (Bengoa 1987:54). En este caso Sayhueque parecía controlar el paso en donde se encontrarían los "picunches". En su viaje de 1875, Moreno presentaba a los **picunche** en una posición más independiente de Sayhueque, buscando una negociación directa con las autoridades nacionales. El mismo nombre utilizado, "picunche", hace referencia a un grupo del "norte". Indudablemente se trata de una denominación relativa en el texto de Musters. El término sólo refiere a un grupo del norte que controlaba los pasos cordilleranos.

"/.../ [los picunches] tenían una fisonomía enteramente diferente de la de los araucanos [manzaneros]/.../ un valdiviano sirvió de intérprete." (Musters 1991:315)

En un informe sobre el "estado general que manifiestan las diferentes agrupaciones de Indios que se hallan en la Patagonia e inmediaciones de los Andes" se incluía a los "picunches" como un grupo que habitaba "Neuquén arriba" y que vivían en relación estrecha con Reuqué-Curá, cacique identificado como araucano por la misma fuente.<sup>39</sup> Los caciques picunches serían Pran, Queupu y Gueren; los que podríamos asociar con los caciques Pran, Quimpumé y Huincaleu que recibían juntos las raciones anuales según la Memoria de mismo Ministerio del año 1873. En el año 1874 también vuelven a aparecer juntos en la lista de pagos de las raciones anuales: Quempune, Pran y Huincalen. Estos debían recibir provisiones por un total de 4.267,38 \$ pesos fuertes. Es posible entonces que los "picunches" de Musters sean grupos relacionados con el cacique Feliciano Purrán (Pran), es decir aquel grupo al norte de "Las Manzanas" que intervenía en el control de los pasos cordilleranos.

---

<sup>39</sup> Informe interno del Ministerio de Guerra y Marina, 1879. A.G.N. Roca, Leg. 155, Nero. 593.

Moreno en 1875 reconoció a los **picunche** como una "nación" e identificó a sus principales caciques. Entre éstos se encontraban Reuquecurá, Queispumilla y Purrán (Moreno 1876:193). Es necesario señalar que debido a las características del mismo término es imposible asegurar una correspondencia directa entre los grupos llamados "picunches" en las distintas fuentes. Es posible que Queispumilla sea el mismo Queupumill que en el testimonio de Pasual Coña aparece como sobrino del cacique transcordillerano Painemilla (Coña 1984:322). Lo que ha quedado expuesto es que de acuerdo a la crónica de Musters como a los informes del ministerio de Guerra y Marina, los **picunche**, son grupos que participan en el intercambio por los pasos cordilleranos, controlándolos y que estarían vinculados con grupos transcordilleranos a través de lazos de parentesco.

Otras fuentes, para la región norte de Neuquén, permiten apreciar las características de los intercambios transversales:

"Sabido es que los comerciantes chilenos viven entre ellos [los pehuenches] con negocios de todas clases, y comunmente les dejan en invernada los animales que han comprado o cambalacheado a los de la Pampa, no teniendo casi nunca que quejarse por su buen cumplimiento. Conosco hacendados ricos que actualmente tienen estancias pobladas en Neuquén y sirven con sus intereses sin ser incomodados en sus personas ni bienes" (M.J. Olascoaga)<sup>40</sup>

En este informe también se mencionaba a "Feliciano Puran" [Purrán] como el cacique principal entre los ríos Neuquén y Limay. Purrán hacía respetar "a todos los negociantes é intereses chilenos que hay de este lado de los Andes".<sup>41</sup> Por esta tarea habría recibido, según la misma fuente, un sueldo de 100 pesos al año. También se mencionan con detalle cada uno de los pasos, desde Maule hasta Villarica, por los que cada cacique (de estos "pehuenches") realizaba sus intercambios con el occidente

---

<sup>40</sup> Informe de Olascoaga a Roca 21/3/1879. A.G.N. Sala VII, Roca, Leg 155.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

cordillerano. Se calculaba que por los mismos se habría introducido al año no menos de 40.000 cabezas.<sup>42</sup>

".../ el cacique Feliciano Purrán que se titula Gobernador de todas las indias de la Falda, siéndolo especialmente de todas las que viven del Neuquén al Sud hasta Limay. Este cacique es muy rico, muy discreto y servidor muy generoso de todos los cristianos que por ahí caen, sea con comercio ó simplemente buscando su amparo por cualquier motivo. Hace preferencia muy marcada de los Argentinos, apesar de que como antes he dicho tiene su empleo de cacique Gobernador por las autoridades chilenas con 100 pesos de sueldo al año. Profesa muy especial cariño á los mendocinos. Dice que es nacido y criado en Mendoza, y cuando quiere, habla efectivamente castellano como cualquier mendocino."<sup>43</sup>

El fragmento citado pertenece a otro informe (atribuido también a Olascoaga) en el cual se mencionaba que, cuando incursionaban en la región pampeana, a los indios de las faldas cordilleranas:

".../ ya sea acompañados de los Chilenos ó solos, les llaman **indios chilenos**, ya sea por los que les acompañan o porque en general ellos se creen dependientes de Chile. Muy rara vez y en muy corto número alcanzan a pasar **Araucanos**."<sup>44</sup>

En el párrafo anterior quien escribía se refería específicamente a la presencia de araucanos en las invasiones a la provincia de Buenos Aires. No obstante, el mismo autor se ocupaba de mencionar todos los contactos que se establecían a través de los pasos cordilleranos. En la misma carta se mencionaba la existencia de un sitio, en el interior del Arauco, denominado **Cúlchúg**, a 12 días de caballo de Bahía Blanca.

".../ aquel lugar de su residencia había sido siempre destinado al rodeo de los animales que los indios de todas esas inmediaciones acostumbraban traer del otro lado es decir, del Sud de

---

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> Informe atribuido a Olascoaga del 5/2/1876. A.G.N. Sala VII, Roca, Leg. 155. Neros 401 y SS.

<sup>44</sup> Informe de Olascoaga a B. de Yrigoyen (5/2/1876). A.G.N. Sala VII, Roca, Leg. 155, No. 401 y SS.



Buenos Aires, para señalarlos y repartíselos; de donde viene el nombre Cúlchúg, que significa la señal que se hace á los animales vacunos en la oreja ó cualquiera otra parte."

"Hay un movimiento continuo entre éste lugar [donde vivía Purrán] y las primeras poblaciones Chilenas que se encuentran enfrente al otro lado de los Andes, principalmente Los Angeles y Antuco." [Distante 3 días y medio de marcha por el boquete de Antuco]<sup>45</sup>

Purrán inspiraba confianza a mercaderes y hacendados chilenos:

".../ es inmenso el número de cabezas de ganados que allí invernan, veranean, entran y salen [se refiere al sur del Neuquén]; unas que vienen de la Pampa /.../ y otras que vuelven de Chile para engordar."<sup>46</sup>

El intercambio de productos generaba movimientos constantes por los pasos cordilleranos. Se enviaban "palabras á las indiadas" (de Tolca, Linares, Concepción, Arauco y Valdivia) para realizar el intercambio cuando había ganado disponible: "les dicen que hay muchas vacas, yeguedas, que traigan bastante comercio y pirquenes". Los **pirquenes** (o periquén) eran ciertos artículos u objetos, en medida y cantidad ya establecidas, que se tomaban como unidades de intercambio<sup>47</sup> equivalentes a un animal arriado. Por ejemplo:

1 arroba de añil.....	es un pirqén que vale 1 vaca.
4 varas Bayeta de Castilla....	" " " " " " " "
4 varas pañete colorado.....	" " " " " " " "
2 camisas, 2 calzoncillos	
1 pañuelo de seda.....	" " " " " " " "
1 onza de alumbre.....	" " " " " " " obeja.

<sup>45</sup> A.G.N. Sala VII, Roca, Leg. 155, Nos. 405, 406 y 407.

<sup>46</sup> A.G.N. Sala VII, Roca Leg. 155, No. 407.

<sup>47</sup> M.J. Olascoaga 3/2/1876. A.G.N. Sala VII, Roca Leg. 155, Neros 401 y SS.

Dentro de estos artículos, provenientes de Chile, también se incluían licores y herrajes de plata. Este movimiento de ida y vuelta se producía preferentemente en marzo y abril para luego recomenzar en la primavera. Estos movimientos transcorderanos formaban parte de redes de intercambio muy amplias que varios autores han trabajado desde distintas perspectivas.

Según Bengoa (1987) en el siglo XIX la sociedad mapuche era una sociedad ganadera con una fuerte orientación hacia el mercado. Por cada mercadería se establecía un precio en animales (1987:47). Sin embargo, "la moneda aún no adquiría su carácter abstracto de medio general de intercambio, sino que poseía un valor intrínseco" (1987:51). Raúl Mandrini (1986) sostiene la existencia de dos circuitos: el del ganado y el doméstico o comunal. El primero, a gran escala, implicaba los movimientos de ganado hacia Chile e involucraba a todo el mundo indígena. Miguel Palermo (1988) analiza como, aprovechando contradicciones entre intereses de distintos sectores de la colonia y posteriormente de las repúblicas, el mundo indígena se integró con los mercados regionales. Palermo sostiene que se produjo "la progresiva aparición de una nueva economía basada en gran parte en el comercio de animales a cambio de manufacturas y materias primas importadas" (1988:45). León Solís (1991) plantea que entre los distintos grupos indígenas se registraron casos de especializaciones mercantiles. Según Claudia Gotta el territorio de norpatagonia "se convirtió en un centro de operaciones mercantiles" a partir de la empresa a gran escala del traslado y comercio de ganados a Chile (1993:14). El ganado habría cumplido el papel de moneda entre los pueblos indígenas. Gotta sostiene esto a partir de lo propuesto por Godelier (1974). El ganado podría cambiarse por varias mercancías de distinto tipo y poseía una doble naturaleza ya que aparece en entregas pautadas para crear relaciones sociales. Funcionaba como ".../ medio de intercambio social, de valor simbólico, múltiple y complejo, pero de uso y circulación circunscriptos a los límites determinados por la misma estructura de las relaciones sociales de producción y poder" (Godelier 1974:269). Del planteo de Gotta es posible desprender que si bien la circulación y comercialización de ganados a gran escala vincula a indígenas y criollos según principios de mercado, también, circulaba entre grupos de parentesco bajo formas no mercantiles, pautas de circulación de bienes basadas en la solidaridad y la reciprocidad.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> En este punto coinciden los trabajos de Mandrini (1986), Palermo (1988) y Gotta (1993).

Los datos sobre los intercambios desarrollados entre ambas vertientes cordilleranas nos revelan un movimiento estacional de población. Sin embargo también es posible encontrar referencias a estadias más prolongadas de población de origen transandino. En el presente muchos pobladores de Cushamen recuerdan la procedencia chilena de algunos de sus antepasados. Incluso la procedencia de distintas regiones de la Araucanía de aquellos ancestros puede ser motivo de enfrentamiento verbal entre los descendientes. Al narrar un diálogo de su padre con otra persona de Cushamen, C.N. comentó que luego de darse a conocer mutuamente el origen chileno de sus madres y comprobar que provenían de regiones distintas:

"/.../ ahí se acabó nomás, no hubo más que hablar."<sup>49</sup>

La movilidad transcordillerana implicó el establecimiento de vínculos de parentesco. A pesar de no poder establecer con precisión la génesis de este proceso, sí podemos afirmar que hacia el último tercio del siglo XIX integrantes de ciertos patrilinajes residían en ambas vertientes cordilleranas. La crónica de Pasual Coña nos permite sostener ésto para el caso del linaje de Ñancuche. Luego del alzamiento general de 1881 el cacique transcordillerano Painemilla recibió noticias sobre la captura de los caciques "argentinos" (pewenche en la fuente):

"Vino a verlo el cacique Nahuelquir con su hijo Namcuse (Ñamkude); ellos lo informaron sobre el rumbo que tomó el malón en la Argentina y la detención de los indígenas argentinos (pewenche mapuche)"<sup>50</sup> (Coña 1984:289)

Painemilla habría decidido viajar a la Argentina y hablar con el presidente, aunque primero se habrían dirigido hacia Santiago para entrevistarse con el presidente Santa María:

"/.../ llevó consigo al ulmen Nahuelquir y su hijo/..." (Coña 1984:290)

---

<sup>49</sup> C.N. Trabajo de campo en Cushamen, enero 1996.

<sup>50</sup> Entre paréntesis figura el término utilizado en la transcripción mapuche de Moesbach.

No es posible establecer con total seguridad, a partir de este testimonio, cuál era el lugar preciso donde habitaba este cacique Nahuelquir y su hijo Namcuse. Indudablemente estaban relacionados con los grupos de la vertiente oriental cordillerana ya que fueron ellos los que aportaron las noticias sobre los efectos del alzamiento entre los "pewenche". Posteriormente el mismo Coña ubicaría a "los Nahuelquires" próximos a Villarica, como se señalara anteriormente.

Procederemos entonces a cruzar esta información con el testimonio oral para profundizar en el análisis. En el contexto de una conversación sobre las campañas de conquista, M.N. relató que su abuelo y su padre tuvieron que irse a Chile cuando llegaron los expedicionarios. Se habrían dirigido al presidente de aquel país para reclamar por la agresión. Este les habría aclarado que no era responsable de lo sucedido y que tendrían que dirigirse al presidente argentino para solucionar el problema. Este testimonio coincide con el relato de Pascual Coña en donde se menciona que el ulmen Nahuelquir y su hijo acompañaron a Painemilla hasta Santiago. Allí, fueron recibidos muy escuetamente por el presidente Santa María.

*".../ allí [Angol] tomamos el tren y llegamos a Santiago.// "Quiero hablar con el presidente", pidió Painemilla. Habló pocas palabras con él; el presidente Santa María casi no hizo caso de su informe sobre el levantamiento. /.../ A la vuelta manifestó Painemilla su resolución de ir a la Argentina." (Coña 1984:290)*

¿Cuál era el motivo por el que Painemilla decidió dirigirse a Buenos Aires? Painemilla había colaborado a sofocar el alzamiento y no había obtenido recompensa suficiente. Siguiendo el hilo del relato podemos observar cuales eran las motivaciones de los caciques que lo acompañaron en el viaje:

"Catinguir dijo: "Yo ando en la misma diligencia; quería hablar con los caciques aprisionados por los argentinos". "Bueno", contestó Painemilla, "vamos juntos entonces" (Coña 1984:292)

Painemilla habría explicado a Sayhueque el motivo de su viaje en la siguiente forma:

"Yo he montado a caballo para conocer el estado de mis caciques; por eso vine. Además, si fuera factible, voy a hablar con el gobierno en Buenos Aires." (Coña 1984:304)

El viaje a Santiago se había originado a partir de la situación planteada por Nahuelquir. Painemilla había accedido a colaborar en la negociación y para ello debieron realizar aquel viaje hacia Buenos Aires<sup>51</sup>. Este es el primero de los tres viajes a Buenos Aires de miembros del linaje de Ñancuche que abordaremos en el presente trabajo. En la crónica no se menciona que Nahuelquir o su hijo hayan acompañado al grupo en su viaje a través de Los Andes. Sin embargo, al llegar al Río Negro y encontrarse con Chaihueque [Sayhueque], Painemilla y Coña fueron recibidos y hospedados por Ñancuche [¿Juan o Miguel Ñancuche?].

"Terminado el saludo se nos llevó a una casa. Ñancuche (Ñamkuche) se llamaba el que se hizo cargo de Painemilla, al que seguimos nosotros" (Coña 1984:304)

"Volvimos después a la casa de Ñancuche; allá recibimos alimentos y alojamiento también aquella noche" (Coña 1984:305)

Ñancuche, en efecto, sí acompañó al grupo en su viaje a Buenos Aires. Tan sólo cinco personas finalmente pudieron arribar a la capital; ellos fueron Coña, Painemilla, Imelcán, Llonquinao y Ñancuche. Estos dos últimos eran según la fuente "indígenas argentinos", **pewenche**, y tenían sus motivos particulares para realizar el viaje:

".../ dicen que se les robaron las mujeres durante el alzamiento y que ellas se encuentran aquí; ruegan que intervengas [se refiere a Roca] en su favor." (Coña 1984:316)

---

<sup>51</sup> Según Wilhelm de Moesbach este viaje a Buenos Aires habría sido efectuado en 1882. Sin embargo, coincidiendo con Bengoa (1987), nos inclinamos por una fecha posterior como 1885.

De acuerdo al relato, Roca habría accedido tan sólo a recompensar en terrenos al cacique Painemilla y se habría negado a intervenir en el problema de los cautivos ya que de acuerdo a su opinión no estaban en condición de cautivos sino por propia iniciativa. Lo interesante de este relato es que permite visualizar el proceso de un reclamo desde sus orígenes y a través de los distintos intereses que entraron en juego en su desarrollo. Es posible, también, hipotetizar sobre la relación que habría existido entre aquel cacique Nahuelquir y su hijo Namcuse (Ñamcude) con Ñamcuche, teniendo en cuenta que habría sido un reclamo de los primeros lo que habría movilizado una suma de intereses en la concreción de un viaje en el que finalmente tomó parte el Ñamcuche asociado con Sayhueque. Este Ñamcuche recibió personalmente a los viajeros cuando estos arribaron al Río Negro, los acompañó en la travesía y finalmente reclamó ante el presidente Roca por la suerte corrida por miembros de su familia. El grupo habría regresado desde Buenos Aires acompañado por tres mujeres de Sayhueque cautivas. Al cruzar nuevamente la cordillera por el paso del Lanín y luego de pasar por Trancura, Painemilla y Coña llegaron al volcán Villarica:

"Allí había una tribu de indígenas, los **Nahuelquires**, allá nos alojamos y nos recreamos/..."<sup>52</sup>  
(Coña 1984:326)

Una primera hipótesis sobre el vínculo entre el ulmen Nahuelquir, su hijo y el Ñamcuche asociado con Sayhueque podría establecer que el Ñamcuche del testimonio de Coña es el mismo Juan Ñamcuche de las fuentes más tempranas y que Nahuelquir y Ñamcude serían hijo y nieto del mismo. Con lo cual podría explicarse el hecho de que nieto y abuelo lleven el mismo nombre, aunque aparezca algo modificado debido a que el abuelo se encontraba aún vivo. Bengoa (1987) señala que era una práctica común en los linajes mapuches el que el nieto recibiera el nombre de su abuelo. Esta hipótesis podría ser confirmada con el testimonio de M.N. quien recordaba que su padre y abuelo se habrían dirigido a Santiago a negociar con el presidente chileno quien les había sugerido que tenían que peticionar ante Roca.

---

<sup>52</sup> La negrita me pertenece.



Una segunda hipótesis, con una menor pretensión de especificidad en el tipo de vínculo, puede elaborarse en la medida en que es posible suponer algún lazo de parentesco entre el cacique "manzanero" y los Nahuelquies. No necesariamente como descendencia directa entre Ñamcuche, Nahuelquir y Ñamcuse.

"La pauta matrimonial preferencial de casamiento con la prima cruzada matrilateral (ha. hno. ma.) así como la práctica de matrimonio entre cuñados (dos hnos. de un patrilinaje con dos hnos. de otro) coadyuvaron a establecer vinculaciones reiteradas entre patrilinajes determinados" (Olivera y Briones 1987:63)

Es posible inferir que estas tres personas estaban vinculadas entre sí por lazos de parentesco en tanto miembros de linajes relacionados o quizás como miembros de un mismo linaje cuyos integrantes residían en ambas vertientes cordilleranas. Como señalaron Olivera y Briones (1987) para el caso de la comunidad de Ancacruz:

"/.../ la movilidad transcordillerana anterior a la conquista había redundado en que algunos patrilinajes tuvieran integrantes residiendo en ambos países. Según los vaivenes de las políticas respectivas fuesen marcando situaciones más o menos ventajosas en uno u otro lugar, los miembros más satisfactoriamente ubicados iban llamando a los parientes que estaban del otro lado de la frontera." (Olivera y Briones 1987:62)

Estas redes de parentesco fueron visibles en el caso del cacique Ñancuche en distintas coyunturas: tanto en la huida ante el avance de las tropas en 1882-1883 y la posterior negociación por el retorno, como en la conformación de la comunidad de Cushamen en la última década del siglo XIX. Por otro lado, como señala Bengoa (1987) al generalizarse la práctica de alianzas "ganadero-militares" se hizo corriente el uso del nombre del jefe de la familia aliada por matrimonio (suegro generalmente). Esta situación explicaría la existencia de nombres fuera de la región o agrupación de la cual serían originarios. Particularmente para el siglo XIX, Bengoa, sostiene que se hace difícil "distinguir si se trata de padres, hijos, nietos o de una sola persona longeva" (1987:71-72). No obstante la imposibilidad de

plantear una hipótesis excluyente, queda evidenciada la existencia de fuertes vínculos entre ambas vertientes cordilleranas.

#### 4- Intercambios longitudinales

"Una rivalidad amistosa se mantuvo siempre entre las tribus en el juego, en la caza y en otros deportes, en los que la suerte pasaba continuamente de un bando al otro" (Musters 1991:291)

La crónica de Musters permite observar la dinámica longitudinal de los intercambios en Patagonia. Una dinámica que sobrepasa los límites arbitrarios definidos para nuestra área de análisis y que se complementa con la dinámica transversal cordillerana.

Nacuzzi y Pérez de Micou (1994), a partir de un análisis detallado del trazado de rutas indígenas y el aprovisionamiento de recursos económicos por parte de grupos cazadores recolectores del norte de la Patagonia en el siglo XIX, plantearon que las rutas indígenas en sí mismas se constituyeron en un territorio de explotación. Esta explotación de carácter multiétnico estaría corroborada por la superposición de nombres en diferentes lenguas para un mismo paraje, e implicaría un concepto de territorialidad distinto del comportamiento de exclusión dentro del hábitat<sup>53</sup>:

"Esto no se contradice con una idea de control sobre determinados territorios sino que demuestra la complejidad de ese concepto" (Nacuzzi y Pérez de Micou 1994:101)

Las autoras sostienen que el vestigio arqueológico no es suficiente como para suponer la explotación del territorio por un mismo grupo social. Las fuentes para el área permiten, por el contrario, suponer un uso simultáneo de determinados parajes por tehuelches, araucanos y europeos indistintamente:

---

<sup>53</sup> Las autoras se refieren a Hardesty 1979:290 (Nacuzzi y Pérez de Micou 1994:101).

".../ lo que refuerza la dificultad de adjudicar determinadas conductas a ciertos grupos étnicos a partir de los vestigios arqueológicos" (Nacuzzi y Pérez de Micou 1994:101)

Las fuentes a menudo sitúan a caciques y a grupos en lugares alejados de sus supuestas áreas de residencia habitual. Moreno [1879] refiriéndose a Inacayal y Foyel señalaba:

"Estos indios habitan generalmente más al norte, pero durante el tiempo de las grandes cacerías bajan hasta el Senguerr, río situado en el paralelo 45" (Moreno [1879] 1882:56)

"Esto confirmaba lo que había dicho Casimiro a propósito de que esos indios [Foyel] dejaban provisoriamente bolsas de gordura y provisiones en diversos sitios, a los que esperaban volver en no muy remoto tiempo" (Musters 1991:303)

Estos movimientos estacionales no habrían estado motivados exclusivamente por la cacería y el aprovisionamiento de material lítico. El intercambio de distintos productos y la negociación política se desarrollaban permanentemente.

"Después de la francachela y de la partida de la gente de Foyel se dedicó un día a las operaciones comerciales, postergándose las discusiones políticas a causa de la indisposición de Casimiro.../ Nuestros tehuelches.../ colocaron todos sus artículos provechosamente, haciéndose los felices poseedores de numerosos caballos, adornados de plata y mandiles." (Musters 1991:317)

Musters presentó un buen panorama de los artículos que intervenían en estos intercambios y brindó su opinión con respecto a las operaciones que había observado:

"/.../ los manzaneros parecían depender de los tehuelches en su provisión de cubiertas para toldo, así como los últimos, a su vez, tenían que conseguir de los otros los mandiles tejidos y los ponchos." (Musters 1991:318)

"/.../ cubiertas para toldos, mantas, etc., que las mujeres esperaban vender con ventaja a los araucanos /.../" (Musters 1991:303)

En la misma fuente podemos apreciar que este tipo de intercambios era resultado de un proceso de interrelación en el cual se habían producido tensiones y conflictos. Esto no sólo estaba presente en la rivalidad en el "juego", sino también en la memoria histórica. Indudablemente algún informante le proporcionó el siguiente dato:

"/.../ muchos años antes, aquel lugar [Geylum] había sido teatro de una gran batalla entre tehuelches y los manzaneros." (Musters 1991:301)

Los conflictos generados entre "tehuelches" y "araucanos" no necesariamente nos revelan un enfrentamiento sólo en términos de "invasión". A través del intercambio estos pueblos entraron en contacto tempranamente<sup>54</sup>. Dentro de este tipo de relaciones, que incluían una gran diversidad, existía la posibilidad de un enfrentamiento armado al fracasar otras instancias de negociación; mecanismo que por otra parte funcionaba también en las relaciones de los pueblos indígenas con la sociedad criolla.

La articulación compleja de la explotación del espacio permitiría elaborar una hipótesis con respecto al proceso de etnicidad que se habría desarrollado entre los grupos de norpatagonia y que las denominadas "campanas al desierto" vinieron a desestructurar. Un proceso de etnicidad que fue redireccionado y acelerado por el nuevo contexto de incorporación forzosa como miembros subordinados y discriminados en una nueva sociedad global. Faltan muchos elementos como para sostener esta hipótesis; sin embargo, resulta claro que se estaba generando un proceso de interrelación entre estos grupos. En el mismo se desarrollaron los intercambios, la explotación del territorio, las

---

<sup>54</sup> Con respecto a las fechas manejadas hasta hace apenas una década por los trabajos sobre norpatagonia.

relaciones de parentesco y la creación de un ámbito de negociación y, con distintos procesos de comunalización en danza (a veces intersectándose), la toma de decisiones en común.

## 5- Relaciones de parentesco

"Los acuerdos matrimoniales son, por supuesto, la forma clásica del intercambio como pacto social" Marshall Sahlins (1983:242)

En la crónica de Musters es posible encontrar muchas referencias a las relaciones de parentesco establecidas entre grupos diferenciados como "tehuelches" y "araucanos":

"Un casamiento varió también el orden de cosas; y otro pequeño incidente, la separación por consentimiento mutuo de un marido araucano y una mujer tehuelche, dio que hablar a las viejas damas. Poco después los cónyuges se reconciliaron/.../" (Musters 1991:280)

"[Sayhueque]/.../ había heredado de su madre tehuelche/.../ era evidente que se consideraba; y no sin razón, superior a todos los caciques, aunque éstos no estaban sujetos a él/.../" (Musters 1991:314)

Los matrimonios entre ambos grupos (identificados con la generalidad de los términos "tehuelche" y "mapuche") no eran una excepción. Si se analizan los casos de los principales caciques del "País de las Manzanas" esto resulta más significativo. Foyel habría tenido padre gñüna-küne y madre araucana. Inacayal era de ascendencia gñüna-küne según Balmaceda (Musters 1991:327). Cheoque [Sayhueque] era hijo de "madre tehuelche" (Musters 1991:314). Miguel Ñancuche Nahuelquir (Imagen 1) tomó por esposa a una "cautiva tehuelche" (presumiblemente por las tropas del gobierno) con la cual convivió hasta sus últimos días. Esta mujer se llamaba Manuela Casimiro (Imagen 2) y su apodo era Tananuán.



**Imagen 1.** Miguel Ñancuche Nahuelquir.  
Oleo sobre fotografía.





*Tamucámen, Emperatriz de la Patagonia, esposa del cacique Nancuche Nahuelquir, brandida de Títere, un tigre reina de la tribu de Cushamen.*

**Imagen 2. Manuela Casimiro.**

El texto dice: *Tammenhuen, Emperatriz de la Patagonia, esposa del cacique Ñancuche Nahuelquir (Bramido de tigre), que fuera reina de la tribu de Cushamen.* (Argentina Austral 132:15)

Manuela Casimiro es reconocida en la actualidad como la "verdadera mujer del cacique".<sup>55</sup> Se relatan historias en las cuales ella es la protagonista, destacándose su fuerte carácter y su aborrecimiento de todo *winka*. La filiación de esta mujer con el cacique Casimiro de Musters es incierta. Sólo se han podido recoger, en el trabajo de campo, pocas referencias que la relacionan con algún cacique tehuelche pero sin mayor precisión sobre ello. Una de aquellas historias hace referencia a los viajes que realizaba al sur para visitar a sus parientes tehuelches y al contacto que mantenía con ellos en tiempos en que ya estaba formada la Colonia Cushamen.<sup>56</sup>

En el presente la filiación "tehuelche" de muchos de los integrantes de la comunidad es reconocida, principalmente, por aquellos que no poseen ancestros de dicho origen. Estos valorizan negativamente al "tehuelche", utilizando términos como "sanguinarios", "borracho", etc.; los cuales se hacen presentes en la conversación cuando se está criticando a una persona:

"./.../ a esos su madre [Manuela Casimiro] les enseñó su lengua, por eso son así... borrachos, se pelean entre ellos." [NN 1996]

También se considera posible reconocer al tehuelche por su fisonomía:

"./.../ es tehuelche. ¿No vió los dientes afilados que tiene?" [NN 1996]

Estas personas, con algún ancestro tehuelche, no dejan de ser consideradas como integrantes de la comunidad. Esto también habría sucedido en el pasado. No hay que olvidar que fueron los principales caciques quienes han tenido algún vínculo de este tipo. Por el contrario, el vínculo marital interétnico parecía otorgar prestigio, principalmente en los casos de poligamia donde el número de mujeres estaría relacionado con el posicionamiento y el prestigio dentro del grupo.<sup>57</sup> Bengoa (1987) sostiene que entre los linajes mapuches, en Chile, "el matrimonio se había convertido en un contrato

---

<sup>55</sup> Una foto de Manuela Casimiro fue publicada en el libro de Clemente Onelli "Trapando Los Andes" [1903] y reproducida también en la revista Argentina Austral, en la cual se incluye erróneamente su apodo (Imagen 2).

<sup>56</sup> Entrevistas personales en Colonia Cushamen 1995 y 1996.

<sup>57</sup> Es preciso recordar que fueron los caciques "principales" de Las Manzanas los últimos en adoptar formalmente la monogamia impuesta por los misioneros, Sayhueque, particularmente, nunca la aceptó.

político y militar". Ciertos loncos llegaron a tener más de diez mujeres, todas hijas de jefes importantes (Bengoa 1987:68). El matrimonio interétnico estaría estrechamente ligado con el desarrollo de los intercambios, la necesidad del manejo de la lengua, el establecimiento de vínculos entre los distintos linajes y el reforzamiento de los atributos de prestigio.

Martha Bechis (1994:41-62) analiza dos casos de "parcialidades de indios chilenos en la frontera de Buenos Aires durante el segundo tercio del siglo XIX" y destaca "la importancia de la manipulación de las formas matrimoniales en la construcción de un grupo de poder en sociedades sin estado". En otras palabras, ciertas formas de matrimonio pudieron haber tenido un sentido político peculiar, destinadas a la consolidación de los núcleos familiares dominantes en cada parcialidad (Bechis 1994:41-62). Bechis sostiene la hipótesis de que se habría generado un proceso de cambio dirigido a una mayor patriarcalidad y patrilinealidad; considera viable una hipótesis que sostenga que habría existido casamiento entre primos cruzados patrilineales:

".../ sistema que sirve para unir dos grupos conservando el equilibrio de poder entre los dos. En este sistema un linaje da mujeres a otro en una generación y luego recibe mujeres en la próxima generación/.../ Es lo que Lévi-Strauss llama intercambio discontinuo" (Bechis 1994:48).

Bechis considera que este modelo es viable a la sociedad mapuche al ser ésta una sociedad económicamente igualitaria y políticamente competitiva. Como señala Sahlins, la falta de equilibrio preciso en el intercambio matrimonial permitiría que las deudas no sean zanjadas inmediatamente.

".../ la relación se mantiene gracias a la 'sombra de la deuda' y se presentarán otras oportunidades de asociación, tal vez como ocasión de nuevos pagos/.../ Se ha producido una transferencia diferencial: los grupos se relacionan socialmente de una manera complementaria y asimétrica." (M. Sahlins 1983:243)

Bechis supone que en el momento de migración a las pampas se habrían generado pactos entre iguales con la finalidad de proteger sus respectivas mujeres y descendencias (Bechis 1994:52). Las conclusiones a las que arriba Bechis son significativas, ya que plantea la hipótesis de que durante un período de "gestación y consolidación de cada una de las parcialidades" se desarrollaron formas de casamiento no usuales con anterioridad, las que contribuyeron a esa consolidación y fueron "altamente adaptativas tanto a la situación social que vivieron los grupos como a sus proyectos posibles de concreción" (Bechis 1994:60).

"En sociedades sin estado, como la araucana, los procesos y estructuras de parentesco proveen el armazón básico para la formación y el mantenimiento de la organización política" (Bechis 1994:60)

En este punto el trabajo de Bechis coincide con lo afirmado por Bengoa quien sostiene que "las reglas matrimoniales constituían un sistema muy flexible"<sup>58</sup>; la familia amplia, extensa y compleja permitía una regulación de los conflictos. Según este autor, en el siglo XIX, la sociedad mapuche estaba construida sobre un complejo sistema de alianzas matrimoniales entre los principales cabecillas de las grandes familias. Estas seguirían siendo las unidades básicas de esa sociedad y darían lugar a las grandes agrupaciones mapuches del siglo XIX (Bengoa 1987:69).

En el caso del linaje de Ñancuche es posible encontrar vinculaciones con grupos trasandinos, como lo demuestran las fuentes y los testimonios orales, como con otros grupos englobados con el término "tehuélche". Esto último no lo desprendemos de las referencias a "elementos culturales tehuelches" que puedan ser rastreados en las fuentes, sino al hecho de que es posible encontrar referencias a identificaciones y marcaciones que operan dentro de un mismo colectivo de pertenencia. El reconocimiento de Manuela Casimiro como tehuelche y el manejo de la lengua tehuelche por sus descendientes no implica que sean o hayan sido considerados como ajenos al linaje de Ñancuche. Así también miembros de la comunidad con ascendencia "chilena" son integrantes del linaje fundador y considerados como "antiguos". Si bien estas conclusiones fueron extraídas de los trabajos de campo en

---

<sup>58</sup> Bengoa 1987:126.

la actual comunidad de Colonia Cushamen, nos permiten visualizar, desde la perspectiva del proceso de comunalización, como pueden operar distintas adscripciones étnicas en la construcción de un mismo colectivo de pertenencia. Sin determinar hipótesis hacia "atrás" permiten elaborarlas con mayor perspectiva procesual.

Todos los datos conducen a cuestionar cualquier hipótesis unilineal sobre el desarrollo de los grupos llamados "manzaneros" por las fuentes del siglo XIX. En otras palabras, es cuestionable el sostener que se trata de un "sustrato tehuelche", transculturado y araucanizado, como también lo es el considerarlos como grupos "araucanos"<sup>59</sup>. Si bien ambos procesos, migraciones y difusión de elementos culturales, tuvieron lugar en el país de Las Manzanas, por sí solos, éstos no explican la complejidad de las relaciones sociales hacia dentro y fuera de los grupos que la habitaron como tampoco los procesos de construcción de sentidos de pertenencia. Son las redes de intercambio, las relaciones de parentesco, el desarrollo de espacios de negociación y de toma de decisiones los que generaron nuevos lazos de solidaridad entre los distintos grupos, conformando un complejo poblacional que las fuentes han reducido a categorías tales como "manzaneros". Establecer que se trata de una "etnia manzanera" implicaría haber podido establecer con certeza un grado de autoadscripción que fuera más allá de la simple utilización del término "manzanero" que encontramos en las fuentes. Implicaría también que esta supuesta "etnia manzanera" se autocontrastase en bloque de otras, no reconociendo los cruzamientos adscriptivos mencionados.

Las relaciones de parentesco permiten consolidar, entonces, la afirmación de que, durante la segunda parte del siglo XIX, se desarrollaba un proceso de interrelación entre los grupos que habitaban el "país de las manzanas" y los grupos del occidente cordillerano, tanto como con el resto de los grupos de Patagonia noroccidental.

---

<sup>59</sup> Araucanos o cualquier otro término que se utilice para referirse a grupos originarios del occidente cordillerano.

## 6- Espacios de negociación

Luego de haber subrayado la importancia de las dinámicas de intercambio y que éstas no se circunscribían a un área limitada sino que, por el contrario, podían establecerse entre grupos alejados unos de otros y sobre la base de un concepto de territorialidad complejo, observaremos las dinámicas de interrelación diplomática entre los distintos grupos que entraron en contacto en el área de análisis.

Las fuentes nos permiten visualizar ciertos modos de contacto que indudablemente constituyeron una arena de negociación e intercambio. Es posible observar a ésta como a través del telón de nuestro teatro de sombras, en otras palabras, como un escenario del cual podemos hipotetizar sobre sus verdaderas dimensiones pero no ignorar su existencia.

Bechis sostiene que los manzaneros constituyeron una confederación:

"The confederacy of Las Manzanas was more loosely tied than the others but was more multiethnic. Tehuelches as well as Chilean Araucanians belonged to it, and among the Araucanians, several distinct sub-units were attached to the confederacy"(Bechis 1984:64)

También se refiere a Federaciones Tehuelches hacia el sur, las que mantenían una estrecha relación con otros grupos; relaciones indexicalizadas por vínculos de parentesco:

[Los Aoni-Kenk] ".../ they made federations of nomadic bands engaged in alliance with Araucanians, Araucanized Tehuelches, and Creoles of Chile and Argentina. Their Chief Casimiro (1840-1875) married a close relative of Chief Calfucurá/.../ and was also related through marriage to Chief Sayhueque." (Bechis 1984:66)

En la crónica de Musters es posible observar como funcionaban las relaciones entre los grupos identificados como "tehuéches" y "manzaneros" (Musters viajaba con Casimiro y con otros caciques



"araucanos"). La presencia en jurisdicciones ajenas debía ser convenientemente aclarada. El envío de emisarios parecía formar parte de un protocolo establecido:

"Se había resuelto mandar mensajeros desde ese lugar, al que se denominó Cushamon [Cushamen], para prevenir nuestra aproximación a Foyel y también a Cheoeque, el cacique de Las Manzanos/.../ escribí a dicho cacique una carta dictada por Casimiro, en la que, en frases bien redondeadas y con mucha ceremoniosa palabrería, explicaba el hecho y las razones de que hubiéramos unido a todos los indios, invitándolo a él a cooperar a ese fin/ A la mañana siguiente, una vez que se hubo leído y explicado la carta a los caciques reunidos, los dos mensajeros, que eran hijos de caciques, se presentaron con dos caballos cada uno; y después que se les hubo dado algunas órdenes verbales, emprendieron su viaje entre los aullidos de unas cuantas viejas y un toque de corneta" (Musters 1991:283)

Estos mensajeros retornarían con manzanas de regalo y la respuesta verbal de que serían bien recibidos en "Las Manzanos":

"Cheoeque reuniría una fuerza para salirnos al encuentro, porque toda su gente entonces en las montañas, ocupada en recoger la cosecha de manzanas y piñones; también decía que el cacique había tenido noticias frescas de Patagones porque estaba entonces de visita en Las Manzanos un tal Mariano Linares, hermano del cacique principal de los indios mansos de esa colonia. Casimiro se irritó un poco al no recibir una respuesta escrita, pero, como yo le insinuara que era muy posible que Cheoeque no tuviera secretario en su séquito, el cacique se tranquilizó algo, aunque su dignidad quedó un tanto resentida, por lo que el hombre volvió a tocar el tema unas cuantas veces" (Musters 1991:285)

La figura del "secretario" del cacique es recurrente, sus funciones parecerían ser tanto la redacción de correspondencia como la de traducción. Foyel, por ejemplo, tenía como secretario a "un indio valdiviano llamado Antonio Guaitu (Guiltu, según Moreno 1893:253) que había sido educado por los misioneros y desempeñaba el cargo de secretario de ese jefe" (Musters 1991:284). Miguel

Ñancuche tenía como secretario a su propio hermano Rafael Nahuelquir quien, según uno de sus hijos, habría aprendido la lectura y escritura en Chile.<sup>60</sup> El desempeño de estos secretarios permitía cierto posicionamiento de prestigio del cacique; no sólo por contar con aquel sino también porque exceptuaba al cacique de la necesidad de comunicarse en otro idioma que no fuera el propio. En el presente se recuerda, frecuentemente, que Miguel Ñancuche "no hablaba el castilla", o por lo menos no lo había hecho en sus entrevistas con el propio Roca. También se registraron testimonios que se refieren a Manuela Casimiro (esposa de Miguel Ñancuche) como sólo "tehuelche" parlante.<sup>61</sup> Más allá de que esto efectivamente haya sido así resulta importante destacar como el uso de la lengua propia ha sido resignificado y como puede otorgar cierto prestigio.

"./.../ cuando quiere [Purrán], habla efectivamente castellano como cualquier Mendocino. Digo cuando quiere, porque la etiqueta en los caciques es hablar por medio de intérprete."<sup>62</sup>

Continuando con el relato de Musters podemos ver como fue la recepción de los mensajeros de Foyel:

"./.../ formando corro, en el cual mi puesto estaba junto al presidente, Casimiro, entraron los chasques y me entregaron ceremoniosamente la carta./.../ contenía muchas expresiones de benevolencia, y la esperanza de un pronto encuentro, y terminaba pidiendo disculpa porque, como había dejado sus tierras al norte del río Limay para bajar a esas regiones a cazar guanaco cachorro, sentía tener en su séquito muy pocos guerreros para dar la bienvenida al "gran cacique del sur", es decir a Casimiro" (Musters 1991:284)

Al encontrarse los caciques Casimiro y Foyel se reprodujeron una serie de pasos aparentemente preestablecidos.

<sup>60</sup> Entrevista con M.N., hijo de Rafael Nahuelquir y sobrino de Miguel Ñancuche (Cushamen 1995 y 1996).

<sup>61</sup> Cushamen, trabajos de campo de 1995 y 1996.

<sup>62</sup> A.G.N. Sala VII, Arch. Roca, Leg. 155, Doc. 407.

".../ hubo un cambio de cartas entre los jefes [Casimiro y Foyel], que se felicitaron mutuamente por el encuentro, fijando el día siguiente para la ceremonia de bienvenida /.../ después de ella habría que celebrar un parlamento que considerara las cuestiones en general/.../ hubo luego una breve conferencia entre los dos caciques, aunque conviene recordarlo, ninguno de los dos podía entender el lenguaje del otro." (Musters 1991:288).

Era un factor de prestigio el dirigirse en los parlamentos en la lengua propia. La utilización de los "secretarios", en este sentido, permitía al cacique posicionarse mejor. En el presente se recuerda que Miguel Ñancuche siempre utilizó "traductores" en sus entrevistas con Roca, lo cual no nos diría nada específico con respecto a si realmente hablaba el castellano o no.

El ceremonial que precedía al encuentro de los caciques puede también observarse en las visitas de los grupos trasandinos. En la crónica de Pascual Coña podemos verlo incluso en un caso en que el cacique al que se visitaba se encontraba confinado:

"Al acercarnos a Junín, Catringuir y Painemilla despacharon un mensajero para que avisara al cacique Ancatrír (Ancatrur), que se encontraba como prisionero en aquella ciudad, y le dijera: "Están llegando tus caciques" /.../ Ancatrír contestó al mensajero: "¡Mire, que vino! Bueno, ya tomé nota; lo estoy esperando, que venga no más!" (Coña 1984:294)

Ancatrír envió a su vez mensajeros a Painemilla y Catringuir guiándolos hasta una pampa donde se les brindó una recepción solemne. Esta consistió en un **awun** acompañado por el **tayel** de las mujeres. Luego, según la fuente, el propio Ancatrír habría demandado a los lonkos trasandinos que le brindasen el mismo honor. El saludo continuaba, entonces, el ceremonial de bienvenida.

En los parlamentos se canalizaban los reclamos en lo referente a los conflictos inter e intragrupal tanto como a la toma de decisiones con respecto a una política más global.

"Al cabo de media hora de espera se cambiaron rehenes [entre tehuelches y manzaneros] y se desarrolló la ceremonia de bienvenida" (Musters 1991:311)

"/.../ se celebró un parlamento durante el cual todos permanecían montados, y la discusión duró hasta la puesta del sol/.../ Las conclusiones a que se llegó se referían principalmente a efectuar una paz firme y duradera entre los indios presentes, punto sobre el cual hubo feliz unanimidad." (Musters 1991:311)

En estos espacios de negociación no todos los conflictos podían suturarse. Sin embargo, esto no implicaba necesariamente un enfrentamiento entre las partes. Como lo podemos ver en el siguiente párrafo de Musters:

"La rivalidad existente entre Foyel y Cheoeque/.../ existía desde que ese jefe y Quintuhual habían emigrado al sur; y en esas circunstancias todos los araucanos de ambos caciques se mantenían lo más retirados posible, absteniéndose de tomar parte en las fiestas, mientras que los tehuelches, que nada tenían que ver en la cuestión, se divertían con toda libertad" (Musters 1991:316)

Estos son ejemplos de las formas en las cuales se realizaban los encuentros entre distintos grupos. Es necesario enmarcar este tipo de ceremonias en un contexto más amplio. La complejidad de la articulación espacial del área de análisis se corresponde con una articulación compleja de las redes de negociación e intercambio. Prácticas ceremoniales (destinadas a suturar conflictos) fueron desarrolladas en un proceso de profundización de las relaciones interétnicas. Vehiculizados por las relaciones de parentesco se generaron espacios de negociación que fueron determinando el proceso de constitución de una incipiente arena de discusión y toma de decisiones. Se analizarán, entonces, algunas de las políticas negociadas en esos ámbitos de discusión.

En la crónica de Musters es posible observar una negociación con respecto a la "jurisdicción" de los caciques. Es preciso tener presente que Musters utiliza el término jurisdicción para referirse, en

todo caso, al prestigio reconocido, por los otros caciques, a Casimiro. Este habría quedado como responsable de organizar y movilizar a la gente en ciertos casos previstos.

".../ se celebró un gran parlamento [entre Foyel, Casimiro y otros caciques] que duró hasta la tarde; se confirmaron en él todas las resoluciones anteriores, esto es, que Casimiro quedaba reconocido como cacique del sur, con jurisdicción sobre todos los indios al sur del río Limay; que garantizaría con su gente la seguridad de Patagones y tendría en jaque a los indios pampas de Las Salinas, al mando del cacique Calfucurá, en el caso improbable de que éste tratara de atravesar el río Limay para hacer correrías en las colonias; y, en segundo lugar, que todos juntos iríamos hasta Las Manzanas a visitar a Cheoque para proponerle que garantizara con sus fuerzas la seguridad de la orilla norte del río, lo que refrenaría eficazmente a Calfucurá y aseguraría a Patagones." (Musters 1991:290)

Musters incluye las opiniones del cacique Foyel sobre las relaciones con los criollos:

"Declaró que estaba en favor de un comercio amistoso tanto con los valdivianos del lado occidental como los argentinos en las costas orientales. Voy a citar algunas de sus palabras textuales: ".../ Nuestro contacto con los cristianos en los últimos años nos ha aficionado a la yerba, al azúcar, a la galleta, a la harina y a otras regalías que antes no conocíamos, pero que nos han sido ya casi necesarias. Si hacemos la guerra a los españoles, no tendremos mercado para nuestras pieles, ponchos, plumas, etc.; de modo que en nuestro propio interés está mantener con ellos buenas relaciones, aparte de que aquí hay lugar de sobra para todos." (Musters 1991:291)

Foyel resaltaba la importancia que tenían las redes de intercambio tanto hacia el este como al oeste. Deseaba encontrar una ruta a Valdivia que le permitiera eludir los pasos cordilleranos controlados por los **picunche** y que tampoco atravesara "Las Manzanas" ya que se encontraba enfrentado con Sayhueque. Incluso mencionaba la posibilidad de "traer familias de indios valdivianos para cultivar algunos de los valles situados a inmediaciones del río Limay" (Musters 1991:291). A

pesar del enfrentamiento entre Foyel y Sayhueque, en el parlamento se había decidido ir a Las Manzanas y pedirle a Sayhueque que garantizara la seguridad en la región norte del Limay. En otras palabras, era posible la negociación y la toma de decisiones en común más allá de ciertos conflictos puntuales.

Los temas a tratar en cada parlamento podían ordenarse de acuerdo a las prioridades.

"Se fijó otro día para discutir la proposición de Casimiro referente a la protección de Patagones y la guerra chilena con los indios de más al norte; así como para considerar el mensaje de Calfucurá acerca de un malón a Bahía Blanca, y en general, la frontera bonaerense." (Musters 1991:311)

Musters asistió a otro parlamento en el que Sayhueque comentaba su voluntad de participar en levantamientos en la Araucanía. En el desarrollo del mismo se habría tomado la decisión de no aceptar la propuesta de Calfucurá. Durante la estadia de los distintos caciques ("tehuelches", "araucanos" y "picunches", según la fuente) todos habrían sido mantenidos por Sayhueque, el cacique anfitrión (Musters 1991:318-20).

Los parlamentos eran espacios de negociación que permitían abordar distintos temas, desde la devolución de rehenes y cautivos hasta la concreción de una invasión a la frontera. No sólo constituían espacios de negociación; también, permitían la concreción de una multiplicidad de intercambios que consolidaban los vínculos intergrupales más allá de las distintas adscripciones. Como acto ceremonial eran una instancia construida, resultado de un largo proceso de contactos entre grupos que se reconocían con experiencias de comunalización distintas.



## 7- Caciques de Las Manzanas: poder y prestigio

La utilización del término "cacique" en el presente trabajo se encuentra mediatizada por una necesidad funcional. Esta fue la forma utilizada por casi toda la documentación de época con la cual hemos trabajado. Indudablemente esta documentación, como ya ha sido resaltado, proviene de la cultura del **winka**; es decir, que lo que representa el término "cacique" es un concepto construido por una cultura para interpretar a otra. En otras palabras, los caciques que podemos observar en las crónicas son las representaciones que los hispano-criollos elaboraron a partir de su visión particular de las estructuras de prestigio y poder de los pueblos indígenas. En esta construcción de su "otro", los criollos divisaron como grandes señoríos a los grupos indígenas: el **lonko** debía poseer un gran poder sobre "su gente", cada territorio debía pertenecer a determinada jefatura, la negociación debía realizarse, entonces, con el representante de cada "cacicazgo". Esta elaboración del "rol de cacique" se caracterizaba por una fuerte creencia en un poder "despótico" del **lonko**, la que justificaba todo tipo de fantasías atribuidas a los pueblos indígenas y sus "jefes".

A partir de este tipo de construcción de la figura del "cacique" es que la sociedad criolla desarrolló sus contactos con los pueblos indígenas. Negociando con los "principales", con "caciques" y "caciquillos" reforzó las funciones de intermediario, negociador y de redistribución que estos tenían o pudieron haber tenido.

Según Bengoa (1987) en la sociedad mapuche chilena comenzó a darse hacia la segunda mitad del siglo XVIII una marcada división social entre caciques y guerreros, incluso dándose ya en el siglo XIX "claras relaciones sociales de subordinación" (1987:60). Unos pocos caciques fueron adquiriendo mayor influencia y mayor riqueza acumulada: "se fortalecieron las alianzas entre loncos, provocándose verdaderas formas germinales de centralismo político" (Bengoa 1987:44). Este proceso estaría relacionado con el pasaje de una economía agrícola-ganadera de subsistencia hacia una economía ganadera mercantil (1987:47). Por su parte, Mandrini (1986) sostiene, siguiendo a González (1979), que los grandes cacicatos pampeanos fueron "señoríos". Desprende esta conclusión de los complejos protocolos de ceremonias y parlamentos, la marcada estratificación social, la acumulación de poder y

riquezas (plata, ganado y mujeres) en manos de los caciques más importantes, la práctica poligámica por parte de los jefes y la capacidad de movilizar grandes ejércitos (1986). Esta estructura sociopolítica compleja estaría sustentada por una base económica constituida por dos circuitos: de "del ganado" y el "doméstico o comunal".

Desde el punto de vista geográfico, los caciques manzaneros se situaron entre las sociedades analizadas por ambos autores. No obstante, de las fuentes utilizadas en este trabajo no es posible deducir la existencia de grandes señoríos en el País de Las Manzanas, aunque se encuentren elementos similares con los descritos anteriormente. Las fuentes disponibles nos permiten aproximarnos, principalmente, a la función de intermediador del cacique. La visualización de las funciones hacia el interior de sus grupos permanece en sombras.

En un documento del año 1876<sup>63</sup>, refiriéndose a la "dirección ó influencia de Puran [Purrán]" sobre la población que vivía "al Sud hasta Limay", se destacaba que:

".../ obedecen a Puran quien las recorre, visita y llama casi todos los años á parlamento. A éstos parlamentos ha sabido concurrir casi siempre alguna autoridad militar de Chile. El año 71 vino el comandante Bulnes (hijo del general) con 300 ó 400 hombres,.../ y esto fué en Chile, notorio."<sup>64</sup>

El prestigio e influencia de Purrán parecían depender de su función de recorrer personalmente los campos, visitar, recibir enviados, tratar con la autoridad y convocar a la gente. No obstante, estas características del "buen cacique" no sólo pueden encontrarse en las fuentes de la época. Son funciones que, en nuestro trabajo de campo, han aparecido como resignificadas en el discurso de muchos habitantes de la Colonia Cushamen para explicar el por qué Miguel Ñancuche Nahuelquir es considerado como el último cacique.

---

<sup>63</sup> Borrador de carta. Aparentemente se trata de una carta de Olascoaga a Bernardo de Yrigoyen fechada el 5/2/1876. A.G.N. Sala VII, Arch. Roca, Leg 155, Doc.404 y SS.

<sup>64</sup> A.G.N. Sala VII, Arch. Roca, Leg. 155, Doc. 408.

Juan Ñancuche poseyó el "grado" de cacique de acuerdo con las fuentes. Miguel Ñancuche Nahuelquir, fundador de la Colonia Cushamen, ha sido, de acuerdo con el testimonio oral, el último cacique reconocido por la comunidad.

"Así que el que gobernaba, que era cacique, ése era Miguel Ñancuche. Según me dijeron, que ese recorría toda la población a ver como estaban su gente, si estaban bien o no, él se recorría todo. Pero cuando se terminó éso, listo, no ha habido más caso. Porque se abandonó la Colonia." (F.Q.)

"Sí, ése sí, ése fue un gran cacique. Si fue un gran cacique..." (F.Q.)<sup>65</sup>

Si bien existieron sucesores de Miguel Ñancuche, sólo fueron denominados como "caciques" en sus relaciones con el exterior de la comunidad, siendo "representantes" hacia el interior de la misma.<sup>66</sup>

En los siguientes capítulos se analizarán las resignificaciones de las funciones del cacique en el proceso de conformación de la "comunidad de Colonia Cushamen". Veamos entonces algunos aspectos del poder y prestigio de los caciques en Las Manzanas.

"/.../ habiendo sabido Chohueques, cacique dependiente de Llanquitrue, que su padre había muerto envenenado por su segunda mujer/.../ avisó a Llanquitrue, i éste condenó a muerte a todos los habitantes del toldo, en donde vivía la mujer; al mismo tiempo dio el mando de la tropa a Chincoleo/.../" (Cox 1863:180)

De este fragmento de la obra de Cox se desprende una estructura de poder bastante definida. Para Casamiquela "El imperio [de José María Yanquetruz] se fragmentó así, pues, en cacicazgos

<sup>65</sup> Entrevista con F.Q., Cushamen, enero 1995.

<sup>66</sup> Entrevistas durante los trabajos de campo de 1995 y 1996 en Cushamen.

menores, y de ellos parece muy claro, el del Neuquén correspondió a Paillacán" (Casamiquela 1995:99).

En la crónica de Musters es posible observar el enfrentamiento entre Foyel y Sayhueque, sin embargo:

"Foyel había estado jactándose continuamente de que 200 indios de Cheoeque tomarían su partido." (Musters 1991:316)

El conflicto se debía a la presencia de "los picunche" quienes, según el informante del cronista, se trataban de una "rama de los araucanos" que estaban "bajo el dominio de Cheoeque, aunque a las órdenes de caciques locales" (Musters 1991:316) y que, al controlar los pasos cordilleranos, tuvieron un enfrentamiento con gente de Foyel.

"Entonces Foyel envió a Cheoeque un mensaje provocativo en el sentido de que, si volvían a producirse robos por sus súbditos, recurriría a represalias, y agregando que Cheoeque debía haberse figurado que él, Foyel, se había olvidado de andar a caballo y de manejar su lanza. Todo esto se arregló amistosamente, pero al fin Foyel, que estaba por su derecho bajo la autoridad de Cheoeque, prefirió desprenderse de su vasallaje retirándose al otro lado del Limay." (Musters 1991:317)

El "dominio" de Sayhueque sobre los **picunche** (que a su vez estaban bajo órdenes de caciques locales) como el "vasallaje" de Foyel no parecen ser instituciones sólidas. Los términos utilizados en la crónica deben mediatizarse a través de una interpretación cuidadosa ya que de hecho existía un vínculo entre Sayhueque y los picunche, y entre Sayhueque y Foyel. El siguiente párrafo se refiere a esto último:

"La principal razón que alegaba era el hecho de que Cheoche aun cuando recibía cuantiosas raciones de ganado del gobierno bonaerense, nunca había creído conveniente compartirlas con los jefes subordinados a él." (Musters 1991:317)

Las raciones recibidas a través de los tratados con el gobierno de Buenos Aires entraban dentro de la redistribución esperada por parte del cacique. No todos los lonkos establecieron tratados con las autoridades criollas, en este caso, Sayhueque no habría cumplido con la redistribución. Sin embargo, en la misma crónica podemos ver como este cacique recibía a quienes participaron de un parlamento en sus tolderías.

[En el banquete se sirve comida para todos en dos turnos según la importancia de los invitados]  
"/.../ todos los tehuelches, así como los araucanos y los picunches, fueron mantenidos durante su permanencia por el cacique/.../" (Musters 1991:320)

Musters resaltó el "poder" de Sayhueque. Es posible que haya encontrado diferencias notorias entre el cacique Casimiro (con quien había compartido su largo viaje) y el "manzanero"; quizás estas diferencias lo hayan llevado a resaltar la autoridad de Sayhueque.

"Me llamó mucho la atención la obediencia y el respeto que esa gente profesaba a su jefe. La autoridad de Cheoche se extiende al norte hasta Mendoza, sobre centenares de indios que residen en tolderías fijas, unos cuantos en el valle próximo a Las Manzanas, pero la mayor parte más hacia el norte, cerca de los bosques de araucarias. Sin embargo, el poder del cacique es absoluto y su palabra es ley hasta para sus súbditos más distantes. A una orden suya dejan sus toldos, sus mujeres y sus hijos, y acuden, montados y listos para cualquier servicio, a su cuartel general." (Musters 1991:320)

También destacó a los caciques subordinados, dentro de los cuales se habría encontrado Juan Ñancuche.

"Los caciques subordinados, cuyo oficio y calidad son hereditarios, parecían ser hombres más dedicados e inteligentes que el resto" (Musters 1991:320)

Musters describe a los manzaneros como una sociedad con jefatura hereditaria por vía paterna. Según Moreno (1876), Sayhueque invocaba una tradición de herencia del "cacicazgo", donde el mismo título utilizado le venía de sus antepasados, pero de ellos solo hizo referencia de su padre Chocori. Moreno también describió a Sayhueque como el "jefe principal de la Patagonia":

".../ Shay-hueque es el jefe principal de la Patagonia y manda las siete Naciones que viven en esos parajes: Araucanos, Picunches, Mapunches, Huilliches, Tehuelches, Agongures y Traro Huilliches, que se hallan á las órdenes de los 84 caciques siguientes:..." (Moreno 1876:193)

Dentro de los caciques englobados como "mapunches" Moreno nombraba en primer lugar a Juan Ñancucheuque. En esta fuente Sayhueque fue mostrado como generoso en la redistribución hacia sus "caciques subordinados".

"Siguiendo los consejos de su padre, él gasta todas sus prendas de plata y parejeros en hacer regalos á los caciques subalternos para que no roben. Si uno de estos lo hiciera sin su consentimiento, lo mataría inmediatamente." (Moreno 1876:192)

Existen dos lecturas simultáneas de esta fuente, porque mientras se identifica a Sayhueque como el "jefe principal de la Patagonia" (Moreno 1876:193), el "Rey de las Manzanas" (Moreno 1876:190), por otro lado se puede observar lo complejo de las relaciones establecidas hacia dentro de Las Manzanas. Moreno le atribuye a Sayhueque la influencia y el poder de un verdadero jefe de estado, según el modelo de sociedad al cual pertenecía, pero de su relato se desprende otra realidad: las complejas relaciones entre los grupos norpatagónicos.

Un ejemplo de este tipo de relaciones era las que se desarrollaban con los llamados "picunches". Reuque-Curá y Queispumilla fueron identificados por Moreno como pertenecientes a la



"nación" **picunche**. La relación entre los picunche y el "Rey de las Manzanas" parecía estar en un proceso de acomodamiento. Este proceso estaba muy relacionado con las relaciones entre ambos grupos y las autoridades criollas. Mientras Sayhueque manifiesta su descontento por no haberle llegado las raciones, los **picunche** se encontraban en el río Colorado buscando negociar directamente con el gobierno. El recibir a uno de los pocos viajeros que se adentraban en el territorio más allá de la frontera era un factor de prestigio, sobre todo en este caso en que explícitamente se reconocía la autoridad de uno de los caciques.

Quinchauala [Quinchavala o Qnenchaoguala], otro de los caciques **picunche** en la lista de Moreno, es encontrado por el viajero en los toldos de Ñancucho y posteriormente en los de Sayhueque realizando parlamentos con ambos caciques por separado. Nada nos dice la fuente de los motivos de las visitas de Quinchauala, tan solo que son festejadas (Moreno 1876:195).

Otro documento del año 1876 describía a "las indias" al sur de Purrán "hasta dar con el Limay" como dependientes de este cacique:

".../ obedecen á Puran quien las recorre, visita y llama casi todos los años á Parlamento" <sup>67</sup>

En un informe sobre el "Estado general que manifiestan las diferentes agrupaciones de Indios que se hallan en la Patagonia e inmediaciones de los Andes" <sup>68</sup>, correspondiente a 1879, se relativizaba la influencia de Sayhueque sobre los caciques "picunches" (Pran [Purrán], Quepu y Gueren) quienes estarían "en relación estrecha con Reuque-Curá" (considerado en la misma fuente como "araucano"). Los caciques Shayuequé, Ñancucho, Inacayal, Foyel y Quetruail fueron incluidos en este informe como "tehuéches" y habitando en Calefú los dos primeros, Limay al sur Inacayal y sobre la Cordillera los últimos dos. En las observaciones se mencionaba que:

"Estos indios, aunque independientes entre sí, reconocen como principal á Shayuequé" <sup>69</sup>

<sup>67</sup> A.G.N. Sala VII, Arch. Roca, Leg 155, Doc. 408.

<sup>68</sup> A.G.N. Sala VII, Arch. Roca, Leg. 155, Doc. 593.

<sup>69</sup> Ibidem.

Las crónicas manejan el término "cacique" y le otorgan características hereditarias. El poder de Sayhueque, como antes se aclaró, varía en cada fuente. Algunas le asignaron un poder muy grande sobre regiones extensas, mientras que otras (en algunos casos las mismas fuentes) señalaron limitaciones de ese "poder". El conjunto de la documentación parecería avalar la hipótesis de que se estaba desarrollando un proceso de consolidación del prestigio de ciertos caciques. En este proceso tuvo un papel importante el cumplimiento eficaz de las funciones de intermediador-negociador con las autoridades criollas y de redistribución de los bienes pactados en los tratados.

## **8- Estrategias de relación con el gobierno criollo**

Los tratados establecidos entre las autoridades criollas y los principales caciques canalizaron la relación entre los pueblos indígenas y la sociedad criolla. No fue sólo la visión que ésta última poseía de los "cacicatos" la que determinó la necesidad de pactar tratados con cada uno de los principales jefes indígenas. Los tratados establecían alianzas "políticas" pero estaban relacionados con el desarrollo de los circuitos de intercambio y con el proceso de consolidación del prestigio de los caciques. En consecuencia, el tratado era resultado, también, de una estrategia de relación interétnica llevada adelante por los pueblos indígenas.

Los grupos del entonces denominado "País de las Manzanas" desarrollaron en sus contactos con la sociedad criolla una estrategia, definida a través de un largo proceso histórico. Dicho proceso fue producto de las múltiples relaciones establecidas por los grupos de norpatagonia, entre sí y con la sociedad criolla. Esta estrategia, desarrollada en aquel tipo de relaciones, establecía un campo de negociación en el cual las diferencias entre los intereses de cada grupo podían resolverse a través de cierta diplomacia, con normas de juego comunes a pesar de los diferentes clivajes étnicos, esto se desprende de las fuentes por lo menos para el período inmediatamente anterior a las campañas de los '80 (Musters [1869-1870]; Bejarano [1873] y Moreno [1875-1876 y 1879]). La misma conformación pluriétnica del denominado País de las Manzanas nos permite inferir la existencia de este campo de

negociación. Este habría adquirido su forma a partir de los múltiples vínculos establecidos a través de los intercambios desarrollados entre los diferentes grupos norpatagónicos.

En cuanto a las relaciones con la sociedad criolla, estas estrategias de relación interétnica desarrollaron un sistema de negociación extendido y generalizado. Una verdadera diplomacia de tratados a través de un particular mecanismo de negociación que incluía diversos tipos de respuesta acorde a cada coyuntura.

En Musters podemos encontrar como, en un parlamento, se acordó que Sayhueque, a quien le convenían más las razones de Patagones que invadir junto a Calfucurá, enviara un mensaje al cacique salinero:

"/.../ pidiéndole que limitara sus hostilidades a Bahía Blanca y haciéndole saber que Cheoque [Sayhueque] protegería la orilla norte del Río Negro y cuidaría a Patagones por ese lado, mientras que Casimiro garantizaría el sur." (Musters 1991:318)

En la concreción de tratados con las autoridades criollas se reforzaba la función del cacique como intermediario.

"/.../ lo habían enviado de Patagones [a Mariano Linares] para que indujera al cacique [Sayhueque] a mantener la paz." (Musters 1991:318)

El cacique no sólo representaba a su gente frente a la sociedad criolla, a partir de él se articulaban las negociaciones inter e intragrupalas. Si bien existía una arena de discusión, tanto hacia afuera como hacia adentro de cada grupo, y las decisiones eran tomadas en conjunto, eran ciertos lonkos los que podían actuar como intermediarios y articuladores del debate. Sayhueque, por ejemplo, comentaba que lo habían ido a ver jefes procedentes de la Araucanía para solicitar que los ayudara en la guerra contra Chile (Musters 1991:318). La decisión de Sayhueque de cumplir con el pedido no

parecía representar una obligación para los otros caciques, pero se estaba creando un espacio para discutir una acción concreta.

En el testimonio de Pascual Coña puede observarse como se habrían desarrollado los preparativos para el gran levantamiento de 1881 en la Araucanía. Fueron los lonkos "pewenche"<sup>70</sup> Sayhueque, Namuncurá, Foyel y Ancatrur [¿Ancatrutz?] quienes habrían dado el primer paso al enviar un mensaje al cacique Neculmán de Boroa.

"/.../ con el contenido de que prepararan la guerra en Chile, así como ellos, los caciques pewenches, se alistaban en la Argentina." (Coña 1984:271)

Neculmán al recibir el mensaje toma la siguiente actitud:

"Neculmán dió crédito al aviso recibido. Despachó sin demora a un mensajero y le encargó: "Propagas esta orden: "Mañana habrá junta, llegó un mensajero de los caciques argentinos; mañana, pues, nos juntaremos", dirás a mis caciques subordinados." (Coña 1984:271)

En este caso, Neculmán también aparece como articulador en la discusión y en la toma de decisiones. Si bien el parlamento era la instancia decisiva, a través del cacique se vehiculizaban distintos reclamos y se generaban espacios para la discusión de los mismos.

No todos los "caciques" o lonkos establecieron un tratado directo con las autoridades criollas o fueron articuladores de grandes parlamentos. Una escala, de acuerdo a cierto grado de prestigio, se habría generado a través del proceso de negociación con el centro de poder con sede en Buenos Aires y con sus representantes en la frontera. La composición diferencial de los dones establecidos en cada tratado, el envío de mensajeros y correspondencia, la recepción por parte de los distintos tipos de autoridades de los caciques o de sus mensajeros, las respuestas obtenidas en la negociación por

---

<sup>70</sup> Coña utilizó el término "pewenche" para referirse a cualquier pueblo indígena que habitara al este de la cordillera. Moesbach lo tradujo siempre como "argentinos".

problemas específicos, etcétera; todo un conjunto de formas de interrelación eran las que podían otorgar o no prestigio al cacique, tanto al interior de su grupo como hacia afuera.

En este contexto es en el cual podemos encontrar al cacique Juan Ñancuche negociando con las autoridades porteñas, estableciendo tratados simultáneos con los llevados a cabo por Sayhueque. Según las crónicas de Bejarano y Moreno, Juan Ñancuche habría sido uno de los caciques con mejor relación con el gobierno de Buenos Aires. Estas fuentes coinciden con los testimonios recogidos en los trabajos de campo. En la actualidad se recuerdan relatos que vinculan el linaje de Miguel Ñancuche con Francisco Moreno. Como ya se ha mencionado, éstos sostienen que Moreno le debía su vida al joven Miguel Ñancuche a partir de los sucesos de su cautiverio de 1879.

El 8 de octubre de 1872, Juan Nancucheo [Ñancuche] acordó un arreglo con el Gobierno de la República Argentina<sup>71</sup>. En el texto del documento se incluyen diez artículos que ambas partes se comprometían y obligaban a cumplir. El cacique se manifestaba deseoso de una paz sólida y duradera, mientras que el gobierno prestaría todo el apoyo y protección que le fuese posible.

En los debates parlamentarios se había planteado como "necesidad" que el Poder Ejecutivo celebrase, en ejecución de la ley de agosto de 1867 sobre el avance de fronteras, convenios con las tribus existentes fuera de dicha línea. La comisión especial encargada del estudio del proyecto sobre defensa de fronteras y pacificación de los indios planteó en su informe que la ruptura de los pactos con algunas tribus se debía al cercenamiento o la falta de entrega de provisiones por parte del gobierno. Como conclusión, la comisión estimaba que el medio permanente más idóneo era la pacificación, fijar el asiento de población civil en el área de frontera, resguardarla con un ejército regular y entregar puntualmente lo estipulado.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> Como ya se ha dicho, el tratado fue firmado por Guenul, en representación de Ñancuche, y Liborio Bernal, del gobierno; posteriormente fue ratificado por el presidente Domingo Sarmiento y el ministro del Interior Uladislao Frías. Archivo del Estado Mayor del Ejército. Buenos Aires. Campaña contra los indios. 1872-73, caja 34, Doc. 1185.

<sup>72</sup> Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados 19/7/1872 tomo U: 286 y 293. En: D.I.P.C.N. 1991:227.

De acuerdo al artículo primero "la tribu é indiada del Cacique Juan Nancucheo y los amigos de él" <sup>73</sup> podrían acceder libremente a comerciar tanto en Carmen de Patagones como en cualquier otro pueblo de la República Argentina. Las personas, animales y efectos que condujesen o llegasen a adquirir serían completamente respetados y protegidos. A su vez, todo habitante de la República Argentina que quisiese ir a comerciar con dicha "tribu de Indios" podría hacerlo libremente amparados de la misma forma.

Es importante destacar que en el primer punto del tratado es en donde se aclara esta franquicia para las actividades comerciales entre el grupo de Ñancuche y la República Argentina. Este artículo era significativo para la articulación de los dos circuitos económicos principales: el "del ganado" o de gran escala y el "doméstico o comunal" (Mandrini 1986).

El artículo segundo establecía que:

"Habiendo resuelto el gobierno de la República Argentina explorar el Río Negro en todo su curso. El cacique Juan Nancucheo se compromete á prestar todos los auxilios que le sean posibles, los que serán debidamente remunerados y pagados por el gobierno."<sup>74</sup>

En la crónica de Mariano Bejarano [1872] es posible observar como Ñancuche cumplió con este artículo. Sin embargo el acuerdo no se detenía en la exploración. El artículo tercero contemplaba la posibilidad de que se estableciese un puesto militar en la costa del Río Negro, situación en la cual Ñancuche estaba obligado a colaborar en cuanto le fuese posible. Si se retoma lo expresado anteriormente sobre la compleja articulación de la explotación de carácter multiétnico del territorio, que implicaría un concepto de territorialidad distinto del comportamiento de exclusión (sin contradecir la idea de "control" sobre determinados territorios sino contemplando la complejidad de ese concepto<sup>75</sup>), es posible hipotetizar que para Ñancuche haya sido aceptable una cláusula como la que establecía este artículo. El colaborar con el gobierno en la localización de un puesto criollo en territorio

---

<sup>73</sup> A.E.M. Campaña contra los indios, 1872-3, 34:1185.

<sup>74</sup> A.E.M. Campaña contra los Indios, 1872-3, 34:1185.

<sup>75</sup> Ver: Nacuzzi y Pérez de Micou 1994:101.



"indígena" no implicaría tan sólo una condición impuesta por la fuerza, sino que entraría dentro de la negociación. Recordemos que el gobierno debía pagar los servicios de Ñancuche y su gente. Si se procuraban asegurar los circuitos de intercambio entre ambas partes, también (en un sentido geográfico), se debía asegurar una "ruta" para los mismos; un punto intermedio en la costa del Río Negro, si bien decisivo para los proyectos expansionistas del gobierno, podía entrar en la negociación.

¿Cómo debía ser prestada la colaboración de Ñancuche y su gente a la paz con la República?. Los artículos cuarto, quinto, sexto y séptimo establecían la forma en la cual Ñancuche debía presentarse con su "indiada" ante cualquier requerimiento para la defensa de Patagones. Se someterían a las órdenes del Comandante de aquel punto y se sujetarían a sus instrucciones.

Ñancuche no sólo estaba obligado a acudir en ayuda de aquel pueblo sino que debía

".../ transmitir al comandante de Patagones, y á cuantas autoridades le sean posible, toda noticia que adquiriera acerca de intento de invasión ó movimientos de indios enemigos."  
(Artículo 5).

Ñancuche debía, también, reconocer a Miguel Linares como "amigo del Gobierno y Jefe de los Campos" y serían sus enemigos todos los indios que fuesen enemigos del Gobierno.

El artículo séptimo contemplaba que en caso que el gobierno resolviese atacar ó expedicionar contra indios enemigos, Juan Ñancuche estaría obligado a ponerse en campaña "con todos sus indios; debiendo obrar en todo, con sujeción á las ordenes que le comunique el jefe ó Autoridad que el Gobierno designe al efecto." Si esto último hubiera sido necesario, el cacique, los capitanes y soldados de que se compusiese su tribu, deberían recibir, mientras durase la campaña, los sueldos que estaban fijados para los indígenas y deberían ser provistos de alimento por cuenta del gobierno (Artículo 8). Juan Ñancuche tendría que revistar en las listas de la tribu del cacique Linares y su remuneración sería la correspondiente al "sueldo de su clase" (Artículo 9).

En el artículo décimo se describían los bienes que el gobierno se comprometía a pasarle al cacique cada seis meses:

- 300 vacas al corte
- 400 libras de azúcar
- 300 libras de yerba Paranaguá
- 200 libras de Tabaco negro en rama
- 4 damajuanas de Ginebra
- 2 resmas de papel de hilo

Anualmente se incluiría también: un vestuario fino para el cacique y seis regulares para los capitanes "constando cada uno de ellos de un sombrero, un poncho, un chiripá, un pañuelo de seda, una camisa, un calsoncillo, y un par de botas" (Artículo 10).

El mismo día, Sayhueque establecía otro tratado, por separado, con el gobierno porteño. Las raciones prometidas a ambos caciques diferían en sus cifras. Siendo mayores las correspondientes a Sayhueque. Las cifras en las Memorias del Ministerio de Guerra y Marina varían, a veces notoriamente, año a año. Sin embargo es posible compararlas haciendo una abstracción de sus valores numéricos, principalmente, debido al hecho de que el sistema de raciones establecido por los tratados estaba viciado de múltiples irregularidades.

En 1872:

REUQUECURA.....	1.000 cabezas de ganado
.....	195.000 \$ trimestre
QUIMPUME, PRAN y HUINCALEU....	105.000 \$ anuales
SAHUEQUE.....	1.000 cabezas de ganado
.....	185.000 \$ semestral
NAUNCOCHEO .....	300 cabezas de ganado
.....	10.000 \$ semestral

En 1873:

CATRIEL.....	51.665 \$ fuertes, anual
CALFUCURA.....	44.998 \$ fuertes, anual
REUQUECURA.....	31.513 \$ fuertes, anual
QUEMPUME, PRAN y HUINCALEN.....	4.267 \$ fuertes, anual
SAIHUEQUE.....	7.698 \$ fuertes, anual
NANCUCHEO.....	5.029 \$ fuertes, anual

EN 1876:

REUQUECURA.....	1.000 cabezas de ganado, trimestral
.....	8.950 o 7.580 \$ Ftes.
PRAN Y HUINCALEN.....	250 cabezas de ganado, anual
.....	2.230 o 1.650 \$ Ftes.
SÉYHUEQUE.....	1.000 cabezas de ganado, semestral
.....	8.682 o 7.550 \$ Ftes.
NAUNCOCHEA.....	300 cabezas de ganado, semestral
.....	2.968 o 2.560 \$ Ftes.
FOYEL.....	100 yeguas al corte, anual
.....	535 \$ Ftes.

Nota: los montos corresponden, en su valor máximo, a la entrega de ganado vacuno y, en el menor, al pago realizado en yeguarizo. El gobierno podía elegir según su conveniencia como realizaria la entrega.

De acuerdo a estas cifras es posible suponer que existía una diferenciación, de acuerdo a algún criterio, en el otorgamiento de raciones a través de los tratados. Existía un nivel de negociación que establecía altas cifras. Dentro de este rango podríamos incluir a Reuquecurá quien recibía montos

similares a los de Catriel y Calfucurá: entre 30.000 a 50.000 \$ Fuertes anuales. Luego, en un segundo nivel, aparecen cifras como las de Sayhueque que rondan los 10.000 \$ Fuertes anuales. En un tercer nivel de negociación aparecen montos como los pactados con los caciques Ñancuche y Purrán, alrededor de los 5.000 \$ Fuertes anuales.

Existen otros ejemplos por debajo de estas cifras como podemos verlo para el caso de Foyel. Se han tomado estos datos para contextualizar las cifras manejadas en el tratado celebrado entre Juan Ñancuche y la República Argentina. Es importante aclarar que se trataba de un cacique alejado del área inmediata a la frontera. Sin embargo, a través del texto del tratado, puede inferirse que la proximidad o lejanía no influían en cuanto a las redes de intercambio que podían establecerse. La proximidad al área de frontera sí pudo haber sido decisiva para un mejor posicionamiento en la negociación debido a razones estratégicas.

En 1872 el sargento mayor Mariano Bejarano fue el encargado de realizar una exploración complementaria para el establecimiento de la nueva línea de fortines bajo la excusa de corroborar la entrega correcta de los bienes establecidos en los tratados. Es importante volver a leer el siguiente párrafo de la crónica de Bejarano:

".../ Entonces el cacique **Nancucho** declaró que me consideraba como á un amigo y que no permitiría que me hicieran daño haciéndose como Linares.- A consecuencia de lo cual se hicieron amigos todos los demas caciques y capitanejos, dispensándome todo el mejor tratamiento que podían" (Bejarano 1873:358-359).

Juan Nancucho [Ñancuche] cumplía, de este modo, con el tratado recientemente convenido. Luego del viaje de Mariano Bejarano, fue Francisco Moreno quien arribó a Las Manzanas.

Moreno en su viaje de 1875 acompañó a Ñancuche hasta sus toldos en Pun-gechaf a orillas del Chimeuín, distantes unas quince leguas de los de Sayhueque, donde permaneció unos días. Describió a Ñancuche como uno de los caciques con mejor predisposición hacia los criollos:

".../ Shayhueque y Nan-Cucheuque, caciques, este último muy amigo de los argentinos/..."  
(Moreno 1876:194)

".../ me despedí de ellos para regresar á los toldos de Shay-hueque y visitar á la laguna Nahuel-Huapi. Al despedirme, Nancucheuque me dijo que él era Argentino, y que no permitiría que los indios invadieran mientras él conservase la vida. Lo que pasó allí, y que no es aquí lugar para referirlo, me hace abrigar la convicción de la buena voluntad que tiene este excelente indio para con los Argentinos/..." (Moreno 1876:194-195)

Como ya ha sido señalado, esta buena predisposición que encontró Moreno en su primer viaje coincide con lo que puede leerse en la fuente de Bejarano y con los testimonios recogidos en las entrevistas en Colonia Cushamen.

En la crónica de Moreno (1876) también es posible observar como "los caciques picunche" procuraban establecer tratados con las autoridades criollas.

"En el río Colorado demoré algunos días para asistir al parlamento Picunche de los caciques Queupumilla, Yankamilla y Guempillo, que deseaban hacer tratados con el Gobierno Nacional, abandonando las cercanías del Volcán "Javier", para venir á poblar en el Rincón de la Espuela."  
(Moreno 1876:185)

El cacique Queupumilla junto a los otros caciques **picunche** se encontraban en el río Colorado, próximos a Carmen de Patagones, en octubre de 1875. El parlamento era una instancia en la que participaban caciques **picunche** para acordar como llevar a cabo una negociación con las autoridades nacionales; una negociación que no involucraría a otro grupo. Sin embargo Moreno, en la misma fuente, caracterizaba a Sayhueque como el cacique que gobernaba sobre los otros pueblos de Patagonia dentro de los que incluía a los picunches.

Moreno, cuando arribó al País de Las Manzanas, se dirigió hacia Sayhueque y con ello reforzó su papel de intermediario con la sociedad criolla. Conocedor de las rivalidades internas, Moreno le aclaró que personalmente lo consideraba el cacique más importante:

"Luego me preguntó [Sayhueque] qué iba yo á hacer a sus campos, á lo que contesté que habiendo oido hablar de lo valiente que era él y del poder que tenía sobre los demas indios, había querido visitarlo para ser su amigo, y que yo no opinaba como otros, que creían que Reuque-Curá era cacique de mas importancia que él. Que además, como hombre curioso, deseaba recoger algunos bichos y pasar luego á Chile, si él lo permitía, para regresar por mar á Buenos Aires." (Moreno 1876:191)

Estas palabras no fueron dichas en privado, fue dentro de un parlamento que se había formado con la llegada de Moreno para conocer los propósitos de su visita. Frente a ese público es que Moreno parecía buscar un interlocutor con el cual poder negociar directamente. Al contemplar la posibilidad de encontrar posiciones hostiles procuró establecer con Sayhueque una relación de amistad. El viajero se había informado y sabía donde podría encontrar la protección para sus proyectos.

"Solos [con Sayhueque] en el toldo, nos volvimos á dar la mano, diciéndole yo: amigo?. A lo que él contestó: "Si, amigo pues." (Moreno 1876:190)

"/.../ me contestó que se alegraba mucho que hubiese ido á visitarlo; que yo era mejor que los habitantes de Patagones, con quienes se hallaba disgustado, y que siendo él buen hombre con los cristianos, nadie atentaria contra mí mientras yo permaneciera en sus toldos/.../" (Moreno 1876:191)

El objetivo sería alcanzado ya que Sayhueque apoyó a Moreno; sin embargo, no logró obtener el permiso de los otros caciques en el **Aucan trahun** del 7 de enero:



"El consejo de los capitanejos viejos, resolvió que yo no traía muy buenas intenciones y que no debía permitírseme que paseara por los campos antes que hiciera algo por ellos en Buenos Aires, y que regresara á Patagones; no aceptando la proposición de Shay-hueque de concederme licencia para cruzar á Mendoza. Decían que ellos hacían demasiado con suspender la invasión y que debía contentarme con esa generosidad." (Moreno 1876:194)

Sayhueque le dijo directamente a Moreno que:

"/.../ no sabía qué intenciones tendría yo respecto a los indios, las que no serían buenas pues tenía conocimiento que los Gobiernos Argentino y Chileno se habían unido para pelearlos. Que por mi venida y mis ofrecimientos pensaría en suspender la invasión que proyectaba á Patagones, á causa de su disgusto con el Gobierno, por no haberle entregado las raciones completas, y por no haber hecho caso de dos chasques que le había enviado/.../" (Moreno 1876:191)

Moreno no era visto como un simple viajero que llegaba a las manzanas movido por "su curiosidad", sino que era sospechoso de ser un enviado del gobierno de Buenos Aires. Dentro de su equipaje traía cartas del gobierno para Sayhueque (Moreno 1876:191) e incluso una bandera argentina que regaló al cacique (Moreno 1876:197). Los caciques esperaban poder negociar el permiso a cambio de que "hiciera algo por ellos en Buenos Aires y que regresara á Patagones." Esperaban que Moreno pudiera convertirse en un intermediario con el gobierno, en una coyuntura de tensión con las autoridades de Patagones. La suspensión de la invasión nos está diciendo dos cosas: los "manzaneros" están disgustados con el gobierno de Patagones y esperaban poder re-negociar esta relación. Se esperaba conseguir algo a cambio. La visita de este viajero cobraba entonces otro significado: la hospitalidad brindada podía ser redituable en el futuro. En su memoria de viaje Moreno iba a recomendar que el gobierno "halagando á Shay-hueque podría reducir á la impotencia á Rauque" (Moreno 1976:197). Moreno creía que eran sus regalos al cacique los que lo habían disuadido de la invasión; sin embargo, para Sayhueque serían los ofrecimientos del viajero de interceder personalmente ante el gobierno lo que abría una nueva instancia en la negociación con las autoridades criollas.

"/.../ volvía a ser amigo de este [del gobierno] y que en Mayo bajaría á Patagones para esperar la contestacion á su nota; pero que, si entónces no lo atendian, invadiria inmediatamente."  
(Moreno 1876:191)

El éxito de Moreno, de poder realizar medianamente los objetivos de su viaje, estaba entonces estrechamente relacionado con el haber sido considerado como un posible intermediario con el gobierno. Moreno comprendió la importancia que tuvo en su viaje el hecho de que lo hubiesen relacionado con el gobierno:

"/.../ aconsejo á todo viagero que desee visitar esos parages, que se muna de una recomendación del Gobierno Argentino ó de las autoridades del Cármen. De otra manera, su vida correria graves peligros." (Moreno 1876:195)

A partir de esta fuente podemos esbozar un cuadro de las relaciones entre los grupos indígenas y los criollos. Los manzaneros buscaban negociar con el gobierno. Si bien la falta de raciones producía una coyuntura de conflicto, se mostraba interés por establecer una nueva negociación. En el discurso de Sayhueque se hacía referencia a un pasado signado por las relaciones pacíficas, su propio padre le había recomendado que jamás peleara contra los cristianos porque las ropas en que lo envolvieron cuando nació eran cristianas (Moreno 1876:192). Se amenazaba con la invasión pero se esperaba poder negociar.

Sobre las relaciones entre manzaneros y salineros es posible decir que existía un conflicto en tanto Namuncurá le recriminaba a Sayhueque las buenas relaciones que mantenía con los criollos. Namuncurá oponía a esta actitud la de los caciques ranqueles:

"/.../ aunque tienen tratados con el Gobierno, no dejan de mandarle trescientos ó cuatrocientos hombres cada uno, cuando necesite gente para invadir, y se quejaba de que Say-hueque nunca le hubiese enviado ni un solo indio." (Moreno 1876:192)

"A una de estas cartas, Shay-hueque había contestado que si Namuncurá intentaba invadir á Bahía Blanca ó á Patagones él iría con toda su gente á pelearlo en Chilué" (Moreno 1876:192)

Las relaciones establecidas con la sociedad criolla por cualquiera de los grupos indígenas influían, y eran influenciadas a su vez, por las relaciones interétnicas; existía un rango en el que variaban los posicionamientos y una posibilidad de negociación permanente.

## Conquista militar y desarticulación temporaria (1880-1885)

### 1- La ruptura de la estrategia de tratados

-Un cambio de estrategia

-Un cuadro de la Campaña del Desierto

-El discurso

### 2- Respuestas frente a la invasión

-Táctica de dispersión y fuga

-La campaña sobre norpatagonia

-Táctica de presentación. Reelaboración de las estrategias

### 3- Las relaciones interétnicas frente a la conquista

"... habiendo llegado nuestras divisiones al punto de la cita, al país de las Manzanas, al país del Vellocino de oro en las leyendas del desierto..." Julio Roca (8/5/1881)<sup>1</sup>

### 1- La ruptura de la estrategia de tratados

#### Introducción:

Las circunstancias del arribo de Julio Roca al ministerio de Guerra y Marina han sido consideradas como un momento clave en el cual se produjo una ruptura en la política de tratados con

<sup>1</sup> Mensaje del Poder Ejecutivo Nacional en la apertura del periodo ordinario de sesiones del Congreso en 1881, Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores 8/5/1881:19. En: D.I.P.C.N. 1991:203.

el indígena. La incorporación de la Argentina al sistema económico mundial y la organización de un estado nacional implicaron el desarrollo de una nueva política hacia los pueblos indígenas. Los resultados esperados eran: la incorporación de extensos territorios al mercado de tierras; sanear las cuentas públicas; asegurar los derechos del estado argentino sobre las tierras patagónicas ante el inmediato enfrentamiento con las autoridades chilenas y extender el ámbito de jurisdicción del poder gubernamental. La "Campaña al desierto" fue el proyecto que interpretaba, como también la herramienta, de estos intereses. La campaña requería una justificación, fue entonces cuando se habría generado una reconstrucción de la otredad por parte de la sociedad criolla. Esta construcción imaginaria del otro se desarrollaría en un proceso dialéctico hasta el presente. El ejército actuó sobre las pueblos indígenas como sobre un todo homogéneo, presentando una única salida posible: la rendición incondicional.

Los pueblos indígenas fueron incorporados forzosamente, y de forma subordinada, no sólo a un mercado nacional, sino también a una sociedad englobadora y a la construcción de su misma historia. Esta incorporación como parte de un proceso hegemónico formaría parte de la construcción tanto del bloque de poder como de los sectores subordinados.

A principios de la década de 1880 las campañas de conquista llevadas a cabo en la Patagonia noroccidental constituyeron una coyuntura crítica en las relaciones interétnicas. A diferencia de anteriores periodos de enfrentamiento, se rompía con el juego diplomático establecido y definido a lo largo del contacto entre los pueblos indígenas y la sociedad hispano-criolla.

Un cambio de estrategia se desarrolló en las políticas del gobierno de Buenos Aires como producto de los proceso de incorporación a la economía-mundo capitalista y consolidación del nuevo estado-nación. Este cambio en las estrategias conduciría a una respuesta por parte de los pueblos indígenas. Una vez finalizadas las campañas de conquista, los pueblos del entonces denominado "Pais de las Manzanas" padecieron un periodo de desarraigo y confinamiento sobre el río Negro. Estos procesos se desarrollarían hacia la incorporación asimétrica de grupos estructuralmente disímiles dentro de una economía política singular (Comaroff y Comaroff 1992). Nuevas estrategias de resistencia

dentro de estrategias de "incorporación" fueron llevadas a cabo por la población norpatagónica, en el marco de una negociación permanente por el reconocimiento de tierras para el asentamiento definitivo. En el presente capítulo se abordará dicho proceso en la etapa de desestructuración de las relaciones sociales previas.

### *- Un cambio de estrategia*

La realización de la Campaña al Desierto implicó un cambio en las relaciones interétnicas, un quiebre de las relaciones diplomáticas entre el gobierno de Buenos Aires y los distintos pueblos indígenas. Existió una violación implícita y en algunos casos también una denuncia explícita de los tratados realizados previamente con el indio.

En el debate de la ley 947 (5/10/1878)<sup>2</sup> se había planteado que por mandato constitucional y por la ley 215 de 1867<sup>3</sup> el Congreso estaba obligado a mantener tratados pacíficos con los pueblos indígenas y convertirlos al cristianismo: "sobre todo porque no conviene extinguir esa raza, que representa la soberanía de la Nación en el desierto."<sup>4</sup> Sin embargo, en el texto de la ley sólo se mencionaba el sometimiento o desalojo de "los indios bárbaros de la pampa"<sup>5</sup> y se autorizaba al poder ejecutivo a reservar, donde crea conveniente, los terrenos para la creación de nuevos pueblos y para el establecimiento de los indios que se sometieran.

La cuestión de la "soberanía territorial" se presentaba en aquel momento como un tema central en la consolidación del estado-nación. No obstante, una vez finalizadas las campañas militares sobre norpatagonia los pueblos originarios fueron desplazados como agentes de la "soberanía" y el conflicto central giraría sobre los principales recursos puestos en disputa: la tierra y la fuerza de trabajo. Es necesario aclarar que no fueron discursos y políticas homogéneas; por el contrario, en algunas

<sup>2</sup> Registro Nacional 1878-1881:57.

<sup>3</sup> Sobre "la ocupación de los ríos Negro y Neuquén como línea de frontera sud contra los indios", 13 de agosto de 1867. En: Walther 1980:572-3.

<sup>4</sup> En: D.I.P.C.N. 1991:86.

<sup>5</sup> Ley Nro. 947 del 5 de octubre de 1878. En: Walther 1980:605.



coyunturas precisas, como en el caso del conflicto de límites con Chile, el estado argentino utilizó como elemento de prueba de su soberanía en el lago Lacar la preexistencia en dicha región del linaje del cacique Curruhuinca.<sup>6</sup>

Esta nueva situación se diferenciaba de las anteriores coyunturas de tensión en la frontera, momentos de tensión que precedían a nuevas paces y a posteriores tratados. La coyuntura en 1879 representó un cambio. El gobierno no esperaba lograr tratados ventajosos y pactados sino imponer condiciones, extender la territorialidad de su jurisdicción<sup>7</sup> y homogeneizar a la población mediante un concepto de "mestizaje" evolucionista. No se contemplaba una negociación entre partes. Los caciques debían presentarse oportunamente con su gente para incorporarse al modelo de sociedad concebido, no para negociar. De esta forma, la nueva estrategia del gobierno porteño quebraba el *status quo* y la "diplomacia de tratados".

Los intereses generados en la inserción de Argentina en el mercado mundial se impondrían sobre los circuitos económicos locales. El nuevo avance de las fronteras no se sustentó en el éxito militar. La conjunción de distintos intereses (gobierno, oligarquía terrateniente y financiera, intereses de capitales externos) impulsaba la expansión más allá de posibles fracasos o dificultades técnicas. La puesta en práctica de un plan de eliminación sistemática de la población indígena y extensión de la territorialidad del estado nacional había debido esperar a la conformación, ascenso y consolidación de un nuevo bloque de poder que retomaría viejos discursos y proyectos para construir uno nuevo hegemónico.<sup>8</sup> Como ha señalado Diana Lenton (1992 y 1994) no existió una uniformidad y congruencia de criterios con respecto a la política estatal. Distintas propuestas legislativas de diferentes facciones dentro del bloque hegemónico ejemplifican la "coexistencia tensa de diversas

---

<sup>6</sup> A.G.N. Sala VII, Moreno. Leg 2.

<sup>7</sup> El enfrentamiento con el gobierno de Chile había dejado de ser una hipótesis de conflicto, basta mencionar algunos hechos como la captura de la nave norteamericana "Devonshire", en la costa de la actual provincia de Santa Cruz, a manos de naves de guerra chilenas; episodio que inquietó a las autoridades porteñas hacia septiembre de 1878. Este dato nos permite calibrar la verdadera dimensión que tenía la problemática de los límites entre Chile y Argentina. En: Walther 1980: 446-447.

<sup>8</sup> Entendemos en términos de Hall (1986:14) que la hegemonía de un bloque histórico particular es un proceso de coordinación de los intereses de un grupo dominante con los intereses generales de otros grupos y con la vida del estado como todo; generándose consenso y consentimiento en tomo a ciertas formas de control.

imaginalizaciones de la nación y de sus otros internos" (Briones 1995a:32). Las disputas dentro de las élites intelectuales y la ambigüedad de políticas y propuestas, que Lenton rastrea en los debates legislativos, permiten observar en la corta duración el proceso por el cual operaba la hegemonía. Sin embargo, los proyectos de la élites fueron resistidos. Debajo del aparente "éxito" de la "aculturación" propuesta por aquel conjunto de medidas e iniciativas, es posible encontrar un conjunto de estrategias desarrolladas por los pueblos indígenas. Estrategias de resistencia dentro de estrategias de incorporación a las nuevas relaciones de poder y de dominación/subordinación. El proceso de alterización no es un proceso unidireccional en el cual se construyen categorías desde una de las partes y son impuestas a la otra. Todo modelo hegemónico es resistido y se produce como resultado de este proceso dialéctico. Procura articularse sobre diferentes registros culturales, integrar a la sociedad en una unidad que nunca llega a ser total.<sup>9</sup>

La formación estatal implicó proyectos totalizadores y homogenizadores que produjeron la "imaginización" de la nación argentina; es decir, la producción de "un sentido imaginado de comunidad política donde se amalgaman grupo, territorio y estado" (Alonso 1994:391).<sup>10</sup> Alonso señala que la formación estatal, también, genera categorías del "Self" y del "Otro"; como efecto de proyectos particularizantes que producen formas jerarquizadas de imaginar colectivos a los que se le asignan diversos grados de estima social, así como privilegios y prerrogativas diferenciales dentro de una comunidad política (Alonso 1994:391).

En términos de Alonso, a partir de la demarcación de los otros internos es que la "identidad nacional" pudo inscribirse exitosamente como "norma que tiende a permanecer invisible o desmarcada" (Alonso 1994:390).<sup>11</sup> Estos "otros internos" serían entonces los "indígenas", utilizándose a la etnicidad como una de las formas en las que operan ciertas categorías de "otredad".

La estrategia del estado-nación argentino debe explicarse como consecuencia de su propio proceso de formación y consolidación. No puede explicarse a través de la adopción de nueva

---

<sup>9</sup> Bennett et al. (1987:192). En: Briones (1995b:36).

<sup>10</sup> Optamos por la traducción de Briones 1995a:15.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

tecnología bélica ni a través de la figura de algún héroe iluminado. Martha Bechis (1984 Y 1992) diferenció tres tipos de explicaciones brindadas por los autores que han escrito sobre la conquista: la teoría del Remington, la teoría ampliada del héroe y la relación inversa establecida por algunos historiadores "economicistas" entre número de vacas y el número de indios (Bechis 1992:86-88).

Bechis sostiene que los cambios en las relaciones interétnicas hacia los '80 deben explicarse dentro del marco "del proceso de construcción del estado-nación que tuvo lugar tanto en Argentina como en Chile durante el siglo XIX" (Bechis 1992:85). La autora señala, también, otra corriente de estudios que trató el problema desde esta óptica, aunque de un modo parcial. Trabajos que centraron su atención "en los procesos de transformación de las fuerzas productivas y las relaciones de producción."<sup>12</sup>

".../ tales autores ven a las acciones tomadas con los indios como parte de las medidas políticas que dieron fuerza a las precondiciones para la dominación de un capitalismo dependiente, basado en la explotación de la tierra para el mercado inglés. Carlos Octavio Bunge, Ricardo Ortiz y Alvaro Yunque hacen observaciones interesantes acerca de los cambios en la fuerza de trabajo argentina inducidos por nuevos tipos de mercancías -"la nueva vaca", "la nueva máquina de carne"- demandada por el mercado inglés. .../ La nueva economía los tomaba improductivos [al gaucho y al indio]." (Bechis 1992:89)

"Manuel Fernandez, enfatizó las maniobras políticas para la apropiación capitalista de la tierra por parte de una nueva burguesía cliente del capital financiero inglés y proveedora de materias primas." (Bechis 1992:89)

[Ricardo Ortiz] ".../ argumenta que las posibilidades efectivas de exportación de carne fresca conllevó la redefinición del uso efectivo y potencial de la tierra." (Bechis 1992:89)

---

<sup>12</sup> Se refiere a los trabajos de Carlos Octavio Bunge, Ricardo Ortiz y Alvaro Yunque.

La pampa húmeda debía ser ocupada por vacunos y ovejas destinadas a la exportación de carnes y las ovejas productoras de lana fueron desplazadas a la patagonia. Esto llevó a que la patagonia pasase a ser considerada como una inmensa huerta trasera a ser anexada.

Bechis propone al proceso de formación del estado-nación como marco de referencia de un contexto común que de sentido a estos eventos mediante el cual se comprenden los sucesos más significativos en la relación criollos-indios (Bechis 1992:91). Examinando ese proceso "es posible descubrir las fuerzas que dieron forma a las relaciones interétnicas entre mapuches y criollos desde la hermandad hasta la subordinación, pasando por la cooperación, a la competencia y el etnocidio" (Bechis 1992:91).

Como ha señalado Bengoa (1987) las acciones militares fueron envolventes sobre las dos vertientes cordilleranas. Olascoaga habría sido el nexo entre Saavedra y Roca quienes compartían la idea del plan conjunto. El mismo sería estratégico para evitar la fuga en ambos sentidos por los pasos cordilleranos. Analizado desde la perspectiva de la formación del estado-nación, el conflicto superaba la dicotomía discursiva civilización-barbarie y adquiría otras implicancias. La inminente demarcación de una frontera formal entre ambos estados subyacía en el discurso "civilizatorio" que se utilizaba entre aquellos centros de poder. Para comprender esta coyuntura crítica debemos reconocer los conflictos puntuales y episódicos en un marco que les da sentido en la media y larga duración. El proceso de construcción del estado-nación es un marco que permite comprender la dinámica de los acontecimientos que se tratarán en el presente capítulo; sin embargo, de ninguna manera puede ser éste un marco de análisis excluyente.

El dato fáctico y episódico permite una aproximación al proceso de formación de un grupo (en este caso la comunidad de Cushamen) pero no sólo a partir de la construcción de lo estatal; sino también, a través del análisis de la construcción de la alteridad a lo largo de las formaciones sociales.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Como señala Briones (1995a:14) no es sólo en los espacios controlados por el estado donde se produce la alteridad.

- *Un cuadro de La Campaña al desierto*

La transformación del espacio (visualizado como "vacío") en "territorio nacional" por parte del estado (vehiculada por las campañas militares) requería una justificación ideológica; fue entonces que el proceso de construcción del "otro" adquiriría nuevas características. Frente a este "nuevo otro" la estrategia implicaba el abandono de cierto tipo de relaciones previas. El ejército actuó sobre las pueblos indígenas como sobre un todo homogéneo. Presentaba una única salida posible: la rendición incondicional. Se rompía con las normas del juego diplomático que hasta entonces se desarrollaba. Se incorporó forzosamente, de forma subordinada y marginal, a la población indígena; no sólo a un mercado nacional, sino también a una sociedad englobadora y a su misma historia. Se construía la alteridad, desde la sociedad criolla, a partir de una concepción homogénea de lo que era "el indio". Existía un interjuego constante entre las categorías de indio "bueno/amigo" y "malo/alzado" (que podrían resumir las diferentes posturas desde la sociedad criolla) de acuerdo al contexto de producción de cada discurso. Sin embargo, lo "indígena" era una categoría inclusiva (de aquellas dos) que definía a ciertos grupos sociales como "otros". En este capítulo se analizará un momento concreto de este proceso de alterización.

Esta "visión del otro" puede apreciarse en el famoso óleo de Blanes sobre la conquista: podemos observar una escena ecuestre de las tropas en el río Negro, un estado mayor acompañando al general victorioso; un enorme ejército que en el fondo parece arribar a las nuevas tierras; un capellán de campaña, a un costado de la escena, enseñando la cruz a los pocos indios presentados. Esta imagen fue muy utilizada en el año 1979, en el cual el gobierno militar hizo de la conmemoración del centenario de la Campaña al Desierto una gran motivo de festejo. Este cuadro está presente en casi todos los libros de texto escolares sobre historia argentina. Esta obra de "arte religioso" para la producción de un sentido imaginado de comunidad política -la nación argentina- sacraliza no sólo la desaparición de la "barbarie" sino también (a través de los usos que se le han dado a la misma) la reivindicación civilizatoria del estado y el componente "patagónico" de sus reclamos territoriales.

Asociada a esta escena podemos encontrar a la visión de un otro "ausente" en la historia, junto con todos los elementos de una nueva sociedad englobadora de cualquier diferencia. Una pretendida uniformidad generada a partir del afianzamiento de la territorialidad, de la derrota de los adversarios internos y de las autonomías locales. El indígena dentro de este modelo de sociedad no puede sino ocupar un papel marginal, ni siquiera secundario, tan sólo en los márgenes y en vías de una aculturación rápida y total. En el cuadro, podemos verlo representado en su nuevo papel de vencido. Este le ha sido asignado en la construcción de la "nueva historia" y del discurso oficial; papel que, por otra parte, sólo dejaría para pasar al olvido o a la ausencia en esta "nueva historia nacional".

Es significativo que en el presente Julio Roca se haya convertido en sinónimo de "desierto" y "campana contra los indios". No sólo se produjo un cambio en la política con el indígena sino que se redefinió una visión del "indio" que se prolongaría y desarrollaría hasta el presente. Es decir, como un "otro" dominado, aculturado o exterminado que se incorporó o simplemente desapareció ante la conformación del nuevo estado argentino.

En el proceso de consolidación del estado-nación se fueron delineando no sólo los atributos esperados en el nuevo tipo de ciudadano sino también se redefinió la otredad. Esta debía ser funcional para la sociedad criolla que le daba sentido; es decir, para aquellos grupos de poder que proponían y llevaban adelante un proyecto de sociedad bajo los parámetros de una nueva economía-mundo capitalista. Se suponía que debían quedar claros los límites de pertenencia al nuevo modelo de sociedad. La "argentinidad" volvería invisible a lo "indígena". Ambos términos operaron como categorías excluyentes a las cuales se aplicaba la correspondiente dicotomía "civilización-barbarie" en la cual una debía superar, y de forma excluyente, a la otra. Previos a la "campana del desierto" estos discursos trabajaban sobre la opinión pública.

"Estamos empeñados en una contienda de razas en que la indígena lleva sobre si el tremendo anatema de su desaparición, escrito en nombre de la civilización. Destruyamos pues, moralmente esa raza, aniquilemos sus resortes y organización política, desaparezca su orden de tribus si es necesario dividase la familia." (Editorial del diario "La Prensa", 1/3/1878)



[los ranqueles] ".../ de esa fusión entre una raza inferior y una raza corrompida, han nacido verdaderos monstruos/.../" (Juan Cruz Varela, "La tribuna", 17/11/1878)

A partir de la década de 1880 se generó un concepto de mestizaje que se ha desarrollado hasta el presente en el sentido común; un concepto de mestizaje que excluye a lo indígena. En la "nueva sociedad" imaginada a sí misma como blanca y euroamericana, no sólo causa sorpresa el conocimiento de la existencia actual de comunidades aborígenes sino también se excluye a lo "indígena" del "crisol de razas". Esta invisibilización de lo "indígena" dentro del concepto de "mestizaje" parecería simplificar el planteo como un proceso generado a partir de un sector autóctono criollo-gaucha de baja condición económica y cultural y un sector inmigrante "desarrollado". Tanto el mestizaje como el crisol de razas definen implícitamente a un "otro" al que excluyen: el indígena.

En otras palabras, este "otro" necesitado y construido por la sociedad "criolla" de fines del siglo XIX es el mismo "otro" que a través de un proceso histórico existe en el sentido común en el presente. La construcción del discurso oficial ha hegemonizado la imagen de lo indígena como un tema cerrado. La invisibilización fue profundizada a lo largo de dicho proceso (a pesar de las distintas imágenes de nación y sus otros internos dentro de las elites intelectuales y políticas).

Sin embargo, los proyectos de aculturación fueron resistidos. Debajo de su aparente "éxito" es posible encontrar un conjunto de estrategias desarrolladas por los pueblos indígenas. Estrategias de resistencia dentro de estrategias de incorporación a las nuevas relaciones de poder y de dominación/subordinación. El proceso de alterización no es un proceso unidireccional en el cual se construyen categorías desde una de las partes y son impuestas a la otra. Todo modelo hegemónico es resistido y se produce como resultado de este proceso dialéctico.

A lo largo del contacto entre los pueblos indígenas y los hispano-criollos existieron cambios en los procesos de construcción del "otro". No nos referimos tan sólo a la recurrencia de períodos de enfrentamiento, pacificación o negociación, sino específicamente a la categorización ideológica del

"otro". La mentalidad positivista de fines del siglo XIX exigía la desintegración de la cultura indígena por considerarla evolutivamente atrasada. El propio Roca, reflexionando sobre las políticas "indigenistas" del gobierno de Estados Unidos, sostenía:

"Es por efecto de una ley de la naturaleza que el indio sucumbe ante la invasión del hombre civilizado. En la lucha por la existencia en el mismo medio, la raza más débil tiene que sucumbir ante la mejor dotada, la especie que no trabaja delante de la que trabaja/...!"<sup>14</sup>

Esta lectura particular de la teoría de la evolución no debe entenderse como un hecho aislado. La Sociedad Científica Argentina data de 1872. En 1875, con motivo de efectuarse un congreso sobre esa especialidad en Buenos Aires, Darwin en persona concurrió a exponer sus ideas.<sup>15</sup> La expansión del capitalismo agrario requería mano de obra no organizada y el control estricto sobre el acceso a la propiedad. La justificación "cientificista" de la campaña al desierto no difería, en su esencia etnocéntrica, de la justificación escolástica de la conquista española. Es necesario tener en cuenta qué sucedía en el mediano plazo para comprender como la expansión del capitalismo utilizó nuevas construcciones ideológicas. La tecnología, la maquinaria bélica que necesitó el estado nacional para arremeter contra la población indígena no difería de las existentes mucho tiempo antes. No obstante, el cañón Krupp, el Remington y el telégrafo fueron presentados tradicionalmente como la trilogía que explicaba el triunfo de un ejército técnicamente superior. Contemporáneos a la conquista del desierto surgieron discursos que entendían al hecho bélico como algo necesario desde mucho tiempo atrás. Se negaba y ocultaba un pasado de tres siglos de relación. Una relación que a partir de los múltiples trabajos realizados<sup>16</sup> se revela en su verdadera dimensión, descartando el predominio de lo bélico en ella y resaltando el constante proceso de negociación e intercambio.

---

<sup>14</sup> A.G.N. Sala VII, Arch. Roca, Leg. 155.

<sup>15</sup> Palcos 1966:29.

<sup>16</sup> Sergio Villalobos 1989. En este trabajo Villalobos plantea un análisis sistemático año por año estableciendo, para la frontera chilena, una periodización de los momentos de conflicto y de estabilidad en las relaciones de frontera.

En un breve repaso de las medidas tomadas por Roca<sup>17</sup>, para llevar a cabo una campaña más eficaz, es posible reconocer que no constituyeron un notable cambio en la tecnología bélica. Por el contrario, se relegó a un segundo plano el papel de la artillería, se simplificó el equipo para dar más soltura al personal y se priorizó todo lo concerniente al estado de las caballadas y ganado de la tropa. La implementación de los conocimientos previos (geográficos, tácticos, de número, etc.) adquiridos en tantos años de relación con los pueblos indígenas (información controlada ahora por un estado nacional) permitió que, con medios similares a los disponibles mucho antes de la década del '80, se realizaran con efectividad las campañas de conquista.

- *El discurso*

"/.../ A mi juicio el mejor sistema de concluir con los indios, ya sea extinguiéndolos o arrojándolos al otro lado del Río Negro es el de la guerra ofensiva"

"¡Qué disparate la zanja de Alsina! Y Avellaneda lo deja hacer. Es lo que se le ocurre a un pueblo débil y en la infancia: atajar con murallas a sus enemigos."

"Si no se ocupa la pampa, previa destrucción de los nidos de indios/.../"<sup>18</sup>

"/.../ cuando Vd. haga la historia de esta cruzada/.../" [carta a E. Zeballos]

"/.../ la importancia económica que adquirirán los nuevos territorios cuando se derrame en su seno la inmigración que en busca de un suelo fértil y de un clima benigno, arriba a nuestras playas de todos los puntos del continente europeo."<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Walther 1980:430.

<sup>18</sup> Publicaciones del Museo Roca *Documentos* V: 105.

<sup>19</sup> Carta del ministro Julio A. Roca a Estanislao S. Zeballos, Buenos Aires 17 de septiembre 1878. En: Zeballos, Estanislao S. 1986:9.

"/.../ interceptar y cortar para siempre el comercio ilícito, que desde tiempo inmemorial hacen, con las haciendas robadas por los indios, las provincias del sur de Chile /.../ suprimido este mercado que hace subir o bajar la hacienda en Chile /.../ se quitaría a los indios el más poderoso de los incentivos /.../"<sup>20</sup> [carta a D.F. Sarmiento redactor del diario La República]

"Después de muchos años la guerra contra el indio sale del terreno de las hazañas oscuras y hay a vuestras espaldas todo un pueblo que vitorea a los vencedores."<sup>21</sup> [Nicolás Avellaneda]

"Cuando la ola humana invada estos desolados campos que ayer eran el escenario de correrías destructoras y sanguinarias para convertirlos en emporios de riqueza y en pueblos florecientes en que millones de hombres puedan vivir ricos y felices /.../"<sup>22</sup> [Orden del día del general Roca a los soldados. 26/4/1879]

"En esta campaña no se arma vuestro brazo para herir compatriotas y hermanos extraviados por las pasiones políticas o para esclavizar y arruinar pueblos o conquistar territorios de las naciones vecinas. Se arma para algo más grande y noble; para combatir por la seguridad y engrandecimiento de la Patria, por la vida y fortuna de millares de argentinos y aún por la redención de esos mismos salvajes que, por tantos años librados a sus propios instintos, han pesado como un flajelo en la riqueza y bienestar de la República."<sup>23</sup> [Julio A. Roca]

A partir de estos fragmentos podría resumirse una visión particular sobre las campañas de conquista. La guerra "ofensiva" era planteada como "cruzada", una causa de la república, ya que el enemigo no era "interno". El "engrandecimiento de la patria" implicaba el desalojo o exterminio de los "salvajes" quienes no sólo representaban lo antagónico a la civilización sino que también constituían

---

<sup>20</sup> Artículo de Julio A. Roca en el diario "La República". En: Walther 1980: 429.

<sup>21</sup> Orden del día impartida a las tropas por el presidente Nicolás Avellaneda, el 11 de enero de 1879. En: Olascoaga, Manuel J. I:107. Reproducida por Walther 1980: 446.

<sup>22</sup> Orden del día del general Roca a los soldados del ejército expedicionario al río Negro, 26 de abril de 1879. Reproducida en: Walther 1980: 450-451.

<sup>23</sup> Ibidem.

una amenaza "externa". Por último, el resultado esperado sería vitoreado por el pueblo: amplias regiones serían incorporadas para la riqueza y bienestar de la república.

Estos fragmentos sirven para ilustrar el discurso que se tornaría, no sin cuestionamientos, hegemónico. Roca no estaba improvisando un discurso sino que interpretaba un conjunto de intereses que hacia fines de la década del '70 ponían sus ojos en los inmensos territorios aún no incorporados al nuevo estado nacional. La concreción de una campaña definitiva contra el indio fue posible a partir de la concurrencia de varios intereses. El discurso de Roca se presentaría como hegemónico, observado desde la perspectiva del proceso de conformación de un nuevo bloque de poder. En la reivindicación de la guerra ofensiva, Roca, no sólo interpretaba los múltiples intereses económicos que se habían generado sino que además asociaría su figura con el futuro éxito militar.

Las relaciones de frontera con los pueblos indígenas habían generado muchas veces, en distintas coyunturas de tensión, propuestas similares que entonces fueron retomadas y presentadas a la sociedad como la única salida posible ante la situación imperante. El éxito en la difusión de este discurso hegemónico aseguraría en el futuro, luego de la "Campaña al Desierto", la legitimidad del conductor de la misma y del bloque de poder que había logrado imponer sus intereses como los intereses del conjunto de la sociedad. El propio Roca, en carta a Estanislao Zeballos, le solicitaba que escribiera la historia de "esta cruzada", invitándolo "para formar parte de la Expedición"<sup>24</sup>. Una historia que sería "sacralizada".

Existía una concientización sobre la necesidad de asegurar las fronteras, como así también sobre la necesidad de controlar las redes de intercambios y extender la jurisdicción del gobierno nacional. La nueva estrategia se desarrolló también a partir de la búsqueda de la homogeneización de la sociedad. El planteo fue explícito sobre la necesidad de poblar los nuevos territorios. La nueva población legitimaría esa ocupación al mismo tiempo que aseguraría la autoridad del nuevo estado sobre estas tierras.

---

<sup>24</sup> Carta fechada el 17 de septiembre de 1878. Reproducida en: Zeballos 1986: 9-10.

La homogeneización de la población, sobre la cual el nuevo estado impondría su jurisdicción, era considerada como requisito necesario por el sector dominante. La inmigración misma estaba concebida en términos de "refundición"<sup>25</sup> de la población. Se imaginaba a una población que respondería al nuevo modelo de ciudadano, adecuado para el orden socio-económico propuesto desde la hegemonía. De esta forma se lograría:

".../ la tarea de formar una Nación próspera y libre, creando el pueblo mismo y constituyendo su gobierno." [Nicolás Avellaneda 1/5/1880]<sup>26</sup>

## 2- Respuestas frente a la invasión

### *Introducción*

La interpretación que hicieron los pueblos indígenas de la Campaña al Desierto se insertó, en primera instancia, dentro del sistema de relaciones establecido con el gobierno porteño hasta ese momento. La primera de las actitudes tomadas frente a la invasión respondía al esquema acostumbrado en las anteriores coyunturas bélicas: se llevó a cabo una gran dispersión en la cual cada grupo parecía tomar rumbos distintos. Esta fuga táctica se realizó a partir de alianzas, relaciones de parentesco y redes de intercambio entre ambas vertientes cordilleranas.

Juan Ñancuche, en este contexto, fue considerado como uno de los caciques más influyentes. Por este motivo su persecución lo llevaría a buscar refugio en Chile de donde sólo retornaría, según las fuentes, su nieto Miguel Ñancuche Nahuelquir.

---

<sup>25</sup> Orden del día del general Roca a los soldados del ejército expedicionario al río Negro, 26 de abril de 1879. Reproducida en: Walther 1980: 450-451.

<sup>26</sup> Mensaje del presidente Avellaneda en el Congreso Nacional. Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores. En: Lenton 1994:11.



### - *Táctica de dispersión y fuga*

Las acciones llevadas a cabo por las tropas del ejército en el territorio bonaerense y pampeano en 1878 indujeron a una táctica de dispersión y fuga por parte de los pueblos "salineros" y "ranqueles". Esta táctica se correspondía con la estrategia imperante, hasta ese momento, en las relaciones entre los distintos linajes y el gobierno porteño. Sin embargo, esta nueva coyuntura se resolvió de otra forma: Pincén, Epumer y Catriel fueron capturados mientras que Namuncurá y Baigorrita debieron buscar refugio en una fuga más prolongada que lo previsto.

La táctica de dispersión y fuga era parte de la "diplomacia de tratados". Se procuraba generar un espacio vacío donde el invasor no pudiera actuar para imponer sus condiciones. En la medida en que la dispersión hubiera sido exitosa, es decir, en tanto los enfrentamientos hayan sido menores y el número de bajas y capturas mínimo, los caciques podrían renegociar la paz en condiciones más favorables. Esta táctica se sustentaba en el profundo desconocimiento geográfico que en la generalidad de los casos caracterizaba a la comandancia del ejército. La carencia de baquianos expertos y de un buen provisionamiento para las tropas había frenado reiteradamente los avances de los ejércitos. Sin embargo, las nuevas condiciones estructurales determinaron que en esta nueva coyuntura existieran los fondos necesarios. La retirada del terreno invadido no se produjo como lo esperaban los pueblos indígenas.

En abril de 1879 comenzó a desarrollarse la segunda etapa de la campaña. Su objetivo era extender la frontera hasta las márgenes del río Negro. El plan consistía en la acción conjunta de cinco divisiones. La cuarta división era la encargada de operar desde el fuerte *San Martín* en Mendoza, por los contrafuertes andinos, sobre el río Neuquén. Todas las divisiones debían reunirse y batir concéntricamente el territorio al norte del río Negro para eliminar todo vestigio de resistencia.

Los objetivos del plan habían sido discutidos con anterioridad. En un informe de 1876 Olasoaga planteaba la conveniencia de atacar desde Mendoza hacia el sur ya que "estos indios que son

esencialmente comerciantes<sup>27</sup> no podrían reunirse en número importante para intentar una defensa armada. Se esperaba:

".../ que los indios pelearían muy desmoralizados porque se hallarían interceptados unas de otras las principales tribus que acostumbran auxiliarse para la guerra.../ los indios al sentirse invadidos tratarán por lo pronto de retirarse con sus chusmas y sus ganados hacia los puntos de mayores recursos.../ Esto hará que se dirijan mas fácilmente al Oeste que el Sud"<sup>28</sup>

Se pretendía interferir en las alianzas, evitando de este modo la formación de una resistencia importante.

Escuadrones de "lanceros indígenas" y de "indios amigos" formaron parte, también, de la primera división comandada por el general Roca. En total eran 7 oficiales y 105 soldados.<sup>29</sup> Estos cumplieron una función logística importante como baquianos, intérpretes y como mano de obra para múltiples tareas.

#### *- La campaña sobre norpatagonia*

"Pero la República no termina en el río Negro: más allá acampan numerosos enjambres de salvajes que son una amenaza para el porvenir y que es necesario someter a las leyes y usos de la nación, **refundiéndolos** en las poblaciones cristianas que se han de levantar al amparo de vuestra salvaguardia"<sup>30</sup> [orden del día de Roca a los soldados expedicionarios. 26/4/1979]

<sup>27</sup> A.G.N. Sala VII, Arch. Roca, Leg. 155, Doc. 412.

<sup>28</sup> A.G.N. Sala VII, Arch. Roca, Leg. 155, Doc. 412-413.

<sup>29</sup> En: Walther 1980: 449. Cita a Manuel J. Olascoaga. *La conquista del desierto. Estudio topográfico de La Pampa y Río Negro*. Ts. I y II.

<sup>30</sup> Orden del día del general Roca a los soldados del ejército expedicionario al río Negro, 26 de abril de 1879. Reproducida en: Walther 1980: 450-451. La negrita me pertenece.

Rápidamente los pueblos de norpatagonia comprenderían las características del nuevo enfrentamiento. El gobierno no sólo exigía la presentación pacífica de todos los grupos indígenas sino también la ruptura de todo vínculo o relación de solidaridad con los caciques señalados como "peligrosos" y que las tropas venían persiguiendo.

El cacique Renque Curá [Reuquecurá] fue acusado de darle su hospitalidad a Namuncurá. Por este motivo se le advertía que:

[si Renque curá]"/.../ no procede inmediatamente a responder como es debido, será tratado como los otros rebeldes a cuyo efecto tomo las precauciones convenientes"<sup>31</sup>

Se pretendía interferir en las alianzas evitando, de este modo, la formación de una resistencia importante. En el caso de los grupos que habitaban el País de Las Manzanas el objetivo era cortar las redes de intercambios transcordilleranos que estos mantenían a partir de fuertes alianzas entre patrilinajes de ambas vertientes cordilleranas.

Si bien los objetivos de la campaña diferían de aquellos de las anteriores coyunturas bélicas, el discurso utilizado frente a los pueblos indígenas parecería ser el mismo de siempre: se les solicitaba la presentación para un nuevo pacto. De este modo, el gobierno colaboraba en la interpretación errónea de los verdaderos objetivos de la campaña.

"/.../ haciéndoles presente [a los caciques del sur del Neuquén] que la guerra no llegará hasta ellos si acatan la autoridad del Presidente de la República y se muestran sus leales y fieles amigos; y, con objeto de arreglar un tratado de amistad, los invitará, especialmente al primero, para celebrar un parlamento/.../ se invitará a Sayhueque y otros, que concurrirán a firmar la paz con el gobierno de la República Argentina, que es la patria de todos"<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Parte telegráfico enviado por Roca al ministro de guerra interino. Fragmento reproducido en: Walther 1980: 456.

<sup>32</sup> Instrucciones dadas al teniente coronel Uriburu, abril de 1979. En: Manuel J. Olascoaga, Estudio topográfico de La Pampa y Río Negro, T. II, Págs. 68 y 69. Reproducido parcialmente en: Walther 1980: 469.

Este discurso que utilizaba categorías de "misedad nacional" se contraponía con aquel otro que utilizaba las de otredad<sup>33</sup> (Alonso 1994:390). Estas categorías contradictorias permanecerían en un juego continuo a partir de la formación del estado-nación.

El 21 de abril comenzó la marcha de la 4ta. división sobre el territorio de las Manzanas. Esta división tenía como objetivo perseguir a los grupos ranqueles que, en su huida, habían llegado al Neuquén. Así también, debía controlar la redes de intercambio que tenían en la localidad de *Malbarco* un núcleo importante. Desde la perspectiva de la consolidación del nuevo estado-nación, las relaciones de intercambio transversales que se habían establecido a partir del intenso contacto entre los pueblos de ambas vertientes cordilleranas (involucrando tanto a los pueblos indígenas como a criollos) representaban un problema a resolver. El territorio reclamado como "nacional" comprendía el espacio desde la costa atlántica hasta Los Andes.

Los acciones de esta campaña militar se desarrollaron rápidamente como estaba previsto. No existía una política real de establecer negociaciones en ese contexto. Uriburu envió mensajeros a Purrán al aproximarse a sus tolderías. El cacique no accedió a un parlamento fácilmente. Había solicitado condiciones que fueron interpretadas como un acto sospechoso y constituyeron la justificación con la cual las tropas cruzaron rápidamente el río Neuquén con el objeto de atacar a todo indígena al sur de aquel río.<sup>34</sup>

Frente al avance de las tropas se produjo la retirada táctica de toda la población de los territorios por donde aquellas avanzaban. Esta retirada se llevaba a cabo a partir de alianzas, relaciones de parentesco y redes de intercambio entre ambas vertientes cordilleranas.

---

<sup>33</sup> Las categorías de otredad son aquellas que demarcan a los "otros internos".

<sup>34</sup> En: M.D.G.M. 1879:434.

Hacia 1881 se ordenó una nueva expedición sobre el actual territorio del Neuquén. La realización de la misma fue encargada al general Villegas y su objetivo consistía en llegar hasta el lago Nahuel Huapi reconociendo el terreno y reduciendo a los pueblos indígenas que a su paso encontrase.

Ante el avance de las tropas Juan Ñancuche, quien se encontraría en Chimehuín, se habría retirado con su gente para establecer una nueva toldería sobre el lago Aluminé. Este movimiento y la región elegida no eran en absoluto desconocidos para el cacique y su gente. Es preciso recordar la importancia del ciclo anual entre veranadas e invernadas. Sin embargo, la época del año no era la acostumbrada, la campaña se inició el 15 de marzo de 1881.

Las rutas, pasos y cajones cordilleranos que habían sido territorios de veranada, recolección o utilizados en los intercambios transversales fueron entonces los medios por los cuales los pueblos de Las Manzanas buscaron refugio.

Según los partes militares, Purrán habría mandado a dar cuenta a Chile de que se invadían sus territorios.<sup>35</sup> Cuando fue convocado por Ruibal para parlamentar (lo cual finalizaría con una emboscada y la masacre de su gente) Purrán se encontraba sobre el río Bio-Bio frente al volcán Lonquimay (hoy territorio chileno).<sup>36</sup>

"Sucedió que Purrán era pariente y muy amigo de Quinchao, el cacique lonquimeño de más prestigio. Desalojado de sus dominios por las fuerzas nacionales, el picunche pidió a Quinchao asilo en sus tierras, a lo que el pehuenche chileno accedió." (San Martín 1930:150-1)

Según Bengoa existía una alianza entre arribanos, pehuenches y pampas. Esta se habría mantenido durante mucho tiempo y sería recordada en la historia oral hasta el presente (Bengoa 1987:89). El propio Quilapán, lonco principal entre los "arribanos", había entregado una de sus hijas al cacique Purrán para estrechar la alianza (Bengoa 1987:93). Para los arribanos era muy importante este

---

<sup>35</sup> Manuel J. Olascoaga. La conquista del desierto... T. II: 121 y 123.

<sup>36</sup> En: Raone 1969:318-9.

vínculo debido al control de los pasos cordilleranos (Lonquimay y Antuco) por parte del grupo de Purrán. De acuerdo al análisis de Bengoa el circuito se extendía con la alianza establecida con Calfucurá en Salinas Grandes. Purrán habría recurrido, entonces, al sistema de alianzas para afrontar la crítica coyuntura.

Las crónicas hablan de una peste de viruela que se habría extendido entre los pueblos indígenas en las dos vertientes cordilleranas. En el fuerte *4ta. División* se había formado un "depósito de prisioneros y un lazareto". Finalmente se habría dejado en libertad a muchos prisioneros contagiados para evitar que la enfermedad se propagase entre las filas del ejército. Si bien no es posible establecer con exactitud el impacto de esta epidemia, es necesario tener presente el dato debido a las numerosas referencias que aparecen en la documentación.

El 26 de marzo de 1881, cerca del paraje de San Ignacio (Neuquén), se produjo un enfrentamiento con la primera brigada al cruzar las tropas el río Collón Curá. Grupos asociados, de acuerdo a los partes militares, con los caciques Ñancuche y Huincaleo habrían podido huir de este choque.

De acuerdo a José Bengoa en el invierno de 1881 se registró el paso de "mapuches del lado argentino al chileno" (Bengoa 1987:410). Tal como se esperaba, los pueblos indígenas habían decidido la fuga y dispersión hacia la cordillera. Las tropas arribaron al lago Nahuel Huapi pero debieron retroceder debido al invierno y a la falta de equipamiento para sostener una ocupación prolongada de los territorios.

A fines del año 1881 se produjo el levantamiento general de la Araucanía. De acuerdo al testimonio de Pascual Coña, los caciques **pewenche** (argentinos en la traducción de Wilhelm de Moesbach) habían invitado a la rebelión a los trasandinos, enviando mensajeros con quipus para accionar coordinadamente el mismo día (Coña 1984). Si bien el levantamiento se generalizó, rápidamente fue controlado. Constituyó el último intento masivo de defensa frente a la invasión en la Araucanía.



Una vez finalizada la represión al levantamiento, Painemilla y Coña realizaron el viaje a Santiago y posteriormente a Buenos Aires junto con Ñancuche que fuera analizado en el capítulo anterior. Como se ha mencionado, es difícil precisar si este relato de Coña está bien fechado por Luis Wilhelm de Moesbach, es decir, si efectivamente sucedió en el transcurso de abril a diciembre de 1882. Las fechas parecerían comprimir el tiempo ya que como se verá adelante en el mismo mes de diciembre de 1882 se produjo el inicio de "la campaña a Los Andes". Otros datos, como la mención de los pueblos de Junin y Villarica y la ubicación de Sayhueque como "prisionero" en el Río Negro, llevarían a suponer que el viaje de Painemilla y de Ñancuche a Buenos Aires es posterior a 1882. Bengoa (1987:411), en su cronología, data el encuentro de Painemilla con el presidente Roca en 1885 lo cual pareciera ajustarse mejor al contexto del relato.

Hux (1991:194) sostiene que hacia 1882 Ñancuche tenía sus toldos sobre el Malleo. A fines de 1882 el gobierno realizó otra campaña. Uno de los principales motivos argumentados, para la concreción de la misma, habría sido el intento de los caciques Reuquecurá y Sayhueque por establecer una alianza con los principales caciques araucanos de Chile con el fin de ofrecer resistencia al invasor.<sup>37</sup> Estas sospechas fueron utilizadas como justificación para la realización de una nueva campaña y para la persecución de caciques que anteriormente habían mantenido una buena relación con el gobierno porteño. El objetivo de esta nueva campaña era lograr una ocupación estable del territorio a través de una serie de fuertes y fortines.

Las anteriores campañas militares habían fracasado en sus intentos de debilitar las alianzas y los lazos de solidaridad entre los pueblos del País de las Manzanas. El medio que habían utilizado era un discurso persuasivo y que pretendía establecer nuevos términos para los tratados. Villegas mencionaba que:

[En la operación de 1881 al Nahuel Huapi] ".../ tuve en mi poder al cacique Inacayal con sus caciquillos, capitanejos e indios/.../ resolví dejarlo en su territorio, pero con la condición de no

---

<sup>37</sup> En: M.D.G.M. 1882.I,197.

admitir en él al cacique Sayhueque, lo cual me prometió Inacayal. Más tarde supe que no sólo Sayhueque se había refugiado en los territorios del sur del Limay, sino también que el hijo de Inacayal cuidaba los intereses del cacique Ñancuqueo, el indio más reacio e indómito de los que habitaban la cordillera/.../ resolvi [entonces]/.../ no dejar indios que no sintieran el poder de la Nación, sometiéndolos a sus leyes o exterminándolos"<sup>38</sup>

Durante esta nueva "Campaña de Los Andes al Sur de la Patagonia" se realizó un accionar ofensivo contra los grupos que todavía no se habían presentado ante las tropas del gobierno. Los caciques Sayhueque y Ñancuqueo habían pasado a ser los principales enemigos y objetivos a neutralizar en aquel momento.

"Los más reacios de estos principes del desierto son Ñancuqueo y Queupo/.../ las fuerzas de ambos pasan la mitad de las de Sayhueque"<sup>39</sup>

En esta campaña fue la segunda brigada, al mando del mayor Roque Peitado, la que debió perseguir y pelear a Ñancuqueo. Se le encargó al mayor O'Donnell ocupar en la cordillera el paso de San José, próximo a Villarica, con el propósito de impedir que Ñancuqueo pasase a Chile. El 6 de diciembre de ese año fue encontrada gente de Ñancuqueo sobre el arroyo Quemquemtreu, donde se hicieron algunos prisioneros. Al retirarse, las tropas expedicionarias fueron atacadas por unas 150 personas a orillas del río Chimehuin. No habría sido ésta la parte principal de la gente de Ñancuqueo:

[El 16 de diciembre de 1882] ".../ una de sus comisiones tomó dos indios de Ñancuqueo que venían de las tolдерías de Sayhueque, donde habían ido a negociar ovejas. Por éstos sabe que las tolдерías de este cacique se encuentran diseminadas en varias agrupaciones, siendo la más próxima la del capitanejo Huincaleo"<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Campaña de Los Andes al sur de la Patagonia. 1978: 21-22. La negrita me pertenece.

<sup>39</sup> Instrucciones de Conrado Villegas al jefe de la tercera Brigada, teniente coronel Nicolás Palacios. En: Campaña de Los Andes al sur de la Patagonia 1978: 36.

<sup>40</sup> Parte de Nicolás Palacios (8/12/1882). Ibidem : 335.

La identificación de los grupos según los partes militares resulta poco precisa. Los expedicionarios confundían muchas veces los grupos asociándolos con linajes que eran vistos simultáneamente en otro paraje. Luego de una lectura de los partes resulta claro que existía un concepto de territorialidad propio de la sociedad criolla. Se consideraba que cada cacique vivía en un sitio determinado. No era desconocida la movilidad anual de los grupos, pero se suponía que los caciques llevaban tras de sí a "su gente", a sus guerreros y sus familias. Probablemente, si se sabía que un grupo estaba emparentado con alguno de los caciques identificados por el ejército, se lo perseguía en la creencia de que se trataba del "verdadero grupo" de determinado cacique. Por otro lado, cualquier grupo debía ser batido en esta campaña. Indiscriminadamente se atribuían pertenencias e identificaciones a los linajes y grupos de alguno de los "caciques principales".

Este manejo de la información era consecuencia, y a su vez generador, del "mito del indio"; es decir, del conjunto de informaciones parciales, creencias, prejuicios e interpretaciones que se desarrollaron en la sociedad criolla con respecto a los pueblos indígenas. Este mito había sido generado en el proceso histórico de las relaciones entre los hispano-criollos y los pueblos indígenas. Desde la Ciudad de los Césares hasta las sangrientas historias del reino de Calfucurá, un conjunto de historias y creencias encontraron un campo fértil en el desconocimiento, geográfico y de la realidad social pampeano-patagónica, por parte de la sociedad criolla. Algunos plasmados en escritos sacralizados como lo es el Martín Fierro para la "argentinidad". Si bien los sectores que participaban en los intercambios con los pueblos indígenas no desconocían sus rutas y sistema social; este conocimiento habría circulado de forma distorsionada entre los distintos niveles de la sociedad criolla. Es preciso señalar que el ejército necesitó de una cartografía tentativa (inexistente o deficitaria antes de la década de 1870) y de baquianos locales para iniciar su marcha.

Los textos de los partes de campaña, como fuentes históricas, son producto de un proceso hegemónico. A pesar de su pretendida "objetividad" reproducen la imaginización de un "otro": el enemigo.

"En esta campaña no se arma vuestro brazo para herir compatriotas y hermanos extraviados por las pasiones políticas o para esclavizar y arruinar pueblos o conquistar territorios de las naciones vecinas. Se arma para algo más grande y noble; para combatir por la seguridad y engrandecimiento de la Patria, por la vida y fortuna de millares de argentinos y aún por la redención de esos mismos salvajes que, por tantos años librados a sus propios instintos, han pesado como un flajelo en la riqueza y bienestar de la República."<sup>41</sup> [Julio A. Roca]

Es en aquel mito del indio donde cobra sentido la definición de "salvajes" "librados a sus propios instintos". Esto fue dicho en una arenga militar. Representa una forma concreta en la cual operaba la hegemonía: en la producción de categorías de "misedad" como "patria", "compatriotas" y "república"; es decir, como categorías funcionales a un proyecto homogeneizador que producía un sentido imaginado de comunidad política que resume el término "argentinos" (que amalgama: grupo, territorio, estado) (Alonso 1994). Al mismo tiempo se construyen "otros internos". En este fragmento se expresa que la campaña no tiene como objetivo "conquistar territorios de naciones vecinas". Los pueblos indígenas son incluidos en una categoría de otredad; son los "salvajes" que dentro de la República "han pesado como flajelo". Esta categoría, que (de)marcaba a estos otros internos, poseía una historicidad entroncada con la del mito del indio. El grado de circularidad de esta mitología queda evidenciado por el hecho de que se recurría a ella para realizar una "arenga" a la tropa. Los partes y documentos de las campañas militares fueron productos de un proceso previo de creación de imágenes sobre el indígena, al cual ellos mismos contribuyeron a redefinir.

Una segunda acción sobre Ñancuche estuvo a cargo del teniente Juan Gregorio Díaz, segundo jefe del segundo batallón. El 10 de diciembre, el sargento mayor Saturnino Torres reportó que mientras apresaban a la tribu de Manquiel los indios de Ñancucheo venían a atacarlos para apoderarse de sus haciendas. El 11 de diciembre se produjo un enfrentamiento en un desfiladero sobre el lago Huechulafquen al que se denominó "Combate de las Trincheras". Hubo tiroteo y lluvia de piedras. Las defensas indígenas se retiraron y el ejército destruyó los toldos, sólo logrando capturar algunas

---

<sup>41</sup> Orden del día del general Roca a los soldados del ejército expedicionario al río Negro, 26 de abril de 1879. Reproducida en: Walther 1980: 450-451.

ancianas rezagadas en calidad de prisioneras. Actualmente el sitio de este combate aparece señalado en algunos mapas turísticos. Este episodio ha sido elegido, de alguna forma, en la producción de monumentos para la sacralización de la historia oficial.

Los días 14 y 15 de diciembre de 1882 el comandante Suárez ayudado por los "indios de Cruhuincá" [Curruhuinca] pasaba el Limay en la vega de Uta-Hueon:

"/.../ sorprendió unos toldos de Ñancuqueo, en circunstancias de vagar los salvajes por el campo en las tradicionales boleadas. Les tomó diecinueve de chusma, una cautiva,/.../ el 16 capturó seis indios de Ñancuqueo y diez de chusma"<sup>42</sup>

Desde el 22 al 29 de diciembre Ñancuqueo habría sido perseguido a través de la cordillera por destacamentos conducidos por el teniente coronel Godoy sin que le hubieran podido dar alcance. Una última y frustrada acción fue llevada a cabo por el sargento mayor Vidal. Conjuntamente con Godoy partieron el 10 de enero de 1883 esperando darle un ataque frontal y por retaguardia. Ñancuqueo y su gente escapaban a Chile en aparente dispersión. Es posible que hayan atravesado el paso cordillerano de Carirriñe próximo al lago Huechulafquen (Mapa 2). Desde allí el cacique negociaría con las autoridades militares las condiciones de su regreso. Esta expedición retornó a su campamento base el 25 de enero presentando 55 prisioneros y la noticia de que habían muerto cuatro.

El parte destacaba haber encontrado:

"/.../ numerosas huellas de familias que emigraban hacia Chile/.../ [Vidal] toma a tres indios de lanza, quienes le declararon que Ñancuqueo, con todos sus capitanejos, indios y familias, huían a Chile trasponiendo las cordilleras sin camino"<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Parte de Eduardo Oliveros Escola (8/1/1883). En: Campaña de Los Andes al sur de la Patagonia 1978: 73.

<sup>43</sup> Parte del teniente coronel Godoy del día 10 de enero de 1883. Ibidem: 158.

Ñancuche, efectivamente, buscó refugio al occidente de Los Andes. La táctica de dispersión se había llevado a cabo, desarrollado y organizado sobre las relaciones de parentesco. En esto coinciden tanto las fuentes de la época como el testimonio oral. Existe el recuerdo (coincidente con el relato de Pascual Coña) que Ñancuche (en este caso Miguel Ñancuche Nahuelquir) y su familia habían tenido que escapar a Chile. Habrían viajado a Santiago para entrevistarse con el presidente chileno quien les habría sugerido que se dirigieran a Buenos Aires.<sup>44</sup> En la actualidad se recuerda el hecho como una "equivocación" derivada de haber considerado que era el gobierno de Santiago el responsable de las acciones militares.<sup>45</sup> Este supuesto error resulta difícil de ser aceptado debido al buen conocimiento que se tenía sobre las diferencias existentes entre ambos gobiernos. Sin embargo, resulta muy interesante el analizar la interpretación de esta historia en el presente. Podemos realizar varias lecturas; por un lado confirma la movilización del linaje y grupos relacionados a Juan Ñancuche hacia Chile; por otro lado, nos permite realizar dos inferencias.

La primera de ellas es que el relato refleja la falta de una estrategia definida frente a la desestructuración de las relaciones interétnicas. En el presente muchos relatos sobre "la huida a Chile" remarcan la situación de desprotección imperante entonces, la cual parecería sobredeterminar la imperante en la actualidad.<sup>46</sup> La huida hacia Chile se correspondía con la táctica de dispersión. Las alianzas, parentescos y contactos establecidos con los pueblos al occidente de la cordillera permitían realizarla con relativo éxito. En el caso del cacique Juan Ñancuche estas relaciones entre ambos lados de Los Andes se comprueban en varias oportunidades. Su nieto, Rafael Nahuelquir, había realizado sus estudios en Chile, lo cual le permitiría en el futuro ser la mano derecha o "secretario" de su hermano el cacique Miguel Ñancuche Nahuelquir.<sup>47</sup> El testimonio de Pascual Coña también permite inferir la presencia de miembros del mismo linaje o de grupos vinculados por el parentesco en ambas vertientes cordilleranas. Los partes de la campaña de 1882 mencionan los vínculos de Ñancuche con "la tribu chilena de Maulin [¿Mangin?] el Adivino en Carré-Keñi" a donde se habrían presentado Ñancuche junto con sus capitanejos:

---

<sup>44</sup> Como se ha mencionado con anterioridad es posible que las fechas del viaje de Coña y Ñancuche a Buenos Aires no sean las atribuidas por Wilhelm de Moesbach.

<sup>45</sup> Entrevista con M.N. Colonia Cushamen, enero de 1995.

<sup>46</sup> Claudia Briones a partir de relatos recogidos en la comunidad de Ancatruz, comunicación personal.

<sup>47</sup> Entrevista con M.N. hijo de Rafael Nahuelquir. Colonia Cushamen, enero 1995.



"Ñancuqueo huye con sus secuaces Gervasio, Cañumil, Tacoman, Coillá, Nahuelquí, Nirrelef, Curaimio y Cagnin/..."<sup>48</sup>

M.N., hijo de Rafael Nahuelquir y bisnieto de Juan Ñancuque, recuerda los relatos de su padre sobre la huida a Chile:

"Mi padre [Rafael Nahuelquir] fue el secretario de Miguel Ñancuque, era el hermano menor de mi tío. El había estudiado en Chile"<sup>49</sup>

"/.../ cuando vinieron los expedicionarios, con Ñancuque se fueron para Chile, con mi abuelo"

"Yo escuchaba la historia que han pasado ellos... de Chile. Papá contaba una vez que cuando iba con el asunto este de las expediciones, cuando lo corrieron de acá. Entonces... dice que manejaban todo ese oro puro. No se ahora, tenían una olla que lo hacían ellos mismos. Yo no se cómo lo hacían pero... como hierro (...) ponían la plata ahí dentro de la olla del hierro ese. Así que entonces cuando ya la expedición venía obligando acá a Cushamen, empezaron a cargarlo en un pilchero. Papá dice que llevaba dos ollas de plata. No se cuanto tendría cada una. Cansado se vería con ollas el pilchero. Llegaron allá, el Pillai le decían en ese tiempo, creo que ahora es... el Pillai... volcán. Porque ... creo que es un volcán... y ahí en ese volcán... dice que también era muy misterioso ese volcán. No sé si estará o como estará ahora, no sé. Yo no puedo saber, no conozco yo. /.../ Qué se yo que había hablado doña María, digo yo, porque hay que hacer una rogativa, hay que hacer como un camaruco. ¡Pero de la punta del cerro dice que se veía el camaruco toda la noche! Así como estaban rodeado en el camaruco así estaban y bailando el camaruco. En ese tiempo, en esos años ya... dios anadaría en la tierra, o dios, porque como él conversaba, dice que había, que andaba siempre el alma de dios, decían ellos que le decían

<sup>48</sup> Parte de Eduardo Oliveros Escola del 19 de enero de 1883. En: Campaña de Los Andes al sur de la Patagonia 1978:79.

<sup>49</sup> Entrevista con M.N. Colonia Cushamen. Enero 1995.

el machi. Machi es curandero viste. Entonces ese dice que le daba toda la intuición, lo que tenían que hacer, como tenían que actuar, así... así dijo dios, así le dijo dios a ustedes... la familia más condicionada de todas acá va ser Nahuelquir. Y así estamos nosotros, si nosotros estamos por dios, si nosotros estamos por... así nomás. Y la familia que no le gustaba dios decía eso que dice que se va dispersar todos, se va a terminar acá, dice que decía el machi.

Llegaron a ese Pillái, ahí estuvieron dice, y para cruzarlo dicen que es muy nevadora esa parte, cruzar para Chile. Así que estuvieron que estar no sé cuanto tiempo, estuvieron un año. La invasión ya llegaba muy cerca así que tenían que ir... a ver si podían pasar para Chile. Cosa brava era. Eso todo lo escuché yo, viste.

Así que en pillai, cuando estuvieron ahí, dice que ya no podía ir con semejante carga de plata tampoco, porque era puro bosque, que sé yo no había un solo camino chiquito así que los árboles no lo podían hacer pasar por la madera tampoco. Así que pasaron dejar enterrada la plata ahí. Me decía papá a mi. Esa olla que dejamos enterrada nosotros debe estar ahí. A lo mejor algún dinero va a encontrar. La plata pampa de antes, dice que tenían mucha plata los viejos, ¡plata y oro, he!... La plata estaba arriba de la tierra ahora ya no. (...) Ocho o nueve años capaz que tenía [Rafael] cuando se fue para Chile." (M.N. octubre 1996)

Bengoa incluye a un Ñancuqueo de Collico (actual Ercilla) como uno de los caciques importantes en la alianza arribana (Bengoa 1987:89). Esta relación transcordillerana involucraba una serie de intercambios sobre los que encontramos algunas referencias, también, en los partes de la campaña de 1882. Refiriéndose a lo encontrado en donde habían estado viviendo Ñancuqueo y su gente, Escola interpretaba que:

"Hacían grandes acopios de trigo, cebada, legumbres, en chacras espaciosas sobre los declives de las serranías, y cargados con tan excelente atavío, lo lucraban allende, ora con los

araucanos, ora con los mercenarios que escuchando tan sólo a la especulación y dinerismo, establecían con los salvajes transacciones y negocios fructíferos para ellos"<sup>50</sup>

La segunda inferencia que podemos realizar es que, dentro de un abanico de posibilidades, la presentación ante las autoridades de Buenos Aires resultó ser la estrategia finalmente elegida. La supuesta consulta que Ñancuche haya realizado con las autoridades de Santiago abre un interrogante con respecto a algún posible tipo de negociación que habría intentado el cacique con el gobierno chileno. Este "juego a dos puntas" tenía como objetivo el obtener un mejor resultado a partir de las posibilidades de negociación. En el presente es tan fuerte la substancialización de la "argentinidad" que dicho episodio es interpretado como una "equivocación".

#### *- Táctica de presentación. Reelaboración de las estrategias*

La situación encontrada por los grupos al traspasar la cordillera obligó a los caciques a buscar canales de negociación. El movimiento había sido conjunto.<sup>51</sup> Chile y Argentina pretendían obligar, por la coerción de los estados, a la aceptación de sus hegemonías. Generar algún tipo de espacio para negociar resultaba imperioso para los pueblos indígenas una vez desarticuladas sus principales alianzas. A partir de este momento comenzó a desarrollarse una nueva estrategia frente al gobierno de Buenos Aires; constituía una respuesta a las imposiciones del estado-nación.

Ñancuche negoció por el retorno de su grupo al oriente de la cordillera a través del uso de mensajeros enviados al comando del ejército. Estos mensajeros habrían sido miembros del linaje de Ñancuche de la vertiente occidental.

---

<sup>50</sup> Parte de Eduardo Oliveros Escuela del día 19 de enero de 1883. En: Campaña de Los Andes al sur de la Patagonia 1978: 80.

<sup>51</sup> José Bengoa (1987) describe con detalles los principales hechos de la pacificación de la Araucanía y resalta la importancia que tuvo la existencia de cierto grado de coordinación entre las campañas militares de ambos países.

[El 6/2/1883 llega] ".../ el chasque que el día 26 del pasado se envió a la república vecina y con él vienen tres chilenos que son portadores de notas y cartas para el jefe de la Brigada. Entre otras, viene una de Ñancuqueo en que pide seguridad para volver a nuestro territorio y promete someterse a la autoridad del Gobierno Nacional, acatar las leyes del país y vivir honradamente y del trabajo"<sup>52</sup>

El Coronel Godoy contestó el pedido expresando lo siguiente:

".../ su pariente el cacique Quiñelef me ha dicho todo lo que Ud. desea, y hemos quedado conformes por una y otra parte en los tratados./ Yo he dado orden a mi gente de no matar ni perseguir más a los que pertenecen a su tribu y mando chasque a Tequé-Malal, diciendo al jefe de la División que está allí que no persiga a su cuñado Sayhueque, porque Ud. se compromete a hacerlos presentar a todos cuando llegue aquí, pero es necesario que apure Ud. su venida para acabar de una vez con esta guerra /.../ Necesito también que venga pronto con su gente para que nos ayude a perseguir a los Pehuenches, que es la gente mala por cuya causa han padecido Uds/..."<sup>53</sup>

Esta referencia a los pehuenches como los verdaderos responsables de los enfrentamientos puede encontrarse en otros documentos de la campaña.<sup>54</sup> Paradójicamente, la incorporación de Ñancuqueo (considerado "pehuenche" por algunas de las fuentes de la época) implicaba una alianza contra un tercero: el "otro pehuenche" en este caso. Queda evidenciada, en este momento, la puesta en práctica de un nuevo tipo de estrategia. Frente a las nuevas relaciones impuestas por el gobierno porteño, Ñancuqueo buscaba un espacio de negociación. Como primera medida debía reconocer la autoridad del gobierno y aceptar las reglas que regirían el nuevo campo de lucha. Ñancuqueo debía comprometerse a convencer a su cuñado Sayhueque en que cesara con la resistencia armada.

---

<sup>52</sup> Parte de Guillermo Ramel correspondiente al 6 de febrero de 1883. En: Campaña de Los Andes al sur de la Patagonia 1978: 231.

<sup>53</sup> Carta enviada por Enrique Godoy a Ñancuqueo desde Collón-Curá. 23 de febrero de 1883. *Ibidem* : 245.

<sup>54</sup> Una de las más significativas corresponde a la carta enviada por el cacique chileno Camilo Catrigrú, al jefe de la segunda brigada, desde la reducción de Paquipulli el 11 de enero de 1883. *Ibidem* : 225 y 226.

Godoy también le escribía al cacique Neculmán, con quien Ñancuche se encontraba en Chile:

"Ñancuqueo está perdonado y los tratados de paz quedan arreglados y conformes/.../ Es bueno, pues, que aconseje Ud. a su amigo Ñancuqueo que no tenga más malos pensamientos en adelante, para que pueda vivir tranquilo y feliz al amparo de las leyes de su Nación, tomando ejemplo de Uds. que en paz con su Gobierno viven sosegados y honradamente/.../"<sup>55</sup>

Por su parte el coronel Godoy escribía en su informe de campaña:

"Ñancuqueo, el más recalcitrante de los caciques, me ha enviado ya tres embajadas solicitando el perdón de sus faltas pasadas y el indulto para él y sus indios, sin exigir condición ni retribución alguna, y jurando, según su propia expresión, "con un Cristo en las manos", de que será siempre leal y sumiso a las autoridades del país."<sup>56</sup>

En estos fragmentos se manifiestan dos discursos. Por un lado, hacia afuera, se ocultaban diferencias internas. Ñancuche podía retornar al "amparo de las leyes de su Nación". En este caso el cacique (y su gente) eran considerados como "argentinos". Esta carta estaba dirigida a Neculmán quien vivía en paz con "su" gobierno, el chileno. Por otro lado, apenas una semana después, Godoy reportaba que Ñancuche se sometería a las autoridades del país. En este caso un país hasta entonces ajeno. De esta forma se categorizaba al cacique como un "otro interno".

Parte del grupo de Ñancuche habría retornado desde Chile. La presentación ante las autoridades militares era un recurso que aparecía como única salida o como requisito previo para cualquier tipo de negociación. El momento en que esta se produjese junto con el grado de importancia dado al cacique serían los factores que podrían determinar la suerte de aquellos grupos presentados.

<sup>55</sup> Carta de Godoy al cacique Neculmán del 22 de febrero de 1883. *Ibidem* : 245.

<sup>56</sup> Campamento en el Collón Curá, 1ero. de marzo de 1883. *Ibidem* : 163.

El gobierno chileno, por su parte, desarrollaba una política de presión hacia los principales caciques de la Araucanía para evitar la inmigración masiva de grupos del este cordillerano. En una carta de Camilo Catriguir de Paquipulli (Valdivia), el cacique expresaba:

"Así Pues Caballero Argentinos que yo soi Chileno Catriguir cooperador de la patria i atendida en el gobierno chileno, por saber respetar las leyes chilenas/.../ Así pues Caballeros Argentinos que nosotros no tenemos orden de atropellar á los españoles, ni los españoles á nosotros i ni tenemos permiso de recibir Caciques alsado, Antes mas bien tenemos orden resistirlo/.../"<sup>57</sup>

Como desarrolla Bengoa (1987), a partir de la represión al alzamiento de 1881 los caciques trasandinos habían comenzado a negociar con las autoridades chilenas a través de nuevos términos y, podría decirse también, bajo los efectos de la imposición hegemónica del nuevo estado-nación. Es significativo el uso del término "cooperador de la patria" que hace Catriguir, quien se adscribe como chileno al aceptar (respetar) las leyes chilenas. La referencia a "los españoles" involucra una generalidad que entronca la situación colonial con el proceso hegemónico que se desarrollaba entonces.

Por su parte, los jefes de cada sección del ejército argentino tenían precisas órdenes de reclutar baquianos entre los grupos presentados. El servicio como guías, nadadores y como soldados auxiliares era pagado en metálico en algunas ocasiones. El pago también podía ser el fusilamiento ante la sospecha de algún tipo de engaño o solidaridad con los perseguidos.

A partir de las fuentes sólo es posible asegurar que Miguel Ñancuche Nahuelquir, hijo de Fernando Nahuelquir (¿Nieto de Juan Ñancuche?), retornó al este de la cordillera junto con aproximadamente 300 personas. De acuerdo a un escrito de Giovanni Cagliero, hacia 1886 Juan Ñancuche permanecía aún en Chile.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Carta de Camilo Catriguir al jefe de la segunda brigada, desde la reducción de Paquipulli (Valdivia) el 11 de enero de 1883. *Ibidem* : 225 y 226.

<sup>58</sup> Archivo Central Salesiano, Roma, 6,425- Patagonia Settentrionale- Vicariato Apostolico. Reproducida en: Bruno 1992: 95.



"/.../ El cacique Yancuche [en cambio], creyó mejor ponerse en salvo y, cruzadas las Cordilleras, reparaba en el vecino Chile."/ No lo imitó su hijo Miguel, que "con 300 mocetones se acogió a las condiciones y promesas del gobierno", y ocupó "la vasta y fértil planicie de Chichinales, en la margen derecha del río Negro a noventa leguas de Viedma." (Cagliero, en: Bruno 1992:95)

Miguel Ñancuche Nahuelquir era hijo de Fernando Nahuelquir; ambos residieron y fallecieron en la actual Colonia Cushamen. Es posible que Cagliero haya interpretado el nombre Ñancuche como un apellido. Anteriormente se aclaró que no es posible afirmar con total seguridad que Juan Ñancuche haya sido el abuelo de Miguel. Algunos datos permiten suponerlo. Entre otros por el hecho de que Fernando Nahuelquir, padre legítimo de Miguel, había tenido otro hijo llamado Juan (¿Por su abuelo Juan Ñancuche?). Miguel Ñancuche Nahuelquir le puso el nombre de Fernando a uno de sus hijos lo que lleva a suponer que esta última suposición es valedera.<sup>59</sup> Por otro lado, mediante el mecanismo del **lacutun** es posible adoptar el nombre de un linaje. En la actualidad algunos pobladores de Cushamen reconocen que sus antepasados recibieron el apellido Nahuelquir como "apadrinamiento" del cacique Ñancuche. Sin embargo, a pesar de ser utilizado como argumento en ciertos enfrentamientos, estas personas no sólo no dejan de ser consideradas como miembros de la comunidad sino que uno de ellos es actualmente el cabecilla de una de las dos partes del camaruco, más precisamente de la parte del linaje del propio Ñancuche. Este mecanismo permite la incorporación de personas ajenas al linaje por "cosanguinidad" y sería decisivo en el proceso de comunalización en la Colonia Cushamen.

Como todos los grupos presentados también Miguel Ñancuche y su gente debieron prestar servicios a las tropas expedicionarias. Esta situación es recordada en la actualidad como "el servicio militar de Ñancuche."<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Estos datos sobre la genealogía de Miguel Ñancuche Nahuelquir fueron obtenidos en las entrevistas realizadas en los trabajos de campo de 1995 y 1996 en Cushamen, Pcia. de Chubut.

<sup>60</sup> Testimonios recogidos en Colonia Cushamen, enero de 1995.

### 3- Las relaciones interétnicas frente a la conquista

Frente al avance de las tropas del ejército los linajes de Sayhueque, Inacayal y Foyel buscaron refugio dirigiéndose hacia el sur. Algunos autores (Casamiquela 1965-1995 y Varela 1994) han sostenido que este dato es un indicador del "elemento de base de esta etnia [manzanera]: lo tehuelche" (Varela 1994:117).

Casamiquela sostiene que cuando Sayhueque:

"/.../ comprendió que, pese a los tratados, su destino iba a ser el mismo de los demás aborígenes neuquinos, buscó el recurso supremo de la fuga. Y esto es muy interesante: a diferencia de los demás indígenas (ranqueles, salineros, bonaerenses septentrionales...), sólo las agrupaciones del Sur de Buenos Aires (con los Catriel a la cabeza) y del Sur del Neuquén (con Shaihueque) buscaron adentrarse en la Patagonia vera, es decir al Sur de la línea del Limay-Negro / Era el retorno a las raíces, a la tierra **madre, ancestral**." (Casamiquela 1995:102)

No todos los grupos de Las Manzanas buscaron refugio hacia el sur. Juan Ñancuche cruzó la cordillera y desde allí negoció con los jefes del ejército. Al retornar al este cordillerano, hacia 1885-1886, Miguel Ñancuche permanecería con su gente sobre el río Negro junto con Sayhueque.<sup>61</sup>

Más que definir una adscripción étnica este movimiento forzado por una coyuntura crítica permite realizar algunas inferencias en cuanto al sistema de alianzas establecido por los grupos norpatagónicos a fines del siglo XIX.

Indudablemente, al buscar refugio hacia el sur, los grupos que habitaban Las Manzanas no improvisaron su ruta. En el capítulo anterior se ha hecho referencia a las redes de intercambio establecidas con los grupos al sur del Limay. De acuerdo al relato de Musters estas relaciones

---

<sup>61</sup> Coña (1984); Cagliero (En: Bruno 1992) y entrevistas de los trabajos de campo de 1995-1996.

vehiculizaban el desarrollo de un espacio de discusión y toma de decisiones en común. Este tipo de redes sociales estaba reforzado mediante los vínculos de parentesco.

El que Ñancuche haya buscado refugio atravesando la cordillera está relacionado con los vínculos de su linaje en ambas vertientes. Es posible que Sayhueque haya tomado otro camino y que este se fundamentase, a su vez, en los vínculos y alianzas establecidos por el suyo propio. En algún momento esta decisión debió haber sido tomada. Todo esto no se contradice con el hecho de que Ñancuche y Sayhueque hayan sido "cuñados". Tampoco con que hayan tenido sus lugares de residencia muy próximos tanto en Las Manzanas como incluso en el período inmediatamente posterior a las campañas de conquista (sobre las márgenes del río Negro). Las crónicas de Bejarano, Moreno, Villegas, Coña y Cagliero ubican a ambos caciques y sus grupos como próximos.

No es la etnicidad una categoría adecuada para establecer causalidades en actitudes o estrategias grupales. Sólo basta recordar que a través de alianzas interétnicas se habían decidido distintos tipos de políticas, establecido intercambios recíprocos y hasta desarrollado acciones punitivas por parte de los pueblos norpatagónicos. Las decisiones tomadas en esta coyuntura, más que representar un llamado ancestral de antiguos vínculos, son respuestas concretas desarrolladas a partir de las relaciones sociales establecidas por la población norpatagónica.



*El Compadre de Onelli, cacique  
Ñancuche Nahuel-Quir (Bramido  
de tigre) con su familia.*

**Imagen 3.** Miguel Ñancuche Nahuelquir, Manuela Casimiro y familiares.  
(Argentina Austral 131:18)

**Reacomodamientos, nuevas comunalizaciones (1885-1900)**

- 1- El "otro interno"
- 2- El desarraigo: recursos y conflictos
- 3- Miguel Ñancuche: destierro en el Río Negro
- 4- Estrategias en lo simbólico
- 5- La resignificación de las funciones del cacique
- 6- La Colonia Cushamen

---

".../ dejando así libres para siempre del dominio del indio esos vastísimos territorios, que se presentan ahora llenos de deslumbradoras promesas, al emigrante y al capital extranjero"

Julio Roca (8/5/1881)<sup>1</sup>

De acuerdo a la ley 817 (19/10/1876) de Inmigración y Colonización debían dejarse, ante el avance de las fronteras, secciones sin subdividir pero amojonadas, las que estarían destinadas a la reducción de indios. El objetivo era crear misiones para llevar a las "tribus" gradualmente a la vida "civilizada", estableciéndolas por familias en lotes de 100 hectáreas. En el debate fue discutida la creación de colonias indígenas junto con las extranjeras porque según algunos legisladores la diferencia

---

<sup>1</sup> Mensaje del Poder Ejecutivo Nacional en la apertura del período ordinario de sesiones del Congreso en 1881, Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores 8/5/1881:19. En: D.I.P.C.N. 1991:203.

cultural jugaba en favor de los europeos. También se sostuvo que a pesar de no ser el indio civilizado debía reconocérsele el derecho de propiedad (D.I.P.C.N. 1991:84).

Sin embargo, una vez finalizadas las campañas de conquista, lejos de llevarse adelante una política unívoca y concreta con respecto a la nueva situación de los pueblos indígenas, fueron articulándose distintas medidas tendientes a resolver ciertos problemas puntuales que se presentaban en el camino. La entrega de tierras, la formación de reservas e incluso la de colonias estuvieron siempre condicionadas a la viabilidad de aquel objetivo principal: la transformación de la población indígena en el tipo de ciudadano imaginado por el poder hegemónico. Como señala Lenton (1994:75) en la década de 1880 a 1890 "la construcción del colectivo de identificación se caracteriza por la conciencia compartida por la clase gobernante de que se estaba construyendo la Nación, la "organización nacional" y "el pueblo mismo" que la compone". Eran medidas especiales que buscaban eliminar la causa y el motivo por el cual se habían tomado. Para el poder hegemónico el "otro indígena" había sido imaginado como derrotado, progresivamente invisibilizado; dejaba un "desierto" por poblar y ya formaba parte de la historia de "la nación", en un combate que sólo dejó grabados fanfarrias y clarines de una voz oficial. Este concepto de Nación implicaba un "criterio de soberanía absoluta sobre un territorio bien delimitado" (Lenton 1994:75). Como elemento de la construcción del colectivo de identificación, Lenton señala a la identificación de la Nación-estado con "un modelo único de civilización, común con el paradigma de república capitalista liberal". Por su parte, Briones afirma que si "el 'estado-como-idea' es el símbolo que unifica la real desunión de lo político (Abrams 1988:79)", podría verse a la nación "como el símbolo que unifica la real desunión de lo social". Como símbolos unificadores que se recrean a través de lo que Foucault (1991) define como tecnologías disciplinantes del biopoder (escuelas, asilos, prisiones, hospitales, fábricas o barracas) (Briones 1995b:40).

En términos de Brow (1990), la nación es una construcción que oscurece diferencias y afirma otras. De forma selectiva los proyectos de integración nacional construyen "el pasado de la nación" administrando el olvido en la escritura de la historia oficial (Briones 1995b).



## 1- El "otro interno"

En la sociedad criolla, a partir de que el concepto de "civilización", que resumía los ideales de una nueva sociedad imaginada, había encontrado su contraparte en la "barbarie", tanto del gaucho como del indio, la imagen del "indígena" no dejaba lugar para figuras o rasgos rescatables. Se excluía al indígena del colectivo nacional. Ha sido la sangre "gaucha", su valor, el amor por la tierra, su lucha en las guerras de independencia, lo que fue progresivamente rescatado en la producción de los valores para una nueva comunidad "nacional". Pero para realizar este rescate fue necesaria la imagen de un "otro", frente al cual la barbarie del gaucho podría incluso estar "justificada". No habría héroes, entonces, en las filas del indígena. No poseería valores rescatables, su actitud durante la colonia fue la del "salvaje"; en las guerras de la independencia fue "realista, pro monárquico"; durante la guerra civil fue "faccioso, traidor"; y para el expedicionario al desierto fue una mezcla informe de "estadio primigenio, apátrida y chileno". En la producción de íconos sagrados<sup>2</sup> que hicieran visible a la "comunidad nacional" no se recurrió a "lo indígena" en la búsqueda de materias primas para la simbolización.<sup>3</sup>

Los caciques "amigos" dejaron de ser funcionales para el poder central tras cumplir su tarea en las campañas de conquista. Representaban los resabios de antiguas relaciones a las que se pretendía dar fin. Los tratados con los "caciques amigos" fueron reemplazados por un nuevo tipo de relación que respondía a las características del sistema económico impuesto. Las necesidades de los mercados de tierras y trabajo impulsaban políticas o medidas tendientes a la disolución de las unidades entre distintos linajes e incluso la desarticulación de las mismas unidades domésticas. La figura del cacique, dentro de la mitología sobre el indígena, representaba el poder de la unión de los distintos linajes y por lo tanto una función ambigua para los intereses del poder hegemónico que, por el contrario, proponía la

---

<sup>2</sup> En los términos del trabajo de Hobsbawm (1992).

<sup>3</sup> Esta afirmación está enmarcada en el tercero de los ejes planteados por Comell (1990) y Briones (1995a) para explorar parámetros generales que definen la "aboriginalidad"; es decir: las concepciones sociales de los distintos grupos involucrados (Briones 1995a:27 y SS.).

"destribalización".<sup>4</sup> Era coherente, entonces, que no existieran héroes en sus filas. La historia oficial tan sólo dejaría un pequeño sitio para aquellos caciques principales que habían representado una amenaza supuestamente foránea. Paradójicamente, Namuncurá sería más famoso que Linares. Cuando en 1894 se debatía la ley 3.092, que establecía la entrega de tierras al cacique Namuncurá y su "tribu", el mensaje del Poder Ejecutivo señalaba que era un acto de justicia:

"El viene a demostrar que esos territorios no son ya la guarida del salvaje, sino que están abiertos a la labor pacífica y fecunda y que esa raza indómita y salvaje se presenta dominada por la civilización."

"Revela un gran progreso el hecho de que un antiguo cacique de la pampa venga a gestionar la propiedad de la tierra de que fue antes soberano y reconozca la soberanía de la Nación /.../ Pero en este caso no son los antiguos propietarios los que vienen a gestionar la propiedad de la tierra, son otras razas que han invadido la Pampa, tienen un hecho que es la posesión, por lo tanto es un acto si no de estricta justicia, por lo menos de equidad"<sup>5</sup>

Las viajes a Buenos Aires de los caciques otrora considerados como "peligrosos" tuvieron difusión en los medios de prensa de la capital. Esto sucedió en los casos de Namuncura, Sayhueque y, como desarrollaremos luego, del propio Miguel Ñancuche Nahuelquir. La "conversión" de un "salvaje", la "redención" de un "enemigo de la patria", eran sin duda noticias que valían la pena para un editor, algo digno de mostrarse. Los "otros internos", subordinados e incorporados a la hegemonía, no lo eran; principalmente, cuando desde ésta se reclamaba la extensión de la "civilización" y la igualdad de los ciudadanos. Existía una contradicción latente y sin resolución entre el considerar al indio como "ciudadano argentino" pero reconocerlo representante de la "barbarie". Esta encrucijada resultaba de "imaginarizaciones" de la nación que eran "simultánea pero selectivamente, incluyentes y excluyentes de sectores que quedan incorporados como otros internos" (Briones 1995b). El indígena era

---

<sup>4</sup> Entendemos al término "destribalización" como lo plantea Diana Lenton (1994); es decir, una eliminación de la autoorganización indígena como parte de un proyecto más general de homogeneización en un solo tipo de "civilización" (1994:76).

<sup>5</sup> 24/8/2894, Registro Nacional 1894:199 Tomo II En: D.I.P.C.N. 1991:97.

simultáneamente incorporado al servicio del ejército y a las relaciones del mercado pero legalmente considerado como un menor de edad y como ciudadano sin derecho al voto.

La incorporación presuponía la civilización, abandonar "costumbres tradicionales" para incorporarse "a la más de la población como ciudadanos argentinos".<sup>6</sup> Paradójicamente, el linaje de los Ñancuche podía recurrir tanto a un pasado de buena relación y colaboración con el gobierno nacional como de enfrentamiento y resistencia. Las posibilidades de negociación en distintos contextos explican la utilización de una u otra imagen; es decir, diferentes "usos del pasado" dentro del proceso de comunalización.

Esta diferenciación de los usos del pasado se entronca con una contradicción que Gerald Sider (1987) explora en la creación de regímenes coloniales y postcoloniales. Sider (1987:7) expone la contradicción que se genera entre las necesidades de creación del "otro", como diferente, y la de incorporarlo dentro de un sistema de dominación social y cultural. Contradicción que desde el otro punto de vista, es decir, del dominado, es vista como:

"/.../ the contradiction between distancing oneself from domination and enagaging with domination to struggle against it" (Sider 1987:7)

Briones sostiene que esta contradicción fundacional va generando dilemas y medios de integración política que permiten analizar:

"/.../ las formas que, en contextos particulares, los procesos de comunalización en términos de aboriginalidad se van diferenciando de los que son propios de otras formas de grupidad." (Briones 1995a:27)

---

<sup>6</sup> Mensaje del Poder Ejecutivo Nacional en la apertura de sesiones de 1885, Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores 7/5/1885:12. En: D.I.P.C.N. 1991:205.

Cuando Roca planteaba la "refundición" de los pueblos indígenas en las nuevas poblaciones "cristianas"<sup>7</sup> esta "refundición" contemplaba condiciones históricas distintas de incorporación para el indígena y para el inmigrante europeo que participarían en ella, a los que, en el mismo discurso, también calificaba como "salvajes" y "cristianos" respectivamente.

En el caso particular de la Colonia Cushamen su creación, como se desarrollará luego, está relacionada precisamente con estas condiciones disímiles de incorporación; generándose, incluso, un interjuego ambiguo entre las mismas, producto de una negociación particular y la especificidad de su proceso de comunalización. Sin embargo, a pesar de cualquier posible "ambigüedad"<sup>8</sup>, este proceso se desarrolló en términos de la "aboriginalidad".

## **2- El desarraigo: recursos y conflictos**

Luego de los servicios prestados durante las campañas de conquista, es posible ubicar al grupo en torno al cacique Miguel Ñancuche Nahuelquir en el valle del río Negro. Es este período al que denominamos de "desarraigo" y durante el cual se acentuaría el proceso de elaboración de una "estrategia de incorporación". Durante las décadas de 1880 y 1890 el linaje de Ñancuche se vio obligado a un peregrinaje constante. Distintas fuentes lo ubican tanto en el río Negro como en zonas precordilleranas. La expansión del capitalismo en la región norpatagónica produjo una incorporación de la población indígena "refuncionalizando sus pautas productivas y construyendo sus opciones de intercambio a la comercialización en el mercado" (Radovich y Balazote 1995:72). El proceso de desestructuración de las relaciones interétnicas y construcción de nuevas relaciones, en el marco de la nueva hegemonía, generaría profundos cambios que serán abordados desde dos ejes: la disputa por la tierra y la lucha por el mantenimiento de las unidades domésticas.

---

<sup>7</sup> Orden del día del general Roca a los soldados del ejército expedicionario al río Negro, 26 de abril de 1879. Reproducida en: Walthers 1980: 450-451.

<sup>8</sup> Esta "ambigüedad" es en realidad una apariencia, generada principalmente por el hecho del carácter de Colonia Agrícola-pastoral que tuvo en su reconocimiento oficial y por ciertas características del contexto histórico-político.

La jurisdicción del estado nacional sobre el espacio físico se hizo efectiva como principal desestructurador de las actividades económicas indígenas. En los debates de la ley 1.224 (7/10/1882)<sup>9</sup> puede observarse cómo operaba esta situación sobre los grupos reducidos en Colonia Conesa. Se plantea que, cuando escaseaban las raciones que debía entregar el gobierno se permitía a los indios cazar, debiendo ceder parte de lo obtenido a los empleados de la colonia. El sistema de racionamiento fue catalogado por algunos legisladores como una "inmoralidad administrativa". También se propuso que los indios fuesen incorporados a los cuerpos de línea junto con las mujeres; "refundirlos en el ejército", donde se les enseñaría a leer y escribir "y las primeras nociones de una patria que jamás han conocido".<sup>10</sup> El confinamiento de los grupos a determinadas áreas representó la confirmación de la coerción estatal. Sin embargo, ésta sería resistida; el reclamo constante por la tenencia de la tierra constituiría la característica principal de las relaciones entre los caciques y el estado nacional. Paralelamente, esta situación se tornaría difícil de mantener para un estado que no siempre estaba dispuesto a aumentar las partidas de "mantenimiento, traslación y colocación de indios" que formaban parte del presupuesto del Ministerio de Guerra y Marina. En 1885, el ministro Carlos Pellegrini reclamaba el aumento de la partida ya que era creciente el número de personas que habían sido sometidas (Lenton 1992:36). La comisión de Hacienda informaba que se debían alimentar 8.000 indios, ya que no están en condiciones de obtener su subsistencia al haber sido desalojados de los territorios que ocupaban.<sup>11</sup>

La disputa por la tierra es central. No sólo permite analizar el proceso de comunalización; también, define cómo fue construida la "aboriginalidad" de aquéllos que fueron reconocidos como miembros de una "colonia indígena" o una "reserva indígena". La forma jurídica de radicación es una de las formas por las cuales opera la hegemonía; cobra relevancia en tanto ciertos ciudadanos experimentan una dinámica de subordinación que otros no experimentan. El acceso a la propiedad de la tierra representa un mecanismo de exclusión. Como señalan Radovich y Balazote "la condición de

---

<sup>9</sup> Registro Nacional 1882/1884:138. En: D.I.P.C.N. 1991: 89-90.

<sup>10</sup> En: D.I.P.C.N. 1991: 89-90.

<sup>11</sup> Debate de la ley 1.744 (2/11/1885, Registro Nacional 1885/86:170), que autorizaba la suma de 150.000 \$ para el sostenimiento de los indios sometidos y auxiliares. En: D.I.P.C.N. 1991: 94.

indígenas hizo que las familias mapuches se vincularan a la tierra en términos de "no propiedad"<sup>11</sup> para asegurar la propiedad privada de las tierras repartidas en latifundios (Radovich y Balazote 1995:71).

Existió, sin embargo, otra lucha: por el mantenimiento de la unidad de los patrilinajes frente al desmembramiento que se realizó en muchos casos hasta de las mismas unidades domésticas. El entonces presidente, Nicolás Avellaneda, en su mensaje oficial en la apertura de los Periodos Ordinarios de Sesiones del Congreso Nacional mencionaba que:

"El indio es un excelente soldado y ha entrado a llenar el cuadro de nuestros batallones. Puede ser un buen marino /.../ el indio es apto para todos los trabajos físicos /.../ Las mujeres y los niños han sido distribuidos por las sociedades de beneficencia entre las familias."<sup>12</sup>

Este conflicto operaba a través de traslados masivos a centros de mayor demanda de mano de obra (provincias azucareras) y una verdadera desestructuración de las unidades domésticas a partir del reparto de jóvenes para el servicio doméstico en las grandes ciudades (Lenton 1992:35 y SS.) o el servicio en las tropas del ejército. Estas medidas eran parte de ciertos proyectos de "aculturación" generados desde sectores del bloque de poder. Presuponían la desaparición progresiva del indígena, su "otro", a través de una verdadera "aculturación", ya que concebían a la cultura indígena como un conjunto de prácticas y creencias heredadas y transmitidas que debían ser suprimidas, en caso necesario cortando este circuito.<sup>13</sup> El desplazamiento de las "tradiciones indígenas" por la cultura se planteaba, entonces, en términos de imposición; es decir, como una "aculturación". En este caso, es posible entender la cultura en un sentido más amplio o desmarcado, llamado por Greg Urban cultura omega.<sup>14</sup> Como racional, se pretendía resolver la antinomia civilización-barbarie no a partir de verdades locales sino de verdades potencialmente universales, relacionadas con la dicotomía entre lo racional/irracional planteada por Weber. En otras palabras, reflejando una visión histórica-evolutiva de la sociedad en la cual las tradiciones debían ser superadas por la razón (Urban 1992:4).

<sup>12</sup> Nicolás Avellaneda, Mensaje del Poder Ejecutivo Nacional en la apertura de los Periodos Ordinarios de Sesiones. Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores 5/5/1879:9. En: D.I.P.C.N. 1991:201-2.

<sup>13</sup> Es en este sentido en el que operaron los traslados de la población indígena sometida y la desestructuración de las mismas unidades domésticas a través de los repartos de niños.

<sup>14</sup> Greg Urban 1992.



"No se puede negar, ni hay quien niegue en nuestros tiempos el derecho con que la civilización desaloja a la barbarie y la somete a su gobierno. **Una razón de conveniencia universal, que está incorporada también al derecho universal**, justifica la acción de los pueblos y de las grandes agrupaciones de hombres civilizados, para dominar los territorios que existen en poder de los salvajes."<sup>15</sup> [Aristóbulo Del Valle 1984. En: Lenton (1992:32)<sup>16</sup>]

Paradójicamente, este discurso fue pronunciado por Aristóbulo Del Valle, en el congreso nacional, para oponerse a las campañas de conquista que el poder ejecutivo proponía realizar sobre el Chaco. Como Diana Lenton ha demostrado en sus trabajos, distintas propuestas entraron en conflicto en los debates parlamentarios y hubo denuncias o planteos como los de Del Valle quien discutía hasta donde se extendían aquellos "derechos de la civilización" (Lenton 1992:62). Este debate se extendía más allá de las cámaras del Congreso. Desde antes de las campañas de conquista, en distintos medios de prensa fue creándose una arena de opinión al respecto.<sup>17</sup> Lenton plantea que estas denuncias chocaron contra los intereses creados, los que impidieron el surgimiento de soluciones concretas.<sup>18</sup> La utilización "racional" de los prisioneros fue un argumento utilizado para equiparar la campaña militar a cualquier otra empresa productiva.<sup>19</sup> Este mecanismo de traslados y desarticulación de las mismas

---

<sup>15</sup> La negrita me pertenece.

<sup>16</sup> Son extensas las citas que pueden hacerse con respecto a esta visualización de la "civilización" como "única y universal". Los debates parlamentarios son una de las principales fuentes, ya que es posible observar como operaba esta categoría en el discurso de legisladores tanto liberales como conservadores.

<sup>17</sup> En el trabajo de Silvia Fridman (1979) pueden encontrarse algunos ejemplos de como se construyó esta arena. Una editorial del diario "La Prensa" (1/3/1878) señalaba que el objetivo debía ser "el aniquilamiento" del orden de tribus, en caso necesario dividiéndose a las familias. La civilización llegaría a los indígenas a través de colonias, la marina y las provincias del litoral. En el diario "La Nación" se expresaba que los indios no eran refractarios al trabajo como algunos creían y que podían ser buenos peones de estancia si eran bien "dirigidos" (18/6/1878). Rufino de Elizalde, ministro interino de Guerra y Marina sostenía en "La Libertad" que el gobierno deseaba "salvar el núcleo de la familia" y que los indios sometidos podrían destinarse por familias o por grupos de familias para formar colonias (8/3/1878). Mariano Rosas (sobrino del cacique) expresaba en "La tribuna" que se creía "con suficiente instrucción para educar a aquellos infelices ignorantes y ponerlos en el camino de la civilización" (8/3/1878). Otro proyecto del padre Morosini, publicado en "La Reforma" de Salta (6/1/1879), proponía la formación de colonias bajo la dirección de misioneros quienes evangelizarían, difundirían prácticas agrícolas y entregarían indios "en calidad de **yanacunas** con las obligaciones que señalan las antiguas leyes de indios a encomenderos" (Fridman 1979:384-385).

<sup>18</sup> Lenton 1992:28-62.

<sup>19</sup> Lenton 1994:76.

familias nucleares era sostenido entonces por una legitimación dada por el marco ideológico del capitalismo.

"En los márgenes del río Negro, muchos de los indios prisioneros, o sometidos, son hoy peones a jornal, en la construcción de canales de riego." (Julio Roca 6/5/1884)<sup>20</sup>

Por otra parte, el mantenimiento de las tropas auxiliares fue una necesidad por parte del estado durante los primeros años de la década de 1880. La ley 1.311 (25/8/1883)<sup>21</sup> autorizaba gastos (hasta 70.000 \$ fuertes) para el sostenimiento de indios auxiliares y sometidos. El mensaje del Poder Ejecutivo que acompañaba al proyecto señalaba que: restos de tribus sometidas habían formado algunos escuadrones de caballería en calidad de auxiliares, los cuales habían prestado útiles servicios por el conocimiento práctico que tenían del territorio. Se consideraba provechoso conservar estos indios en la frontera, en contacto con la tropa y sometidos bajo un régimen militar, lo que les permitiría ir perdiendo gradualmente sus costumbres y sus hábitos de tribu (D.I.P.C.N. 1991:91).

En los debates sobre el proyecto de ley de establecimiento de colonias indígenas propuesto por el Poder Ejecutivo en 1885 pueden observarse distintas posturas enfrentadas. La propuesta oficial mencionaba que se debían entregar elementos de labranza, animales para la subsistencia y ganado de cría. El contenido del proyecto establecía que se obligara a cada familia indígena a construir su casa y enviar sus hijos a la escuela; se planteaba que las colonias con no menos de 200 individuos tendrían una Comisión de Indios, un intérprete, un capellán católico y una Comisión municipal presidida por el principal de la tribu que ayudaría al comisario y entendería en litigios entre indios. Por otro lado, se mencionaba que el Poder Ejecutivo facilitaría y costearía el traslado de indígenas a los ingenios, por pedido de los dueños de ingenios de Salta y Jujuy, y fijaría las condiciones de trabajo.<sup>22</sup> Correspondería también al P.E.N. el determinar las áreas destinadas a la caza. En los fundamentos del proyecto se planteaba la necesidad de convertir a los indígenas en elementos de producción, incorporándolos a la civilización, evitando el reparto de indios en la capital. Por el contrario, la propuesta de la Comisión de

<sup>20</sup> Mensaje dirigido en la apertura de sesiones del Congreso Nacional.

<sup>21</sup> Registro Nacional 1882/84:443. En: D.I.P.C.N. 1991:91.

<sup>22</sup> En: D.I.P.C.N. 1991:230.

Colonización y Tierras Públicas planteaba la disolución de las "tribus indias" súbita, repentina y violentamente, diseminando sus miembros por toda la república, para que los indígenas se establezcan en las poblaciones. En el debate llegó a utilizarse deliberadamente la denominación de "familias" de indios en contraposición a "tribu" ya que se proponía una incorporación que implicase la incorporación de "los indígenas como individuos, por medio del contacto directo y permanente con los no-indígenas", y del abandono de cualquier tipo de organización que los ligue con los demás indígenas como grupo" (Lenton 1994:45).

Se planteó, también, una discusión acerca de la ciudadanía del indígena. Mientras algunos legisladores sostenían que eran ciudadanos de "segunda categoría", con sus derechos restringidos, para otros debían ser considerados como ciudadanos por haber nacido en el territorio de la república, según la ley de ciudadanía. Una tercera posición sostenía que no podían ser considerados como ciudadanos por ser "argentinos rebeldes", por naturaleza "refractarios a la civilización".<sup>23</sup> Finalmente serían rechazadas tanto la propuesta del poder ejecutivo como la de la comisión parlamentaria.

En la construcción dialéctica de "otros internos" existieron factores históricos (diferentes condiciones de incorporación) que definieron posiciones subalternas de distinto tipo, de la cual la "aboriginalidad" es uno propio específico "respecto de otros tipos de grupidad" (Briones 1995a:25). Quedan señalados, entonces, dos principales conflictos que definen una particular condición de incorporación: la disputa por la tierra y por el mantenimiento de las unidades domésticas. Conflictos que están relacionados con los principales recursos en disputa: la **tierra** y la **fuerza de trabajo**. En este punto coincidimos con el trabajo de Cornell (1990). También coincidimos con Lenton en cuanto a que la ausencia de una política sistemática de radicación de la población obedecía a una voluntad conciente de "destribalizar" ya que las colonias contribuían a reproducir la etnicidad, prefiriéndose la radicación de pequeños caciques locales junto con el grupo más cercano (Lenton 1994:77).

Radovich y Balazote (1995) sostienen que, en la región pampeano-patagónica, la población indígena fue subordinada al sistema capitalista no sólo como productora y consumidora de mercancías

---

<sup>23</sup> En: D.I.P.C.N. 1991:231.

"sino también como proveedores de fuerza de trabajo para distintas ramas y sectores económicos a través de distintas modalidades migratorias" (1995:76). En este capítulo se analiza el proceso en el cual se desarrolló esta incorporación a ciertas relaciones de dominación/subordinación, procurando mostrar los condicionamientos y estrategias que operaron en el caso del linaje de Miguel Ñancuche y la formación de la colonia Cushamen.

### 3- Miguel Ñancuche: destierro en el Río Negro

Una primera lectura del corpus documental permitió elaborar dos premisas que guiarían posteriores recortes y análisis del mismo: en primer lugar, Miguel Ñancuche Nahuelquir, en este período, parecía gozar de un prestigio que, en algunas fuentes, era antepuesto incluso al del propio Sayhueque; en segundo lugar, sus acciones definían estrategias destinadas al mantenimiento de la unidad de las familias en torno a su "liderazgo", negociando por el reconocimiento de tierras.

La nueva estrategia de "incorporación" se desarrollaba en varios planos; por un lado, se había cumplido con el "servicio militar". Por otro lado, en el ámbito de las representaciones simbólicas se desarrollaría una elaboración sincrética de los contenidos de la nueva religión impuesta.

Miguel Ñancuche Nahuelquir había obtenido el grado "asimilado de Capitán de baquianos"<sup>24</sup> al finalizar el servicio. Luego de las campañas de conquista, es posible ubicar a Ñancuche en el valle del río Negro de acuerdo a las fuentes escritas y orales. Las crónicas de los misioneros salesianos lo ubican junto con "su gente" en Chichinales, mientras que testimonios orales recogidos en Cushamen señalan a Choele Choele como el lugar donde habría residido.

"Benancio Nahuelquir...puf. Ese creo que fue el asistente del abuelo Ñancuche, se murió de 115 años, por ahí, o 120. Ese me sabía hablar en paisano: Choele Choele tacu pai fita fitameu

---

<sup>24</sup> Tomás del Pozo, "Colonia indígena agrícola y pastoril de Cushamen". En: Argentina Austral, Buenos Aires, año II, Nero. 15. Primero de septiembre de 1930.

peñi, me sabía decir, me sabía explicar a mí. Quiere decir que de Choele Choel vinieron los abuelos nuestros, según lo que sabía él." [M. Np. enero 1996]<sup>25</sup>

En otro testimonio E.N., también, recordó que su abuela le había contado como eran los cultivos cuando vivían en Choele Choel. Si bien es dificultoso fechar estas estadías existen algunas precisiones de momentos concretos como la visita de los salesianos en 1886.

#### 4- Estrategias en lo simbólico

Las crónicas de los misioneros salesianos ubican a la "gente" de Miguel Ñancuche sobre el río Negro, precisamente en Chichinales. Allí se habría producido un encuentro que en los anales de la evangelización salesiana fue llamado como "la gran misión de Chichinales". Los caciques Sayhueque y Ñancuche recibieron a los misioneros que participaban del mandato constitucional de evangelizar a los indios. El enfrentamiento entre la iglesia y el estado, con respecto a esta cuestión, implicó muchos posicionamientos de sectores clericalistas y anticlericalistas, conservadores y liberales que reclamaban para una u otra institución los deberes de la evangelización.<sup>26</sup> Estos debates podían llegar a un equilibrio debido al hecho de que el estado prefería delegar, en algunos casos, el costo de tal tarea. Sin embargo, en otros casos, como el de las provincias azucareras, el recurso de la fuerza de trabajo era demasiado importante, generándose múltiples situaciones y casos donde las denuncias por explotación o maltrato al indígena eran disparadas entre ambos sectores participantes de la disputa.

Un ejemplo de esta tensión lo representa el debate sobre la concesión de tierras a Thomas Bridges en Tierra del Fuego en 1886. En el desarrollo del mismo se cuestionó el hecho de que sea una misión protestante, temiéndose por la incorporación de los indígenas a civilizaciones, creencias y aún jurisdicciones y obediencias que no eran las de la "soberanía nacional". Sin embargo, finalmente se impuso la postura que sostenía que por encima de las religiones estaban "la cultura y la civilización".<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Trabajo de campo realizado en enero de 1996 en Colonia Cushamen.

<sup>26</sup> Diana Lenton (1992 y 1994) aborda en sus trabajos este conflicto en los debates parlamentarios.

<sup>27</sup> En: D.I.P.C.N 1991:95.

La evangelización patagónica generó, en un primer momento, un enfrentamiento entre la iglesia católica y el gobierno. El conflicto derivaba de la creación del "Vicariato Apostólico de la Patagonia Septentrional y Central" y de la "Prefectura Apostólica de la Patagonia Meridional" en 1883. La creación de estas nuevas instituciones no sólo generaba tensiones con el gobierno de Buenos Aires sino también con el Arzobispado de Buenos Aires, en manos de monseñor Aneiros. Giovanni Cagliari fue el obispo designado para la nueva vicaría en octubre de 1884. El entonces presidente, Julio Roca, no aceptaría la figura del nuevo vicario, promovido a la dignidad episcopal sin su consentimiento y con la violación del patronato.<sup>28</sup> Cagliari debió ocultar su jerarquía de obispo durante cierto tiempo antes de lograr una mejor relación con el gobierno y con el propio Roca.<sup>29</sup>

En 1885 los salesianos realizaron misiones en las comunidades reunidas a lo largo del río Negro; en una carta a Giovanni Bosco, Cagliari le comentaba que esperaban la conversión de "cuatro o cinco tribus, cuyos caciques se declararon favorables a la conversión".<sup>30</sup> La nueva misión se desarrolló desde fines de 1886 a enero de 1887; en ella participaron los padres Cagliari, Milanésio, Panaro y Remotti quienes se pusieron, en Chichinales, en contacto con la gente de los caciques Sayhueque y Ñancuche.

Las crónicas salesianas sostienen que entre ambas comunidades se realizaron, entonces, conversiones masivas a la nueva religión. Los misioneros describían esta situación:

"Se administró el bautismo a todas las criaturas, que también confirmé por el justo temor de que fuese la tribu removida de un día para otro. Después bautizamos a todos los muchachos y muchachas de 10 a 20 años. Por último a los padres y madres de familia, que celebraron también, los más o ratificaron sus matrimonios contraídos legítimamente *secundum legem naturae*"<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Archivo Central Salesiano, Roma 126/2. S. Giovanni Bosco. En: Bruno 1990:109.

<sup>29</sup> Archivo Central Salesiano, Roma, 273/31/1. Card. Giovanni Cagliari. En: Bruno 1990:109.

<sup>30</sup> Archivo Central Salesiano, Roma, Patagones 28-VII, 1886. Reproducida en: Bruno 1990:112.

<sup>31</sup> Archivo Central Salesiano, Roma, 273/31/3 [6] Card. Giovanni Cagliari. En: Bruno 1990.



En esta coyuntura signada por la inseguridad que generaba un futuro sin tierras propias, desarraigados de su habitual territorio, ante la posibilidad siempre latente de la movilización forzada y el desmembramiento de la comunidad y limitados en cuanto al libre desarrollo de sus actividades productivas, los linajes en torno a Sayhueque y Ñancuche desarrollaron sus respuestas aceptando la imposición formal de la nueva religión. Respuesta que formaba parte de una nueva estrategia en las relaciones con la sociedad englobadora. La comunidad podía esperar como resultado de esta estrategia evitar los desmembramientos forzosos. En este sentido, la forma de los misioneros de realizar las reuniones instructivas, separando a las familias de acuerdo al sexo y a la edad, pudieron haber sido muy influyentes debido a que reproducían las formas en las cuales operaban los desmembramientos y traslados. Al mismo tiempo, el misionero era visualizado como un representante más de la sociedad dominante; un representante que podía convertirse en intermediario en la negociación permanente y la búsqueda del establecimiento de nuevas relaciones con el poder. Precisamente, el misionero ofrecía un pasaporte a la nueva categoría de "cristiano", categoría que estaba asociada íntimamente, e identificaba, a la sociedad criolla, sociedad en la cual y con la cual entraría en conflicto cualquier otra identidad.

La conversión fue masiva y se desarrolló en un breve lapso de tiempo. Según los datos de Cagliero habrían sido bautizados 700 personas pertenecientes a la agrupación de Sayhueque y 300 de la de Ñancuche, sumadas estas cifras a 400 niños previamente bautizados<sup>32</sup>. Con respecto a la imposición de la monogamia como práctica matrimonial, a diferencia de Sayhueque, Ñancuche y su gente se mostraron más predispuestos a recibir ese tipo de condiciones.

"Es digna de notarse la actitud del hijo del cacique Yancuche [se refiere a Miguel Ñancuche]: el cual, viendo a todos los suyos ya cristianos y cristianamente unidos en santo matrimonio, se venció a sí mismo; y, renunciando a su segunda mujer, recibió de mis manos el bautismo y ratificó el ya contraído matrimonio con la primera"<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Archivo Central Salesiano, Roma. 126/2, S. G. Bosco. En: Bruno 1990:112.

<sup>33</sup> Archivo Central Salesiano, Roma 126/2, S. G. Bosco. Carta de Cagliero del 17/1/1887. Ibidem. En realidad Miguel Ñancuche era hijo de Fernando Nahuelquir, existiendo la posibilidad de que Juan Ñancuche haya sido el abuelo de Miguel. El error de esta fuente inspiró el propio de nuestros trabajos de 1995.

El renunciar a las esposas tenía una implicancia diferencial según el prestigio que la persona gozara dentro de su comunidad; fueron precisamente los caciques, hijos de caciques y capitanejos quienes se mostraron menos predispuestos a estas medidas. Por otro lado, las fuentes para este periodo dejan ver una notoria merma en la obtención de recursos para el mantenimiento de las unidades domésticas a raíz del confinamiento territorial impuesto y una prolongada sequía, lo cual posiblemente esté relacionado con la toma de este tipo de decisiones.

Durante el desarrollo de esta misión el linaje de Ñancuche parecía decidido a profundizar su relación con los salesianos. Ceferina Ñancuche, de 9 años, según la fuente "hija del cacique huido a Chile [¿Miguel Ñancuche?]" fue entregada al servicio religioso y se convirtió en la primer indígena de la Patagonia en vestir el hábito, convirtiéndose en "hija de María Auxiliadora".<sup>34</sup>

Luego de esta misión el gobierno decidió un nuevo traslado de parte de estas comunidades, aproximadamente 80 familias, a Mendoza.<sup>35</sup> La amenaza de la desintegración forzada era constante pese a los intentos de la población indígena por responder con la elaboración de algún tipo de estrategia. Es necesario tener en cuenta estos traslados, que se llevaron a cabo simultáneamente con las misiones salesianas, para poder contextualizar a las conversiones masivas que describen las fuentes trabajadas.

Algunos años después, Cagliero tuvo la oportunidad de presenciar un Camaruco realizado entre las parcialidades de los caciques Sayhueque, Ñancuche, Linares y Paillemán en Colonia Conesa. En su crónica, Cagliero, remarcaba el hecho de que Ñancuche ya no asistía al Camaruco. El salesiano no consideraba a dicha ceremonia como idolátrica sino como supersticiosa.<sup>36</sup> Consideraba que los indígenas se guiaban por "los primeros dictámenes de la ley natural" y que carecían de "un sistema de

---

<sup>34</sup> Necrologio delle Figlie di Maria Auxiliatrice, Torino, 1969. Pág. 146. En: Bruno 1990:123.

<sup>35</sup> Archivo Central Salesiano, Roma 126/2- S. G. Bosco. Carta de Mons. Cagliero a D. Bosco, 17/1/1887. En: Bruno 1992:98.

<sup>36</sup> Giovanni Cagliero, Boletín Salesiano. Año X, Neros. 8 y 9; Turin (Italia), 1895. Reproducido por Milciades Alejo Vignati 1966: 69-75.

doctrina moral ó religiosa con que puedan rendir homenajes á la divinidad". Cagliero interpretaba que a partir del contacto con los misioneros salesianos en la Patagonia y franciscanos en la Araucanía:

".../los indios se familiarizaron con los cristianos, poseen alguna noción de Dios y saben que Gualichu (Lucifer) es enemigo de Dios y del hombre."<sup>37</sup>

A pesar de estas consideraciones etnocentristas el religioso no podía dejar de notar que existía una utilización estratégica de los elementos simbólicos por parte de la machi, a la que llamaba "Perimontán"<sup>38</sup>, del grupo de Ñancuche. En ese plano la visualizaba como su principal adversario al comparar sus funciones con las de un sacerdote. Es por ello que su figura fue asociada, en el relato, con lo demoníaco pese a que, como sostenía el propio Cagliero, ésta intentaba un acercamiento de contenidos y formas con las representaciones difundidas por los misioneros salesianos. Quizás este intento por realizar un sincretismo estratégico haya sido visto en sí mismo como demoníaco por el obispo.

El misionero describía a la machi como bruja, sacerdotisa "que ve y habla con Dios (cuentan los indios)", y agregaba: "dependen de ella supersticiosamente en la fiesta del Camarucu" y es la encargada de "conjurar á Gualichu, el genio maléfico, causa de todas las calamidades, y debe impetrar del Espíritu Bueno la lluvia ansiada".<sup>39</sup>

"Y aquí es preciso dejar sentado que la Machi es un ser extraño y endemoniado./ Durante la misión de Chichina/.../, una Machi venía á las instrucciones, asistía al Catecismo, é intervenía á nuestras funciones, pero sin querer nunca convertirse" (Cagliero, en: Vignati 1966:71)

Lo que parece molestar al salesiano es el intento conciente de realizar un sincretismo o una reinterpretación de la doctrina difundida por los misioneros; es decir, la apropiación del discurso sin la

---

<sup>37</sup> Vignati 1966: 69.

<sup>38</sup> Perimontu significa visión.

<sup>39</sup> Vignati 1966:71.

correspondiente aceptación de la autoridad del portador. En este sentido el siguiente párrafo nos permite observar que para Cagliero era muy claro el sincretismo estratégico que elaboraba la machi.

"Esta bruja había estado en Viedma en los años anteriores y había escuchado las pláticas e instrucciones de nuestros misioneros desde su arribo á estas playas: por lo que con un lenguaje mixto de paganismo y de cristianismo, cual si fuera inspirada, dice: "Muchos piensan que Dios no ama al pobre y que detesta al Indio, pero Dios me dijo que nos ama con preferencia y que odia al rico que nos roba y nos maltrata."(Cagliero, en: Vignati 1966:72)

Existe una contradicción en el relato de Cagliero ya que mientras reconocía la intermediación que la machi realizaba entre los contenidos de la fe cristiana y los de su propia cultura, no dejaba de considerarla como demoniaca y, en términos más amplios, como representante de un universo simbólico al que se pretendía desestructurar concientemente. Para el misionero no era posible un sincretismo. El objetivo de la evangelización era el reemplazo de las "supersticiones indígenas" por la religión cristiana. En este punto la evangelización reproducía las características de la relación impuesta por la sociedad englobadora: desestructuración, control y homogeneización.

El cronista incluyó una serie de acusaciones que realizaba la machi:

"Los cristianos (aludiendo á los soldados argentinos y á los comerciantes europeos) han sido malos para con nosotros; hannos hurtado nuestros animales, y nuestros hijos." (Cagliero, en: Vignati 1966:72)

"Los cristianos nos han robado todo; fuimos ricos, y ahora somos pobres no podemos ofrecerte más" (Cagliero, en: Vignati 1966:73)

"La Perimontán concluyó después con estas palabras: En verdad os digo que Dios ama mucho a los pobres que trabajan y que cuidan de las cosas é intereses de sus amos" (Cagliero, en: Vignati 1966:72)

Cagliero se preocupó en aclarar que por cristianos la machi hacía referencia a los soldados argentinos y a los comerciantes, con lo cual pretendía diferenciar el desempeño del estado y el de la iglesia. A lo largo de sus crónicas incluyó varios comentarios críticos sobre los traslados forzados impuestos por el estado.

Cagliero trató de reproducir una plegaria de la machi sobre la que sostenía que: "ya es muy cristiana."

"Allá arriba (señalando el cielo), hay un Dios á quien los hombres deben obedecer. El manda, pues es dueño del viento, de la lluvia, de las enfermedades, de las epidemias y de los animales. Si el hombre le obedece. El envía la lluvia y ahuyenta á Gualichu. Dios abandona y castiga al hombre que se emborracha da golpes á su mujer, y no tiene cuidado de sus hijos" (Cagliero, en: Vignati 1966:72)

##### **5- La resignificación de las funciones del cacique**

Las condiciones con las cuales se enfrentaron los pueblos indígenas, una vez finalizadas las campañas militares sobre norpatagonia, implicaron una resignificación importante de las funciones del "cacique". La imposibilidad de evitar los desmembramientos y los traslados erosionó el prestigio de los caciques. Por otro lado, la capacidad de negociación en la nueva coyuntura (la creación de espacios de negociación en la nueva arena política con las autoridades del gobierno nacional) representó una alternativa de prestigio.

En la celebración del Camaruco en Conesa, mencionado anteriormente, habría ocurrido un hecho singular del cual podremos elaborar algunas inferencias. Según la fuente, el cacique Sayhueque había pretendido "presidir" la ceremonia:

"Quiso presidir la reunión el cacique Sayuhueque hasta poco há, el hijo más poderoso y temido del desierto y ahora reducido á la miseria." (Cagliero, en: Vignati 1966:71)

"Sayuhueque, el destronado rey de la Pampa y el cacique más poderoso de la Patagonia, quiso arengar á su antigua tribu y dijo: Yo poseía anchurosos campos, y Dios mandó la sequia; tenía caballos y Dios mandó á los cristianos que me robaron todo. Era rico, y ya no lo soy. Los vientos han destruido mis toldos, el sol ha agostado la tierra, ¡y Sayuhueque se ha vuelto viejo, pobre y desterrado lejos, muy lejos!" (Cagliero, en: Vignati 1966:74)

La machi (la misma Perimontán), de acuerdo con el relato, habría intervenido de la siguiente manera:

"Yo he visto a Sayuhueque cuando era poderoso./ Dios me llamó a juzgarlo./ Tú has hecho injuria a tus hermanos./ Has robado también caballos á tus paisanos./ Y has tenido cuatro mujeres./ Yo te he visto, y Dios te ha castigado./ Dios no ama a quien se embriaga./ Tú siempre serás pobre, porque siempre te emborrachas./ Tú no serás más cacique." (Ibidem)

En la visión del cronista a lo largo de su relato se resalta notoriamente la figura de Miguel Ñancuche en constante contraposición con la de Sayhueque.

"Por el contrario, el joven caudillo de la tribu de Yancuche, que se instruyó y que yo mismo bautizé en 1886 con toda su familia, dejó la poligamia, y como buen cristiano, no asistió al Camaraju." (Ibidem)

Según Cagliero, Miguel Ñancuche había dejado de asistir al Camaraju luego de aquella conversión. Sin embargo, esto fue lo que el cacique le había hecho creer. No sólo se contradice con otras fuentes<sup>40</sup>, sino también, con los testimonios recogidos en el trabajo de campo, en los cuales

---

<sup>40</sup> Tomás del Pozo, según relatos de Carlos Borgiatti, "Colonia indígena agrícola y pastoril de Cushamen". En: Argentina Austral, Buenos Aires, año II, N. 15, 1/9/1930: 22-24.



Miguel Ñancuche habría asistido al Camaruco hasta su muerte. Es importante destacar el papel de escenificación del Camaruco, ya que como señala Briones: "pone en escena la identidad", "la objetiva y la sutura" (Briones 1988:92).

La intencionalidad de la oclusión realizada por Ñancuche es clara: necesitaba algo de Cagliariero y para conseguirlo debía aparentar haber hecho propio el discurso de su interlocutor. Demostrándolo podía transformar esa relación de poder en un canal de negociación. Su prestigio como cacique dependía de la posibilidad de generar nuevos espacios de negociación.

Fue entonces que Ñancuche habría sido aclamado a través de un "himno" que, según la misma fuente, expresaba lo siguiente:

"Desde que se meció tu cuna fuiste valiente./ Tu padre fué cacique, y tú capitanejo./ Has sido humilde para con los cristianos./ Dios te ha protegido./ Tú has desarmado á Sayhueque./ Sayuhueque ante la fuerza se rindió./ Porque Dios velaba por tí./ Te ha dado campo./ Ha desatado benéfica lluvia sobre tu campo./ Alejó la peste de tus obejas./ Has hecho extraviar al tigre./ Y condujiste á tu esposa muchos leones asiéndolos de la melena./ ¡Tú serás cacique!./ Dios me lo ha dicho." (En: Vignati 1966:74)

Es posible relacionar este relato con otros recogidos en el presente en la comunidad de Cushamen. En éstos se menciona el poder de Miguel Ñancuche sobre el león. Ñancuche habría conseguido que un temible animal, que reducía la hacienda día a día, no cometiera más sus depredaciones. Para conseguirlo, él mismo se dirigió a la cueva en que habitaba y le habló solemne y enérgicamente. El león entonces, conmovido, comenzó a llorar y nunca más habría molestado las haciendas del cacique y de la comunidad.<sup>41</sup> El siguiente es uno de estos relatos; su lectura permite observar la resignificación desde el presente no sólo de la figura de Ñancuche sino también de las "virtudes" del cacique: su poder de oratoria, de representación y negociación.

---

<sup>41</sup> Resumen elaborado a partir de los relatos recogidos en el trabajo de campo en Colonia Cushamen, enero de 1995 y febrero de 1996.

1 A- La historia.

2 M- ¿Del puma?

3 A- Del puma.

4 M- ¡Claro!

5 A- ¿Cómo era?

6 M- Bueno, el puma. Dice que... el abuelo Ñancuche le pasó una majada a un hijo, de ochocientas ovejas pa que le cuide. Entonces, el hijo, lo puso en un campo que era de la agüela. Entonces consiguió un puesto y *usted cuide esta ochocienta oveja*. Y bajó el puma primera vuelta le pagó le mató<sup>42</sup> como treinta. En el rodeo le robó a la oveja, y el tío de nosotros... tenía arma claro, tenía este winchester ¿que se llamaba? y balas también tenía porque ya estaba civilizándose. Y entonces dejó pasar, y a las cuatro o cinco noches otra punta de animales. Salió el sol y se veía clarito *pero que tarde levantan mis ovejas*, dice que dijo, *no se levantan aquella ovejas que están remoleando, todavía están durmiendo* y lo fue a ver. Y habian estado todas muertas degolladas por el león... cómo se iban a levantar si estaban ahí. Hace cuenta que estaban durmiendo pero estaban muertas las había degollado el león. Se enojó el muchacho. Se enojó, *pero voy a tener que... voy a ir a avisarle a mi papá mejor, vamo a tener que perseguir a este animal ya más de cien animales en dos noches es mucho*. Y se fue, el abuelo vivía allá donde van a encontrar el monolito.<sup>43</sup>

7 W- Mjm.

8 M- Ahí vivía él con la abuela. Y le fue a decir *vamos a ver si ponemos arma y vamo a perseguir ese animal que mató mucha oveja*. No, dice que dijo el abuelo. *No tiene que hacer usted así, yo voy a ensillar y voy a ir, yo voy a llamarlo*, vino el abuelo, en la cordillera dice y justo lo encontró. En una cueva había estado el león, y llegó él, y le habló en la lengua de

---

<sup>42</sup> Sin querer incursionar en marcos teóricos y disciplinarios que sobrepasen los objetivos del presente trabajo, resulta significativo este *lapsus linguae* en el que incurre el narrador ya que relaciona la pérdida (rapto, robo) de los animales con transacciones de tipo comercial. La compra-venta de animales es un mecanismo que vehiculiza, antes que cualquier otra, las relaciones con agentes externos a la comunidad. La venta de animales en la mayoría de los relatos está relacionada con problemas económicos o con la estafa de algún comerciante.

<sup>43</sup> El monolito mencionado fue levantado en 1995 (Imagen 9) por iniciativa del narrador de esta historia. Recuerda al cacique Miguel Ñancuche Nahuelquir y fue construido en el sitio exacto donde se levantaba su casa.

nosotros. Porque ahí tranahuel quiere decir el tigre, o chapiñén quiere decir también el puma el chapiñén. Entonces le habló y le conversó *que por qué le venía a hacer daño a ellos*. Lo trató de hermano le dijo así en lengua: *no me haga más ese daño mejor andate y... yo no te quiero matar porque lo muchacho acá te persiguen con arma y... más vale retirate de acá*. Pero a lengua de él, y el león dice que lloró. Y los hijos de él estaban todos con el winchester ahí. Lo querían matar enseguida estaban atrás del padre. Y él le habló y lloró el puma. Se limpiaba así como [refregándose con el puño los ojos] las lágrimas que le caían. Entonces le siguió hablando hasta que lo hizo parar el león. Se paró el león y se fue, con la cola agachada. Y él y la abuela se volvieron también para la casa. *Le vine a decir nomás que no le haga más daño*. De esa vez no le hizo más, ni una cosa más no vino más, pero él le habló en lengua de nosotros. Tal vez le habrá dicho en castilla así como yo le estoy contando que no le haga más perjuicio, que él no lo iba a perseguir nada porque... que vaya a hacer perjuicio en otra parte, ahí no. *Ya mucho animales mataste hermano* dice que le decía. ¡Muchos animales! No vino nunca más. Ese es el que contaba [riéndose] casualmente el padre de Luján era hijo de Ñancuche, el tío de nosotros. ¿Luján le habrá contado de vuelta? ese mismo

9 W- Mjm.

10 M- No vino más. Así se... ahí vieron lo hijo cómo era el abuelo. Esa es la historia del puma este. Cómo entiende lo animales, por eso digo yo que tenía buena virtud ¿eh? de parte de dios que le hacían caso los animales a él.

11 W- Mjm.

12 M- Le hablaba él y listo. Ahora por más que nosotros le hablemos ¡no! y el zorro a mi me tiene mal acá el zorro colorado

13 W- ¿Sí?

14 M- Ya me mató cinco corderos hace poco.

15 A- Uh.

16 M- [se ríe] Me da risa a mí porque yo lo encontré, me estaba matando un cordero. Y le dije yo: *vos no vengas a hacer daño más porque ya tenemos de yapa que tenemos pocos y mirá vos me estás matando el corderito acá...* y no me lo entregaba ¿eh?, yo quería comerlo y lo atropellé de a caballo. Y como hay tanta piedra ahí no lo alcancé, se fue, se metió en una cueva

por ahí. ¡Eh! saqué mi cuchillo degollé el cordero y me comí [se ríe] le comí la carne. Decí que no se pasa tan pronto pero hay que sacarle la carne.

La fuente de Cagliero y la historia oral de la comunidad coinciden en resaltar la figura de Ñancuche como "gran cacique". M.N. interpretaba las diferencias entre Sayhueque y Ñancuche a partir de un camaruco. Su relato refiere al momento del peregrinaje constante previo a la radicación en Cushamen.:

"Andaba en mal contacto con Sayhueque. Porque antes hacían el camaruco juntos con Sayhueque. (...) En Patagones por ahí vivían, estuvieron un tiempo. Hacían camaruco ahí. Creo que ahí llegó un... uno de esos que le digo yo un machi. Y ahí dice que terminaron hicieron el camaruco todos juntos con Ñancuche... dice que dijo, dice dios... dijo dios que el único hombre humanitario dice de condiciones que hay..., que está Sayhueque... el que está, el más humanizados de todos es Nahuelquir, Ñancuche. Y ahora ese va a quedar para todo el tiempo bajo su responsabilidad, con su gente, ese va a vivir con su tribu, dice dios. Sayhueque no, porque es gente que no tiene esas condiciones y ya lo veo que va a seguir mal, con el tiempo se van a dispersar todos; van a tener que ir de acá, dice, para el sur... y allá se van a terminar, se van a dispersar todos, y así pasó. Le dieron también las 50 leguas de campo, Sayhueque, pero no queda ni uno" (M.N. octubre 1996)

En el imaginario colectivo Miguel Ñancuche es recordado no sólo como el fundador de la Colonia sino también como el último cacique de la comunidad. Se destaca su personalidad, su coraje, su sentido de justicia y por ser quien "cuidaba los intereses de todos". Según el relato de Cagliero y el testimonio de M.N., su prestigio habría crecido hasta sobrepasar al del propio Sayhueque. La figura de Sayhueque como cacique derrotado, como representante y culpable de la dominación impuesta, puede encontrarse también en otras fuentes.<sup>44</sup> Así también, los logros obtenidos por los distintos caciques son visualizados de la siguiente forma desde el presente:

---

<sup>44</sup> Ver: Antonio S. Orozco, "La Nación", Buenos Aires, 23 de junio y 5 de julio de 1914. Reproducido en: Vignati 1966: 78-87.

"Sayhueque me dijo a mí: "Nosotros reclamamos los lugares donde nos metieron nuestros padres, estamos allí en unos pedreros grandes, peor que los campos de Cushamen donde están ustedes". Yo no sabía nada por qué, porque Sayhueque parece que fue contrario hasta el último de los gobiernos, parece. ...Así, por ahí han tenido un poco mala conducta con el gobierno, entonces lo puso en un pedrero por ahí, le dió campo pero... peor que estos campos." (M. Np. enero 1996)

Sayhueque se refiere al reclamo por las tierras de la "Colonia General San Martín". Según la ley 3.814 en septiembre de 1899 se otorgaron 12 leguas cuadradas al cacique Valentín Sayhueque y su familia (13 de sus hijos, respectivas familias y algunas otras familias, en total 222 personas). Estas tierras fueron enajenadas por disposición judicial a raíz de una demanda por deudas entablada por la casa Lahusen y Cia., tiempo después de la muerte de Valentín Sayhueque. En 1930 se remataron las tierras que finalmente quedaron en poder de dicha compañía.<sup>45</sup> Sin embargo, en el relato de M.Np. la "mala conducta con el gobierno" del cacique Valentín Sayhueque es la que permite explicar la situación de desprotección actual de sus descendientes. En los relatos sobre el origen de la Colonia Cushamen no hemos podido encontrar referencias sobre el enfrentamiento entre las tropas del gobierno y el linaje de Ñancuche. Por el contrario, todos los relatos subrayan la buena relación del cacique con las autoridades. Esta "buena relación" es visualizada como primordial en la historia de la Colonia, sin la cual no hubiera podido crearse. Esta primordialización operó en tanto una de "las dos historias posibles" del linaje de Ñancuche, es decir la de la "resistencia", fue oscurecida.

Las funciones del cacique implicaban desempeños internos y externos al grupo. El ejemplo del Camaruco permite observar como estos desempeños podían definir actitudes aparentemente contradictorias. Ñancuche se mostraba frente a los misioneros como ajeno (e incluso no asistía) al mismo, a pesar de que nunca haya dejado de ser considerado "dueño" del Camaruco. Que Ñancuche haya sido presentado por las fuentes como un caso "ejemplar" nos permite visualizar los resultados de la estrategia llevada a cabo desde su retorno de Chile. Es a partir de esta estrategia que finalmente

<sup>45</sup> La descripción y los datos sobre estos episodios fueron tomados del trabajo de Dumrauf 1992:337-340.

Ñancuche podría negociar con las autoridades hasta finalmente conseguir algún tipo de respuesta. La presentación ante las tropas expedicionarias, el cumplimiento del servicio en el ejército, la aceptación de la nueva religión, el apoyo a las comisiones de delimitación de fronteras, representaban una serie de medidas dirigidas al establecimiento de una relación más beneficiosa con la sociedad englobadora. En la medida de sus posibilidades los caciques intentaron transformar las relaciones de poder y dominación en vías para canalizar reclamos que tendiesen a asegurar la integridad de sus linajes y el reconocimiento de un espacio físico para su reproducción. Sin embargo, es en el mismo proceso en el que se transformaron y constituyeron nuevas relaciones y nuevos vínculos de solidaridad y, en un mediano plazo, se constituirían nuevas comunidades.

Miguel Ñancuche habría respondido al modelo de "jefatura tradicional" que plantean Olivera y Briones (1987:36-37). Su habilidad oratoria (reflejada, en la actualidad, en los relatos del león) y su capacidad para "interpretar" y "expresar los intereses de la comunidad en situaciones tanto intra como interétnicas" son remarcadas en tanto que, incluso en el presente, es reconocido como "dueño" del Camarucu. Como señalan Briones y Olivera estos atributos personales "son necesarios para ejercer una real representación" (Olivera y Briones 1987:36-37). En el caso de la Colonia Cushamen, Miguel Ñancuche es recordado como el "último cacique", lo cual es explicado principalmente por una supuesta carencia de estos atributos personales en sus sucesores. Para el período que media entre el fin de las campañas de conquista y la creación de la Colonia Cushamen los resultados en las negociaciones con las autoridades constituían un componente fundamental en la "representatividad" del cacique.

#### **6- La Colonia Cushamen: una vía entre distintas estrategias.**

Durante la década de 1890 se prolongó la indefinición con respecto a los reclamos de tierras. A partir de la "revolución del Parque" de 1890 los conflictos sociales cobraron nuevas perspectivas. Lo que obligó a un replanteamiento de las relaciones entre Estado y sociedad. Durante este período, en la región patagónica, se produjeron conflictos no exentos de la posibilidad de convertirse en verdaderas rebeliones como la de 1895, y con centro en los alrededores de Genua, ante la invasión de los



territorios donde habitaba Cayupul por los hermanos irlandeses Guillermo y Bernardo Mulhall. El temor de que ocurriese una rebelión llevó a las autoridades del Territorio Nacional del Chubut a tomar la decisión del arresto de Cayupul, Salpú y de los supuestos principales cómplices.<sup>46</sup> El conflicto con Cayupul fue también relacionado con su papel de "adivino", lo que generaba una rivalidad con los misioneros salesianos:

[El gobernador]"/.../ le recriminó el proceder del tío [Cayupul] que andaba engañando a los indios. Y el muy ladino, le replicó que su tío no hacía ni más ni menos que lo que hacía ese Padre que lo acompañaba."<sup>47</sup>

Hacia la década de 1890 el grupo de familias en torno a Miguel Ñancuche Nahuelquir se encontraba en el norte de la provincia de Chubut. Sólo en un relato de E.N. pudo encontrarse alguna referencia al abandono obligado que tuvieron que hacer de las tierras en que se encontraban en el río Negro. La estrategia de incorporación si bien había posibilitado el mantenimiento de la unidad como grupo, todavía no había podido obtener ningún resultado con respecto al reconocimiento de tierras por parte de las autoridades nacionales. Prolongados periodos signados por la indiferencia, del gobierno con respecto a la temática indígena, caracterizaban al nuevo tipo de negociación. Mientras tanto, grandes regiones, incorporadas al mercado de tierras, pasaban a manos de particulares o de grandes compañías. La "ubicación" de las familias indígenas parecía esperar su turno en la conformación del nuevo espacio patagónico. Este "hiato" implicó, también, formas alternativas de "incorporación" a través de las nuevas relaciones salariales, es decir como estrategias "individuales". Otra de las posibles estrategias, intermedia entre el nivel individual y la "grupidad" entorno a los caciques, consistía en el asentamiento familiar, a nivel nuclear, en las áreas próximas, marginales o incluso en las poblaciones criollas.

Estos dos tipos de estrategias no serán desarrollados en este trabajo ya que exceden los objetivos propuestos. Sin embargo, es necesario reflejar el hecho de que existieron distintas

---

<sup>46</sup> Bruno 1992:131.

<sup>47</sup> Entraigas "Una excursión a los indios tehuelches" 41: 105 a 109.

condiciones de incorporación y distintas estrategias en la construcción de "subalternidades" de distinto tipo dentro del proceso hegemónico. Los traslados masivos y los desmembramientos generados con los repartos señalan también otras formas particulares en que se experimentó la subordinación en términos de la "aboriginalidad".

Las estrategias a nivel individual y nuclear se entroncan con prácticas anteriores incluso a las campañas de conquista de fines del siglo XIX. Nacuzzi (1991:110-113) señala la importancia de estadias prolongadas en las proximidades de Patagones como estrategias sociofamiliares. También Bustos (1993:31) sostiene que las estadias en las afueras de la aldea del Carmen crecieron notablemente hacia la década de 1820. En el partido de Bahía Blanca, hacia 1869, "indios amigos" eran empleados en la época de las cosechas.<sup>48</sup>

En el relato de Pascual Coña (aprox. 1881-1885) existen varias referencias que podrían interpretarse de acuerdo a este tipo de estrategias. En el viaje a Buenos Aires, realizado por Painemilla, Coña y Ñancuche, muchos descansos tuvieron lugar en casas de familias indígenas que parecen integradas a áreas urbanas.

"Al fin llegamos a la parte norte de Viedma [Carmen de Patagones] /.../ Al otro día buscamos indígenas; hallamos una ruca y nos establecimos ahí." (Coña 1984:307)

"Allí en Bahía Blanca nos detuvimos; tomamos alojamiento en una casa mapuche perteneciente a José Llano/.../" (Coña 1984:322)

"Pasamos el Río Negro en lancha en dirección a la ciudad Viedma y nos alojamos en una ruca de mapuches." (Coña 1984:324)

---

<sup>48</sup> Informe presentado a la Comisión de la Exposición Nacional de Córdoba por la Comisión Especial del partido de Bahía Blanca (octubre de 1869). Citado por Rodríguez Molas (1982:178) y Mandrini (1986).

En la misma fuente también es posible encontrar referencias a estrategias individuales; varios "mocetones", que habían acompañado a los lonkos en el viaje, decidieron "buscar trabajo" y habrían abandonado al grupo.

"En la otra mañana fuimos en busca de nuestros mocetones, que habían venido desde Patagones por tierra. Los encontramos: la mitad había quedado, la otra mitad se había ido en busca de trabajo. Esos se habían llevado de nuestras cabalgaduras/.../ nunca he podido recuperarla/.../" (Coña 1984:321)

El propio Coña reconoce haber considerado la posibilidad de quedarse en Bahía Blanca:

"También me encontré con el cura, que era Padre. Hablé con él y le dije: "Tendría gana de quedarme aquí [se refiere a Bahía Blanca]"./ Me contestó: "En caso fueras entendido en tocar el harmonio y cantar, pudieras quedarte; si no, voy a ir a Buenos Aires a buscarme uno que sabe tocar y cantar"./ "No soy inteligente en eso", le contesté./ Me replicó: "En ese caso no podemos hacer nada". Lo saludé y nos separamos." (Coña 1984:322)

Al discutirse en el Congreso Nacional la ley 3.154 (8/10/1894)<sup>49</sup>, sobre la entrega de tierras a caciques, se mencionaba que los indios de guerra que los habían acompañado se hallaban dispersos, trabajando de peones en estancias, por lo cual se les concedía un lugar a los caciques y sus familias para que vivan independientes y a la sombra de las autoridades constitucionales.<sup>50</sup>

Hacia 1892 las fuentes ubican a la gente de Ñancuche, Sayhueque y Sacmata entre el Chubut, el Limay y el río Negro, "cuyo número mayor está en Valcheta".<sup>51</sup>

Hacia 1895 el misionero Vacchina encuentra en las zonas próximas a la Colonia 16 de Octubre varias familias a las que denomina "manzanas", entre ellas a la de Nahuelpán. Estos poseían

<sup>49</sup> Registro Nacional 1894:532 tomo II.

<sup>50</sup> D.I.P.C.N. 1991:98.

<sup>51</sup> Archivo Central Salesiano, Bahía Blanca, Relaciones, carta de Bonacina a Cagliero. En: Bruno 1992:126.

"espaciosos y sólidos ranchos". Ante la visita del sacerdote, quien viajaba acompañado por el entonces gobernador de la provincia Eugenio Tello, distintos grupos acuden a él solicitándole su intercesión en el pedido por la tierra, este los describe como:

".../ indios tehuelches, manzaneros, pampas y patagones, que viven separados de sus tribus y comienzan ya a ocuparse en la agricultura.../"<sup>52</sup>

Miguel Ñancuche obtuvo un nuevo intermediador ante el gobierno porteño en la persona de Clemente Onelli; con quien estableció una relación de amistad a partir de la colaboración -en tropilla, ganado y baquiños- que la comunidad le ofreció en sus trabajos para la Comisión de Límites con Chile.<sup>53</sup> Onelli relató este episodio como una ayuda providencial debido a que carecía de medios para movilizarse. Ñancuche lo recibió en Cushamen aproximadamente hacia 1897 o 1898. De acuerdo al relato de Onelli, éste le preguntó al cacique:

".../ si él y su gente cultivarían la tierra, dándole el gobierno los títulos de propiedad. Me dijo que sí y lo cité para el invierno en Buenos Aires, para presentarlo al Presidente de la República y apoyar sus deseos: después le pedí treinta caballos para seguir el viaje y quería dárme los sin interés ninguno." (Onelli 1930:54)

Onelli denominó siempre a Ñancuche como cacique "araucano". Lo retrató como "hombre deseoso de civilizarse unidamente a su tribu" (1930:53). De acuerdo a su versión habría sido él mismo quien logró que el gobierno nacional dispusiese la entrega de tierras a Nahuelquir. Onelli explicita que su relación con Ñancuche nació de necesidades mutuas; principalmente, por el hecho de ser él un empleado del gobierno. A partir de la correspondencia que mantuvieron ambas familias, incluso hasta la década de 1940, se desprende que esta relación fue profundizada.

---

<sup>52</sup> Diario del P. Vacchina, Archivo Central Salesiano, Roma, 6.425. Patagonia Settentrionale- Vicariato Apostolico. En: Bruno 1992:129.

<sup>53</sup> Ver: Clemente Onelli (1930) y A.G.N. Sala VII, Archivo de Clemente Onelli.

A pesar de haber conseguido Ñancuche como interlocutores a Francisco Moreno, Clemente Onelli y Giovanni Cagliero fueron necesarias sus visitas a Buenos Aires para poder obtener alguna respuesta a sus reclamos. Miguel Ñancuche Nahuelquir y su hermano Rafael Nahuelquir tuvieron que dirigirse directamente a Buenos Aires, hacia 1899, para llevar adelante sus reclamos por el otorgamiento de las tierras que habrían ocupado desde 1895 en Cushamen.

En el contexto político se producían cambios en cuanto a las políticas oficiales con respecto al tema indígena. Un ejemplo de esto es el decreto "paternalista" del 3/5/1899<sup>54</sup>, en el cual se establecía que los defensores de menores de los territorios nacionales serían, en lo sucesivo, los defensores y protectores de los indígenas en todo cuanto beneficié a éstos, debiendo proveer por cuenta del Estado a su alimentación, vestido y colocación y ejercer respecto de ellos en todo lo demás su acción tutelar, mientras sea necesario.<sup>55</sup> Con fecha del 30 de octubre de 1895 se había dispuesto, por decreto, la entrega de tierras al cacique "Saihueque y su tribu"<sup>56</sup>, la cual fue efectivizada con la ley 3.814 en septiembre de 1899. Lenton, a partir de su análisis de los debates legislativos, señala que en el período 1890-1904 "el colectivo de identificación nacional comienza a construirse en oposición a los extranjeros" (1994:17); surgiendo una nueva tendencia en los sectores dominantes a idealizar al habitante nativo, al que relacionan con una recuperación mitificada del gaucho y del indio, pero en un tiempo pasado "idealizado y estático" (Lenton 1994:77). Esta idealización del gaucho estaría relacionada con el temor de los sectores dominantes a "la cuestión social", oponiéndose la relación capitalista/obrero al par aristocracia/campesinado, como estilo paternalista de hegemonía sin conflictos (Ratier 1988:13-14. En: Lenton 1994:19).

En el número de la revista Caras y Caretas del 24 de junio de 1899, en un artículo bajo el título "Indios en Buenos Aires" se mencionaba la llegada a Buenos Aires de los hermanos Nahuelquir.

"/.../ están poblados con su tribu en el alto Chubut, donde tienen edificadas ya sus casas y sembradas algunas hectáreas. Son indios civilizados: leen, escriben, tienen toros mestizos de

<sup>54</sup> Digesto de Justicia, tomo I:119. En: D.I.P.C.N. 1991:139.

<sup>55</sup> En: D.I.P.C.N. 1991:139.

<sup>56</sup> Registro Nacional año 1895, tomo II, Pág. 639. En: D.I.P.C.N. 1991:139.

Durham y careros cuarterones. Educan sus hijos en el colegio de Patagones y desean vivir tranquilamente, con la tranquilidad que da la posesión legítima, en la buena tierra que han empezado á fecundar con su esfuerzo."<sup>57</sup>

El poseer terrenos sembrados era considerado como un "signo" de "civilización". Onelli (1930) describe las bolsas de trigo cosechado en Cushamen por Ñancuche. Según Radovich y Balazote (1995), al reasentarse, las distintas unidades de producción iniciaron la producción y consumo de mercancías lo cual ocasionaría que paulatinamente se tornaran más dependientes del intercambio de mercado. Enrique Kermes sostenía en un artículo publicado en la revista del Jardín Zoológico hacia 1893:

"Los tejidos/.../ son de una resistencia extraordinaria, y por esto son muy buscados, lo que ha dado lugar á que los Indios los fabriquen para vender./ A veces se juntan algunas familias y, en medio de todo género de privaciones, trabajan tal vez un año entero, para después, con sus tejidos, cargar un caballo y venderlos en la provincia de Buenos Ayres, cambiándolos por yeguas./ Los almaceneros reciben también muchos tejidos en pago de artículos de primera necesidad, y es fácil imaginar que sea á vil precio." (Kermes 1893:186)

La incorporación al mercado de los grupos domésticos se realizaba mediante la venta de pelo del caprino, lana de ovino, cueros y animales en pie; "la producción hortícola comienza en este momento a circunscribirse a la esfera del consumo para luego adquirir una expresión aún menor" (Radovich y Balazote 1995:74).

Continuando con el artículo de Caras y Caretas puede observarse que para el cronista Ñancuche era exponente de "una raza" bien distinta a la de los fueguinos que eran "refractarios á toda idea de progreso, haraganes de condición":

---

<sup>57</sup> Caras y Caretas, 24 de junio de 1899.



"En cambio Ñancuche tiene casa de material, con vigas de madera de la cordillera, y en su dormitorio, solemne como un monumento triunfa una cama de corte patriarcal"<sup>58</sup>

Onelli iba más lejos en sus argumentos. Ya que al describir las parcelas sembradas, las casas y la vida rural de Cushamen, no sólo las comparaba con otros grupos indígenas sino que sostenía que servían "de patrón o testigo para demostrar que tienen más aptitudes para el progreso que los otros sujetos colonizadores de la comarca, sean ingleses, galenses o criollos" (Onelli 1930: 53-54). Onelli se refería especialmente a los habitantes de las colonias galesas como "pequeños galenses y no argentinos" (1930: 59). Años más tarde Onelli (26/6/1917), en apoyo a un nuevo reclamo de tierras por parte del linaje de Ñancuche, escribiría al ministro Honorio Pueyrredón que era:

".../ altamente conveniente que estos descendientes de los antiguos señores de la tierra se arraigen y sigan radicados en ese punto para contrarrestar en esa región limítrofe a la frontera el establecimiento de otros que puedan no tener el mismo cariño y el mismo interés para conservar en esas regiones el verdadero espíritu argentino." (A.G.N. Sala VII, Fondo Onelli, tomo I: 1-3)

En el mismo artículo de Caras y Caretas puede encontrarse otra versión sobre el motivo por el cual Miguel Nahuelquir y su hermano Rafael viajaron a Buenos Aires. Los pobladores vecinos al asentamiento de la gente de Ñancuche habrían querido quitarles las tierras que ellos ocupaban. Luego de un parlamento se habría decidido que Rafael se conchavase con los agrimensores como cadenero<sup>59</sup>, tarea que le permitió ponerse en contacto con la legislación vigente sobre las tierras fiscales. Rafael había estudiado en Chile y colaboró estrechamente con su hermano en su desempeño como cacique.

"Consiguieron así los indios saber cuál era el deslinde de los campos particulares y averiguaron que el campo en que se habían poblado podía ser pedido al gobierno."<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> La tarea del cadenero consistía en llevar y extender las cadenas utilizadas para la mensura de los campos. Entrevista con M.N., hijo de Rafael Nahuelquir. Información recogida en el trabajo de campo en Colonia Cushamen 1995.

<sup>60</sup> Caras y Caretas, 24 de junio de 1899.

En Buenos Aires Miguel Ñancuche se entrevistó con el presidente Julio Roca con el fin de conseguir la posesión legal de esas tierras. El entonces presidente lo habría recibido como "huesped del Estado", invitándolo tres veces a almorzar en su residencia particular. Asesorado por Francisco Moreno y Clemente Onelli gozaba, Ñancuche, de un gran prestigio, producto de la estrategia de incorporación que había llevado a cabo desde hacía tanto tiempo. Roca le regaló entonces al cacique una foto suya autografiada y dirigida "al cacique Miguel N. Nahuelquir, su amigo" (Imagen 7) y varias banderas argentinas para que sean hizadas en las casas de la comunidad. Ñancuche le habría asegurado que estas serían utilizadas también en la celebración del Camaruco.<sup>61</sup>

Resultado de este viaje fue el decreto del 5 de julio de 1899 (agregado al expediente n. 1577-letra N año 1899) por el que se concedían 650 hectáreas a cada una de las familias que integraban su "tribu". La forma jurídica de radicación como "Colonia Agrícola y Pastoril", regida por la Ley del Hogar del 2 de octubre de 1884 (según consta en el mismo expediente), salía de lo común en cuanto a las formas de radicación que se operaron en el período 1890-1904 en Pampa y Patagonia.<sup>62</sup> Según los testimonios recogidos, Miguel Ñancuche debió decidir qué familias lo acompañarían en la formación de la Colonia, ya que debían llegar a un número de 30. Esta decisión habría implicado, según los testimonios de actuales pobladores de Cushamen, la inclusión de ciertas familias que anteriormente no estaban vinculadas estrechamente con el cacique Ñancuche. En el trabajo de campo pudimos encontrar algunas referencias a la distinción entre "los antiguos", aquellas treinta familias, y los pobladores que se agregaron posteriormente a la Colonia. Como se mencionó anteriormente el *lacutum* funcionó como uno de los mecanismos que vehiculizaban la "incorporación" a la comunidad. Este manejo del apellido para entroncarse con el linaje "fundador" también ha sido señalado por Bengoa en las radicaciones producidas en Chile. Así mismo, existen muchos datos que confirmarían grandes movimientos estacionales y permanentes de familias del occidente cordillerano hacia el oriente, durante las primeras décadas del siglo XX. Como señala Mary Louise Pratt, parafraseando a Benedict Anderson:

---

<sup>61</sup> Tomás del Pozo, según relatos de Carlos Borgiatti, "Colonia indígena agrícola y pastoril de Cushamen". En: *Argentina Austral*, Buenos Aires, año II, N. 15, 1/9/1930: 22-24.

<sup>62</sup> Durante esta década "la política preferida por el Poder Ejecutivo Nacional" habría sido el envío a misiones religiosas (Lenton 1994:78).

"Las comunidades se distinguen no por su falsedad o autenticidad, sino por el modo en que se imaginan" (Pratt 1987:49)

"Esta Colonia le fue concedida a mi Señor padre Miguel Ñancuche con la amplia idea de que en el venidero sea modelo de las colonias aborígenes"[Basilio Nahuelquir]<sup>63</sup>

Miguel Ñancuche envió a sus hijos Clemente y Basilio a Buenos Aires para que estudiaran en el colegio León XIII. Clemente retornó tempranamente mientras que Basilio, apadrinado por Onelli y su esposa María Celina, terminaría los estudios. Ñancuche y Rafael volvieron a viajar a Buenos Aires y visitaron a Onelli en el jardín Zoológico donde, como director, vivía con su familia y el joven Basilio.

En 1903 la comunidad levantó el edificio para la escuela que funciona actualmente y que lleva el nombre "Miguel Ñancuche Nahuelquir" (escuela pcial. Nero. 69). El 17 de abril de 1922 Aurelio, Remigio, Gregorio y Clemente Nahuelquir enviaron un telegrama a Onelli comunicándole que el día 9 de abril falleció en Cushamen, de una enfermedad rápida, su padre Miguel Ñancuche Nahuelquir.<sup>64</sup>

De acuerdo a una de las versiones sobre su muerte, ésta se habría producido como consecuencia de uno de sus viajes a Buenos Aires donde habría contraído una terrible enfermedad (R.P. Cushamen, enero de 1996).

La estrategia de "incorporación" requirió varios años para lograr el establecimiento definitivo de la comunidad. Sin embargo, el reconocimiento de la propiedad definitiva de los lotes constituye una lucha permanente en la historia de la comunidad, una lucha que se continúa en nuestros días.

---

<sup>63</sup> Carta de Basilio Nahuelquir a María Celina Panthou de Onelli. A.G.N. Sala VII, Fondo Onelli, Tomo I, Doc. 36 y 37, Págs. 11 y 12.

<sup>64</sup> A.G.N. Sala VII, Fondo Onelli, Tomo I:14.



*Capitanejo Napal, en pose para "ARGENTINA AUSTRAL"  
acompañado del Sr. Carlos Borgiatti.*

**Imagen 4.** Juan Napal (Argentina Austral. Septiembre 1930)



Don Francisco  
P. Moreno



Don Clemente Onelli



**Imagen 5.** Clemente Onelli y Francisco Moreno.  
(Argentina Austral, Septiembre 1930)



El cacique tehuelcho Nahuelquir y su sobrino

**Imagen 6.** Foto publicada en Caras y Caretas el 24 de junio de 1899.

En el texto del artículo se menciona:

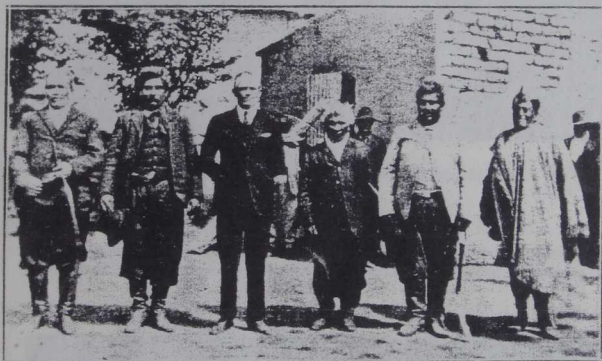
"Nahuelquir y su hermano Rafael, que es quien lo acompaña en el grabado"





General - JULIO A. ROCA

**Imagen 7.** Foto autografiada por Roca y entregada a Miguel Ñancuche en 1899.  
El texto dice: "Al cacique M. Nahuelquir. Su amigo Julio A. Roca"



Ex-Gobernador del Chubut, Don Manuel Costa, rodeado de los "Capitanes" de la Colonia Cushamen. — A su derecha el representante de la Colonia, Don Aurelio Nahuelquir hijo mayor del ex-cacique Miguel Nanchuche Nahuelquir.

**Imagen 8.** Foto publicada en Argentina Austral. Septiembre de 1930.



**Imagen 8.** Camarucu realizado en Cushman en febrero de 1996.

**Imagen 9.** Rogativa en memoria de Miguel Ñancuche Nahuelquir realizada por sus nietos y sobrino. El monolito fue levantado en mayo de 1995 en el sitio donde se encontraba la casa del cacique. Enero de 1996.



## Recapitulación

### Momento preconquista (1870-1880)

El linaje de Juan Ñancuche aparece en las fuentes históricas vinculado con el "Gobierno del País de Las Manzanas". En un sentido estricto tendríamos que definir que por "manzaneros" sólo podríamos referirnos a los grupos que vivieron en el entonces denominado "País de las Manzanas". Según las fuentes disponibles para el abordaje del período preconquista, no es posible percibir claramente "autoadscripciones" o sentidos de pertenencia. Sin embargo, desde la óptica de la sociedad criolla que produjo las mismas el "País de Las Manzanas" fue visualizado como una unidad discreta, con jefaturas hereditarias. Si bien no podemos inferir claramente que se tratara de una sociedad con jefatura, sí existían personas que ejercían cierto liderazgo (llamados "caciques" en las fuentes) y que gozaban de determinado grado de prestigio. El conjunto de la documentación parecería avalar la hipótesis de que se estaba desarrollando un proceso de consolidación del prestigio de ciertos caciques. En este proceso tuvo un papel importante el cumplimiento eficaz de las funciones de intermediador-negociador con las autoridades criollas y de redistribución de los bienes pactados en los tratados. El prestigio de Juan Ñancuche estaba relacionado con el hecho de ser él quien había establecido un vínculo formal con el gobierno porteño. Recibía raciones que debía redistribuir y canalizaba las relaciones e intercambios con la sociedad criolla. El desempeño de los secretarios también permitía cierto posicionamiento de prestigio del cacique; no sólo por contar con aquel sino también porque exceptuaba al cacique de la necesidad de comunicarse en otro idioma que no fuera el propio.

Los parlamentos eran también una instancia en la cual los caciques desempeñaban sus funciones, como articuladores de los mismos y en la negociación. A través de los parlamentos se canalizaban los reclamos en lo referente a los conflictos inter e intragrupal tanto como la toma de decisiones con respecto a una política más global. En estos espacios de negociación, no todos los conflictos podían suturarse; sin embargo, ello no implicaba necesariamente un enfrentamiento entre las partes.

La complejidad de la articulación espacial del área de análisis se corresponde con una articulación compleja de las redes de negociación e intercambio. Prácticas ceremoniales (destinadas a suturar conflictos) fueron desarrolladas en un proceso de profundización de las relaciones interétnicas. Vehiculizados por las relaciones de parentesco se generaron espacios de negociación que fueron determinando el proceso de constitución de una incipiente arena de discusión y toma de decisiones. Estos espacios también permitían la concreción de una multiplicidad de intercambios que consolidaban los vínculos intergrupales más allá de las distintas adscripciones étnicas. Como acto ceremonial eran una instancia construida, resultado de un largo proceso de contactos entre grupos que se reconocían con experiencias de comunalización distintas.

Los tratados canalizaron la relación entre los pueblos indígenas y la sociedad criolla. No fue sólo la visión que ésta última poseía de los "cacicatos" la que determinó la necesidad de pactar tratados con cada uno de los principales jefes indígenas. Los tratados establecían alianzas "políticas", pero estaban relacionados con el desarrollo de los circuitos de intercambio y con el proceso de consolidación del prestigio de los caciques. En consecuencia, el tratado era resultado, también, de una estrategia de relación interétnica llevada adelante por los pueblos indígenas. La concreción de tratados reforzaba la función del cacique como intermediario. No sólo representaba a su gente frente a la sociedad criolla, a partir de él se articulaban las negociaciones inter e intragrupalas. Si bien existía una arena de discusión, tanto hacia afuera como hacia adentro de cada grupo, y las decisiones eran tomadas en conjunto, eran ciertos lonkos los que podían actuar como intermediarios y articuladores del debate. Si bien el parlamento era la instancia decisiva, a través del cacique se vehiculizaban distintos reclamos y se generaban espacios para la discusión de los mismos.

En este contexto es en el cual podemos encontrar al cacique Juan Ñancuche negociando con las autoridades porteñas y estableciendo tratados simultáneos con los llevados a cabo por Sayhueque.

El linaje de los Ñancuche fue denominado como **manzanero**, **tehuelche**, **pehuenche**, **mapuche** y **araucano** en distintas fuentes de este período. Estas denominaciones no permiten

circunscribir límites étnicos. Tampoco sentidos de pertenencia. La intensificación de los contactos entre grupos de ambas vertientes cordilleranas, así como en sentido longitudinal, aconseja a no circunscribir el problema a las denominaciones "étnicas" a los elementos culturales o a los tipos raciales. Por otra parte, las fuentes históricas también son contradictorias con respecto a cualquier intento de establecer listas de elementos culturales o incluso fenotipos.

La inviabilidad del "mapa étnico" radica, principalmente, en la imposibilidad de establecer sentidos de pertenencia a partir de las categorías utilizadas en las fuentes. Los intentos por circunscribir en áreas determinadas a grupos discretos resultan de la esencialización de aquellas categorías manejadas en las fuentes.

Han sido las relaciones establecidas hacia afuera, particularmente las relaciones con la sociedad criolla (productora de la mayor parte de las fuentes de este período), las que han ido construyendo la identificación como "manzaneros" de los patrilinajes que habitaban la "**manzana mapu**". El término "manzanero" para identificar a un grupo, o la pertenencia a un grupo, en particular, parece haber surgido como categoría externa; es decir, desde la sociedad criolla que visualizaba como "manzaneros" a aquellos grupos que habitaban el "Pais de las Manzanas". Entenderlo como límite de pertenencia étnica implicaría una lectura lineal de las fuentes y hacer propia la idea de "una nación en un territorio" implícita en ellas. En otras palabras, modificar la terminología pero no la concepción de la estructura social atribuida (a las sociedades indígenas) por quien produjo las fuentes.

Esto último no se contradice con el hecho de que efectivamente existieran personas que se autoidentificaran como "manzaneros". El testimonio de Modesto Meli es prueba de que así pudo haber funcionado. La pregunta clave es si este hecho significa que aquellas personas que se autoidentificaban como "manzaneros" se autocontrastaban, como tales, en bloque de otros grupos étnicos. ¿Es posible asociar la respuesta de Meli con una autoadscripción étnica? Por otro lado: ¿Es conciente Meli de que se le pregunta por su "grupo étnico" de pertenencia? Personalmente considero que "manzaneros" funcionó como colectivo de identificación. Como se desprende también del testimonio de M.N.. Hace referencia a la tierra de donde provenían los ancestros, de donde provenía el primer cacique que



menciona Meli haber conocido, Miguel Ñancuche Nahuelquir. Pero esta relación con un lugar, del cual se es "originario", nada específico nos dice sobre la "etnicidad" de aquellos "manzaneros".

La "etnicidad" no es una causa de sí misma sino que tiene su génesis en condiciones históricas particulares. Es entonces en un proceso histórico en el cual ciertos grupos que habitaron el país de Las Manzanas han sido "marcados" como "manzaneros", en tanto proceso dialéctico. Este proceso se desarrolló en el marco de las relaciones sociales establecidas hacia adentro y fuera de los mismos. Considero que "manzaneros" es un término relativo y que sólo contextualiza a un grupo. No es posible plantear la existencia de una "etnia manzanera" a partir de la existencia de un referente geográfico que vehiculiza, en todo caso, cierto sentido de localización. Los límites construidos a partir del término "manzanero" aparecerían como difusos y no permitirían profundizar sobre sentidos más amplios de pertenencia. Tampoco es posible circunscribir los límites de lo que se denomina grupo "manzanero" a una sumatoria de rasgos culturales particulares en común.

Los cajones y pasos cordilleranos constituyeron una zona de interrelación entre los grupos de ambas vertientes. Varios autores han destacado la importancia de estas redes de intercambio y los movimientos anuales en el ciclo de producción. Estas redes implicaron el establecimiento de vínculos de parentesco. Aunque no podamos establecer la génesis de este proceso, sí podemos afirmar que hacia el último tercio del siglo XIX integrantes de ciertos patrilinajes residían en ambas vertientes cordilleranas.

Con respecto al linaje de Ñancuche, a partir de los trabajos de campo realizados, fue posible encontrar la filiación "tehuelche" de muchos de los actuales pobladores de la Colonia Cushamen. Estas personas, con algún ancestro tehuelche, no dejan de ser consideradas como integrantes de la comunidad. Esto también habría sucedido en el pasado. Han sido los principales caciques quienes han tenido algún vínculo de este tipo. El vínculo marital interétnico otorgaba prestigio. Así, el matrimonio interétnico estaría estrechamente ligado con el desarrollo de los intercambios, la necesidad del manejo de la lengua, el establecimiento de vínculos entre los distintos linajes y el reforzamiento de los atributos de prestigio.

Estas formas de matrimonio pudieron haber tenido un sentido político peculiar, destinadas a la consolidación de los núcleos familiares dominantes en cada parcialidad. En el caso del linaje de Ñancuche es posible encontrar vinculaciones con grupos trasandinos, como lo demuestran las fuentes y los testimonios orales, como con otros grupos englobados con el término "tehuelche". Esto último no lo desprendemos de las referencias a "elementos culturales tehuelches" que puedan ser rastreados en las fuentes, sino al hecho de que es posible encontrar referencias a identificaciones y marcaciones que sin embargo operan dentro de un mismo colectivo de pertenencia. El reconocimiento de Manuela Casimiro como tehuelche y el manejo de la lengua tehuelche por sus descendientes no implica que sean o hayan sido considerados como ajenos al linaje de Ñancuche. Así también, miembros de la comunidad con ascendencia "chilena" son integrantes del linaje fundador y considerados como "antiguos". En el presente, en la celebración del Camarucu conviven cantos "tehuelches" y "mapuches". Si bien estas conclusiones fueron extraídas de los trabajos de campo en la actual comunidad de Colonia Cushamen nos permiten visualizar, desde la perspectiva del proceso de comunalización, como pueden operar distintas adscripciones étnicas en la "imaginización" de un mismo colectivo de pertenencia. Sin determinar hipótesis hacia "atrás" permiten elaborarlas con mayor perspectiva procesual.

Entender a la etnicidad como categoría construida en un proceso histórico conduce a cuestionar cualquier hipótesis unilineal sobre el desarrollo de los grupos llamados "manzaneros" por las fuentes del siglo XIX. En otras palabras, es cuestionable el sostener que se trata de un "sustrato tehuelche", transculturado y araucanizado como también lo es el considerarlos como grupos "araucanos". Si bien ambos procesos, migraciones y difusión de elementos culturales, tuvieron lugar en el país de Las Manzanas, por sí solos, éstos no explican la complejidad de las relaciones sociales hacia dentro y fuera de los grupos que la habitaron como tampoco los procesos de construcción de sentidos de pertenencia. Son las redes de intercambio, las relaciones de parentesco, el desarrollo de espacios de negociación y de toma de decisiones, los que generaron nuevos lazos de solidaridad entre los distintos grupos, conformando un complejo poblacional que las fuentes han reducido a categorías tales como "manzaneros". Establecer que se trata de una "etnia manzanera" implicaría haber podido establecer con certeza un grado de autoadscripción que fuera más allá de la simple utilización del término

"manzanero" que encontramos en las fuentes. Implicaría también que esta supuesta "etnia manzanera" se autocontrastase en bloque de otras, no reconociendo los cruzamientos adscriptivos mencionados.

### **Conquista militar y desarticulación temporaria (1880-1885)**

Un cambio de estrategia se desarrolló en las políticas del gobierno nacional como producto de los procesos de incorporación a la economía-mundo capitalista y consolidación del nuevo estado-nación. Los intereses generados en la inserción de Argentina en el mercado mundial se impondrían sobre los circuitos económicos locales. Sin embargo, de ninguna manera puede ser éste un marco de análisis excluyente. La noción de hegemonía permite analizar relaciones complejas que derivaron en la generación de coerciones pero también de formas sutiles de consenso y consentimiento.

La cuestión de la "soberanía territorial" se presentaba en aquel momento como un tema central en la consolidación del estado-nación. No obstante, una vez finalizadas las campañas militares sobre norpatagonia los pueblos originarios fueron desplazados como agentes de la "soberanía" y el conflicto central giraría hacia la disputa de los principales recursos: la tierra y la fuerza de trabajo.

No existió una uniformidad y congruencia de criterios con respecto a la política estatal. Las propuestas legislativas de diferentes facciones dentro de las elites ejemplifican la coexistencia tensa de diversas imágenes de nación y de sus otros internos. No obstante, el proceso de alterización no es un proceso unidireccional en el cual se construyen categorías desde una de las partes y son impuestas a la otra. Como todo modelo hegemónico fue resistido y se produjo como resultado de este proceso dialéctico.

La formación estatal implicó proyectos totalizadores y homogeneizadores que produjeron un sentido imaginado de comunidad política, la nación argentina, donde se amalgamaban grupo, territorio y estado. La "identidad nacional" pudo inscribirse exitosamente como norma que tiende a permanecer

invisible o desmarcada. Los "otros internos" serían entonces los "indígenas", utilizándose a la etnicidad como una de las formas en las que operan ciertas categorías de "otredad".

Se produjo un proceso de progresiva "invisibilización" de lo "indígena" dentro del estado-nación. La construcción del discurso oficial ha hegemonizado la imagen de lo indígena como un tema cerrado. En el período que comprende este capítulo, éste operó a través de las justificaciones de la campaña al "desierto" que entendían al hecho bélico como algo necesario desde mucho tiempo atrás, negando y ocultando un pasado de tres siglos de relación.

Las fuentes para este período presentan características particulares. En los partes de campaña, indiscriminadamente, se atribuían pertenencias e identificaciones a los linajes y grupos de alguno de los "caciques principales". Este manejo de la información era consecuencia, y a su vez reproductor, del "mito del indio". En otras palabras, del conjunto de informaciones parciales, creencias, prejuicios e interpretaciones que se desarrollaron en la sociedad criolla con respecto a los pueblos indígenas. Los textos de los partes de campaña, como fuentes históricas, son producto de un proceso hegemónico. Conforman un discurso que utilizaba categorías de "misedad nacional" contrapuestas con las de "otredad". De esta forma operaba la hegemonía: en la producción de categorías de "misedad", funcionales a un proyecto homogeneizador que producía un sentido imaginado de comunidad política que resume el término "argentinos" (que amalgama: grupo, territorio, estado). Al mismo tiempo se construían "otros" que devendrían en "otros internos": el enemigo, "el indígena". Esta categoría, que demarcaba a estos otros internos, poseía una historicidad entroncada con la del mito del indio. Los partes y documentos de las campañas militares fueron producto de una imagen previa del indígena a la cual ellos mismos contribuyeron a redefinir.

Las respuestas desarrolladas por los pueblos indígenas con respecto a la invasión de sus territorios respondió al esquema acostumbrado en las anteriores coyunturas bélicas. Se llevó a cabo una gran dispersión en la cual cada grupo parecía tomar rumbos distintos. Esta táctica se realizó a partir de alianzas, relaciones de parentesco y redes de intercambio entre ambas vertientes cordilleranas, que precisamente las campañas militares procuraban desestructurar. Las rutas, pasos y cajones

cordilleranos que habían sido territorios de veranada, recolección o utilizados en los intercambios transversales fueron entonces los medios por los cuales ciertos grupos de Las Manzanas buscaron refugio.

Juan Ñancuche, en este contexto, fue considerado como uno de los caciques más influyentes y peligrosos. De acuerdo a la documentación del Ministerio de Guerra era uno de los caciques "principales" de Las Manzanas. Por este motivo su presentación debía ser lograda para inducir otras. La persecución lo llevaría a buscar refugio en Chile de donde sólo retornaría, según las fuentes, Miguel Ñancuche Nahuelquir junto con unas 300 personas

Sin embargo, no todos los grupos de Las Manzanas buscaron refugio hacia el oeste. Así como Juan Ñancuche cruzó la cordillera y desde allí negoció con los jefes del ejército, Valentín Sayhueque por su parte se dirigió hacia el sur. No obstante, luego de las campañas militares Miguel Ñancuche permanecería con su gente sobre el río Negro junto con Sayhueque. Este tipo de decisiones fueron tomadas en relación con los vínculos de cada linaje. Sin embargo, ésto no se contradice con el hecho de que Ñancuche y Sayhueque hayan estado no sólo emparentados sino que ambos hayan sido considerados como caciques "manzaneros" muy próximos según las crónicas de Bejarano, Moreno, Villegas, Coña y Cagliero.

Dentro de un abanico de posibilidades la presentación ante las autoridades de Buenos Aires resultó ser la estrategia finalmente elegida. Ñancuche habría realizado un intento de negociación con las autoridades de Santiago. Este "juego a dos puntas" tenía como objetivo el obtener un mejor resultado a partir de las posibilidades de negociación. En el presente es tan fuerte la substancialización de la "argentinidad" que dicho episodio es interpretado como una "equivocación" por los pobladores que lo recuerdan.

La situación encontrada por los grupos al trasponer la cordillera obligó a los caciques a buscar canales de negociación. El gobierno chileno desarrollaba una política de presión hacia los principales caciques de la Araucanía para evitar la inmigración masiva de grupos del este cordillerano. Los estados

de Chile y Argentina pretendían obligar, por la coerción de la fuerza y mediante un discurso contradictorio, a la aceptación de sus hegemonías. Generar algún tipo de espacio para negociar resultaba imperioso para los pueblos indígenas una vez desarticuladas sus principales alianzas. A partir de este momento comenzó a desarrollarse una nueva estrategia frente al gobierno de Buenos Aires; constituía una respuesta a las imposiciones del estado-nación. Ñancuche negoció por el retorno de su grupo al oriente de la cordillera a través del uso de mensajeros enviados al comando del ejército. Estos mensajeros habrían sido "parientes" de su linaje de la vertiente occidental. Como primera medida debió reconocer la autoridad del gobierno y aceptar las reglas que regirían el nuevo campo de lucha. Ñancuche, también, debió comprometerse a convencer a su cuñado Sayhueque en que cesara con la resistencia armada.

Como todos los grupos presentados también Miguel Ñancuche y su gente debieron prestar servicios a las tropas expedicionarias. Esta situación es recordada en la actualidad como "el servicio militar de Ñancuche". A partir de ella, habría operado un proceso de primordialización relacionado con la formación de la Colonia Cushamen.

### **Reacomodamientos, nuevas comunalizaciones (1885-1900)**

La entrega de tierras, la formación de reservas e incluso la de colonias estuvieron condicionadas a la transformación de la población indígena en el tipo de ciudadano imaginado por el poder hegemónico. Esta identificación de la Nación-estado con un modelo único de civilización derivaba de un "paradigma" de república dentro del sistema capitalista.

En la producción de íconos sagrados que hicieran visible a la "comunidad nacional" no se recurrió a "lo indígena" en la búsqueda de materias primas para la simbolización. Los caciques "amigos" dejaron de ser funcionales para el poder central tras cumplir su tarea en las campañas de conquista. Representaban los resabios de antiguas relaciones "tradicionales" que debían ser superadas por un estado de "civilización", entendido como valor universalmente aplicable. Los tratados con los



"caciques amigos" fueron reemplazados por un nuevo tipo de relación que respondía a las características del sistema económico impuesto. Las necesidades de los mercados de tierras y trabajo impulsaban políticas o medidas tendientes a la disolución de las unidades entre distintos linajes e incluso la desarticulación de las mismas unidades domésticas. El desempeño de las funciones de los caciques (fuertemente influyentes según la "mitología de indio"), si bien podía vehicular ciertas medidas, chocaba con los intereses del poder hegemónico que, por el contrario, proponía la "destrribalización". No existieron héroes en sus filas. La historia oficial tan sólo dejaría un pequeño sitio para aquellos caciques principales que habían representado una amenaza supuestamente foránea y otorgaban prestigio a las campañas de conquista.

Existía una contradicción sin resolución entre la categorización del indio como "ciudadano argentino" y la del indio representante de la "barbarie". Esta se generaba entre las necesidades de creación del "otro", como diferente, y la de incorporarlo dentro de un sistema de dominación social y cultural. La incorporación presuponia la civilización, abandonar "costumbres tradicionales" para incorporarse "a la más de la población como ciudadanos argentinos". Desde el punto de vista del "otro" la contradicción se planteaba entre distanciarse pero a su vez ajustarse a la dominación para luchar contra ella. Paradójicamente, el linaje de los Ñancuche podía recurrir tanto a un pasado de buena relación y colaboración con el gobierno nacional como de enfrentamiento y resistencia. Las posibilidades de negociación en distintos contextos explican la utilización de una u otra imagen, es decir, diferentes "usos del pasado" dentro del proceso de comunalización que incluye el peregrinaje hasta el asentamiento definitivo.

Parfraseando a Briones (1995a:27) esta contradicción fundacional fue generando dilemas y medios de integración política que permiten analizar la forma particular en que el proceso de comunalización en Colonia Cushamen se fue diferenciando de otras formas de grupidad. Si bien existieron distintas propuestas, la "refundición" de la población que se planteaba en el discurso oficial establecía condiciones históricas distintas de incorporación para el indígena y para el inmigrante europeo que participarían en ella. El caso particular de la Colonia Cushamen está relacionado

precisamente con estas condiciones disímiles de incorporación que definieron posiciones subalternas de distinto tipo. Se trata de un proceso que se desarrolló en términos de la "aboriginalidad".

Estas condiciones particulares fueron demarcadas por dos conflictos principales: la disputa por la tierra y por el mantenimiento de las unidades domésticas. Conflictos que están relacionados con los principales recursos en disputa: la **tierra**, amenazada por el peregrinaje; y la **fuerza de trabajo**, amenazada por los traslados forzosos y la incorporación a las tropas.

La jurisdicción del estado nacional sobre el espacio físico se hizo efectiva como principal desestructurador de las actividades económicas indígenas. El confinamiento de los grupos a determinadas áreas representó la confirmación de la coerción estatal. Sin embargo ésta sería resistida. El reclamo constante por la tenencia de la tierra constituiría la característica principal de las relaciones entre los caciques y el estado nacional. La disputa por la tierra no sólo permite analizar el proceso de comunalización; también define cómo fue construida la "aboriginalidad" de aquellos que fueron reconocidos como miembros de una "colonia indígena" o una "reserva indígena". La forma jurídica de radicación es una de las formas por las cuales operó la hegemonía.

La lucha por el mantenimiento de la unidad de los patrilinajes se generó ante ciertos proyectos de "aculturación" generados desde sectores del bloque de poder. El recurso de la fuerza de trabajo fue el objetivo explícito de una diversidad de medidas que se apoyaron en discursos "civilizatorios". Estos concebían a la cultura indígena como un conjunto de prácticas y creencias heredadas y transmitidas que debían ser suprimidas, en caso necesario cortando este circuito. El desplazamiento de las "tradiciones indígenas" por la civilización operaba también en la utilización "racional" de los prisioneros. Este mecanismo de traslados y desarticulación de las mismas familias nucleares era sostenido entonces por una legitimación dada por el marco ideológico del capitalismo ya que se planteaba como cualquier otra empresa productiva.

El prestigio de Miguel Ñancuche Nahuelquir estuvo relacionado con sus funciones de negociador ante las autoridades, en el contexto de aquellos dos conflictos señalados. La capacidad de

negociación en la nueva coyuntura, crear espacios de negociación en la nueva arena política con las autoridades del gobierno nacional representó una alternativa de prestigio. La nueva estrategia de "incorporación" se desarrolló en varios planos: por un lado se había cumplido con el "servicio militar", por otro lado en el ámbito de las representaciones simbólicas se desarrolló una elaboración sincrética de los contenidos de la nueva religión impuesta.

Limitados en cuanto al libre desarrollo de sus actividades productivas y amenazados por los desmembramientos forzados, los linajes en torno a Ñancuche desarrollaron sus respuestas aceptando la imposición formal de la nueva religión. Esto se produjo a través de una utilización estratégica de los elementos simbólicos, intentando un acercamiento de contenidos y formas con las representaciones difundidas por los misioneros salesianos.

Miguel Ñancuche pudo convertir relaciones de poder en canales de negociación. En algunas situaciones, como en el caso de su participación en el **Camaruco**, el desempeño del cacique implicaba actitudes contradictorias. Fue a partir de esta estrategia que finalmente Ñancuche podría negociar con las autoridades hasta finalmente conseguir algún tipo de respuesta. La presentación ante las tropas expedicionarias, el cumplimiento del servicio en el ejército, la aceptación de la nueva religión, el apoyo a las comisiones de delimitación de fronteras, representaban una serie de medidas dirigidas al establecimiento de una relación más beneficiosa con el poder hegemónico. En la medida de sus posibilidades, los caciques intentaron transformar las relaciones de poder y dominación en vías para canalizar reclamos que tendiesen a asegurar la integridad de sus linajes y el reconocimiento de un espacio físico para su reproducción.

En el imaginario colectivo perdura no sólo como el fundador de la Colonia sino que habría sido el último cacique de la comunidad. En los relatos sobre el origen de la Colonia Cushmanen no hemos podido encontrar referencias sobre el enfrentamiento entre las tropas del gobierno y el linaje de Ñancuche; por el contrario, todos los relatos subrayan la buena relación del cacique con las autoridades. Esta "buena relación" es visualizada como primordial en la historia de la Colonia, sin la

cual no hubiera podido crearse. Esta primordialización operó en tanto una de "las dos historias posibles" del linaje de Ñancuche, es decir la de la "resistencia", fue oscurecida.

El reconocimiento de la Colonia Cushamen en 1899 representa el resultado de una de las estrategias llevadas a cabo por la población norpatagónica sometida por las campañas militares de los '80. Como último "turno" en la conformación del nuevo espacio patagónico. No obstante, existieron formas alternativas de "incorporación" a través de las nuevas relaciones de mercado. Estrategias "individuales" y a nivel de familias nucleares fueron instancias alternativas a la "grupidad" en torno a los "caciques principales". Los traslados masivos y los desmembramientos generados con los repartos señalan también otras formas particulares en que se experimentó la subordinación en términos de la "aboriginalidad". Estas estrategias se entroncan con prácticas anteriores incluso a las campañas de conquista de fines del siglo XIX.

A partir de la revolución de 1890 los conflictos sociales cobraron nuevas perspectivas, lo que obligó a un replanteamiento de las relaciones entre Estado y sociedad. Un cambio en la mirada oficial sobre la migración europea, como señala Lenton (1994:17), generó una nueva instancia en la construcción del colectivo de identificación nacional. Ñancuche y su hermano Rafael llegan a Buenos Aires en 1899 y son recibidos por el presidente Roca. El pasado que se resalta es aquel del tratado con Sarmiento, del rescate de Moreno, del apoyo a las comisiones de límites, del grado de "capitán de baquianos", de la conversión religiosa y la primera hermana indígena de la Patagonia. El presente que muestra Ñancuche es el de la agricultura, la cría de ganado refinado y la incorporación a un colectivo de identificación "nacional".

El reconocimiento oficial de la Colonia Cushamen, con el marco jurídico de colonia agrícola-pastoril, implicaría una nueva etapa en el proceso de comunalización.

### Palabras finales

Como fue señalado en la introducción, la Conquista del Desierto ha constituido un punto de partida clave para analizar la subordinación de los grupos pampeano-patagónicos. No obstante, ésta debe contemplarse como proceso, no como producto de un episodio bélico coyuntural. Habiendo elegido el caso del linaje de los Ñancuche, queda demostrado que este proceso contrasta con la idea de que como unidad étnica, con contornos nitidos, se haya producido esta incorporación al estado-nación.

El auto-reconocimiento de ciertos miembros de la actual comunidad de Cushamen como "tehuelches" y "mapuches" se entronca con la historia del linaje de Juan Ñancuche en el país de Las Manzanas. Es dentro de su mismo linaje en donde operan estas distintas "adscripciones étnicas". Sin embargo, el sentido de pertenencia como comunidad se presenta como categoría "paraguas" de aquellas adscripciones. Las fuentes históricas y el "uso del pasado" de los actuales pobladores permiten concluir que no es posible referirse a los "manzaneros" como a una "unidad étnica" discreta. De esta forma, es posible situar las estrategias desarrolladas por estos grupos -a partir de las campañas de conquista- en un marco más amplio; no restringirlas como simples respuestas a imposiciones hegemónicas, sino analizarlas como formas de resistencia. Más allá del impacto producido por estas campañas, las estrategias a nivel individual, de familia nuclear o de "grupidad" en torno a los "caciques principales" pueden entroncarse con las relaciones sociales establecidas entre los linajes que habitaron el país de Las Manzanas.

La incorporación como "otros internos" subordinados dentro de las nuevas relaciones de poder, de la población de Patagonia noroccidental, implicó ciertas condiciones particulares de subordinación que conforman una experiencia cualitativamente distinta a la de otros grupos subordinados. La forma jurídica de Colonia Indígena Agrícola y Pastoril fue una de las formas en las que operó la hegemonía en términos de la "aboriginalidad" de los incorporados. Paradójicamente,

invisibilizando "lo aborigen" en el colectivo de identificación nacional y en la construcción de una "historia oficial".

En 1992 siendo profesor del C.B.U número 14 de la ciudad de San Carlos Bariloche tuve que coordinar un debate generado entre los alumnos del colegio a causa del gran malestar que produjo un artículo publicado en el diario "La Prensa de Bariloche". En el mismo, se mencionaba que en el colegio se respiraba una atmósfera diferente y que sólo bastaba con leer las listas de apellidos para encontrar referencias al origen indígena de sus familias. Esa mañana la clase de historia se convirtió en un debate que se convertiría en mi primer paso sobre el presente trabajo. La conversación pareció girar sobre el hecho de que lo "indígena" en nuestra sociedad (e incluso dentro del aula) era sinónimo de insulto o discriminación. Una chica, de apellido Nahuelquir, finalmente aclaró a sus compañeros que su abuelo era indio y agregó: -¿Y qué?. Es más argentino que cualquiera-. Algo muy sencillo, pero que no parecía estar en la mente de todos.



## FUENTES

ARCHIVO GENERAL DE LA NACION (A.G.N.). Sala VII, Archivos: Moreno, Onelli y Roca (Legajos varios). Buenos Aires.

ARCHIVO DEL ESTADO MAYOR DEL EJERCITO (A.E.M.). Campaña contra los Indios. Años 1872 y 1873. Buenos Aires.

ARGENTINA AUSTRAL. Año 1930 y SS.

BEJARANO, MARIANO. [1872] 1873. Viage del Sargento Mayor Bejarano. Memoria del Ministerio de Guerra y Marina de la República Argentina presentada al Congreso Nacional en 1873. Buenos Aires.

CAMPAÑA DE LOS ANDES AL SUR DE LA PATAGONIA. AÑO 1883. Partes Detallados y Diario de la Expedición. Ministerio de Guerra y Marina. Buenos Aires, EUDEBA, 1978.

CARAS Y CARETAS. Buenos Aires, 24 de junio de 1899.

CLARAZ, J [1865-6] 1988. Diario de viaje de exploración al Chubut 1865-1866. Buenos Aires, Marymar.

COÑA, PASCUAL 1984. Testimonio de un cacique mapuche. Santiago de Chile, Pehuén.

COX, GUILLERMO [1862-1863] 1863. Viaje en las Rejiones Septentrionales de la Patagonia 1862-1863. Santiago de Chile, Imprenta Nacional.

KERMES, ENRIQUE 1893. "Vida familiar de los pampas. Apuntes étnicos". En: Revista del Jardín Zoológico de Buenos Ayres, Buenos Aires, Tomo I, Entrega VII, Pp. 206-210, julio 15 de 1893.

MEMORIA DEL MINISTERIO DE GUERRA Y MARINA PRESENTADA AL CONGRESO NACIONAL (M.D.G.M.) [Años 1872 a 1882]. Buenos Aires, Imprenta, Litografía y Fundición de Tipos de la Sociedad Anónima.

MORENO, FRANCISCO [1875] 1876. "Viage a la Patagonia Septentrional." Anales de la Sociedad Científica Argentina. Tomo I, Buenos Aires :182-197.

MORENO, FRANCISCO 1882. "Recuerdos de viaje en Patagonia." An. del Ateneo del Uruguay, N.7. Montevideo.

MORENO, FRANCISCO 1893. "Apuntes preliminares sobre una excursión á los territorios del Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz". En: Reconocimiento de la Región Andina de la Rep. Argentina. La plata, Pirucho, V.1.

MUSEO ROCA, PUBLICACIONES DEL. Documentos V:105.

MUSTERS, GEORGE CHAWORTH [1869-1870] 1991. Vida entre los patagones. Un año de excursiones por tierras no frecuentadas desde el Estrecho de Magallanes hasta el Río Negro. Buenos Aires, Ed. Solar.

OLASCOAGA, MANUEL J. La conquista del desierto. Estudio topográfico de La Pampa y Río Negro. T.I. y II.

ONELLI, CLEMENTE [1903]1930. Trepando Los Andes. Buenos Aires, Taller Gráfico de Luis Bernard.

ZEBALLOS, ESTANISLAO 1986. La conquista de quince mil leguas. Buenos Aires, Hyspamérica.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABRAMS, P. 1988. "Notes on the difficulty of studying the state". The Journal of Historical Sociology. 1(1): 58-89.
- ALONSO, ANA MARIA 1994. "The Politics of Space. Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity". Annual Review of Anthropology 23: 379-405.
- ANDERSON, B. 1990. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Londres, Verso Press.
- BARTH, F. [1969] 1976. Los grupos étnicos y sus fronteras. México, Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, RICHARD y BRIGGS, CHARLES 1990. "Poetics and per-formance as critical perspectives on language and social life". En: Annual Review of Anthropology, 19: 59-88, California.
- BECHIS, MARTHA AURORA 1984. Interethnic Relations during the Period of Nation-State Formation in Chile and Argentina: from Sovereign to Ethnic. New School Social Research Graduate Faculty, 1983, New York, UNI Publication Nro. 8409728.
- BECHIS, MARTHA AURORA 1992. "Instrumentos para el estudio de las relaciones interétnicas en el periodo formativo y de consolidación de Estados Nacionales." En: Hidalgo, C. y Tamagno, L. Etnicidad e Identidad. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina. PP. 82 a 108.
- BECHIS, MARTHA AURORA 1994. "Matrimonio y política en la génesis de dos parcialidades mapuche durante el siglo XIX". Memoria Americana. Cuadernos de Etnihistoria, Nero. 3, Buenos Aires. PP. 41-62.

BECKETT, J. 1988. "Introduction". En: Past and Present. The construction of Aboriginality. Canberra: Aboriginal Studies Press. PP. 1-10.

BECKETT, J. 1991. "Aboriginality and the Nation-State. A Comparative Perspective." Paper presented to the Ethnic Studies Working Group, Institute of Latin American Studies, Univ. of Texas at Austin. Fall Semester.

BENGOA, JOSE 1987. Historia del Pueblo Mapuche. Santiago de Chile, Ediciones Sur.

BENNETT, T., G. MARTIN, C. MERCER, and J. WOOLLACOTT 1987. Culture, Ideology and Social Process. London, B.T. Batsford Ltd. and The Open University Press.

BISET DE MUÑOZ, A.M., VARELA DE FERNANDEZ, G.A. 1990. "Modelos de asentamiento y ocupación del espacio de la sociedad pehuenche del siglo XVIII". En: Revista de Historia I, Depto. de Historia. Fac. de Humanidades Universidad Nac. del Comahue.

BISET DE MUÑOZ, A.M., VARELA DE FERNANDEZ, G.A. 1991. "El sitio arqueológico de Caepe Malal. Una contribución para el conocimiento de las sociedades indígenas del noroeste neuquino en el siglo XVIII". En: Arqueología y etnohistoria de la Patagonia Septentrional, Boschín (comp.). Cuadernos de Investigación. IHES. Tandil.

BOSCHIN, M.T. 1992. "Algunas reflexiones acerca del quinto centenario del desembarco de Colón en territorio americano". Revista de Antropología. Año VII, Nero. 12, Buenos Aires.

BOSCHIN, M.T. Y NACUZZI, L. 1977. "Aproximación a la reconstrucción etnohistórica de la cuenca del río Limay y zonas aledañas, siglos XVII a XIX (pcia. de Neuquén)". Revista del Museo de Historia Natural de San Rafael (Mendoza). Tomo IV. Nero 4.

BOSCHIN, M.T. Y NACUZZI, L. 1978. "Ensayo metodológico para la reconstrucción etnohistórica. Su aplicación a la comprensión del modelo tehuelche meridional." Colegio de Graduados en Antropología. Serie monográfica número 4. Buenos Aires.

BOSCHIN, M.T.; NACUZZI, L.; SCHLEGEL, M. Y SOTO, E. 1976. "Confrontación de datos arqueológicos y protohistóricos en el área de la confluencia de los ríos Limay y Collón Curá." Revista del Museo de Historia Natural de San Rafael (Mendoza). Actas y Memorias del IV Congreso Nacional de Arqueología.

BRAUDEL, FERNAND 1992. El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II, México, Fondo de Cultura Económica.

BRAUDEL, FERNAND 1958. "Histoire et sciences sociales, la longue durée", en Annales E.S.C., oct.-dic., PP. 725-53.

BRIONES de LANATA, CLAUDIA 1988. "Puertas abiertas, puertas cerradas. Algunas reflexiones sobre la identidad mapuche y la identidad nacional." En: Cuadernos de Antropología, N.2 Buenos Aires, UNL-EUDEBA.

BRIONES de LANATA, CLAUDIA y OLIVERA, MIGUEL ANGEL 1987. "Proceso y estructura. Transformaciones asociadas al régimen de "Reserva de Tierras" en una comunidad mapuche".

BRIONES de LANATA, CLAUDIA 1995a. "La alteridad del "Cuarto Mundo" en su nueva ubicación: Avenida Estudios Etnicos, esquina Raza." m.i.

BRIONES de LANATA, CLAUDIA 1995b. "Hegemonía y Construcción de la "nación". Algunos apuntes". En: Papeles de trabajo. Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-sociales #4. UNR. PP. 33-48.

BROW, JAMES 1990. "Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past." Anthropological Quarterly, 63(1):1-6.

BRUNO, CAYETANO 1990. "La obra de Don Bosco y la evangelización de la Patagonia". En: Revista Eclesiástica Platense. La Plata, Año XCIII, N.4-6, Abril-Mayo-Junio.

BRUNO, CAYETANO 1992. La evangelización de la Patagonia y de la Tierra del Fuego. Rosario, Didascalia.

BUSTOS, J. 1993. "Indios y blancos, sal y ganado más allá de la frontera. Patagones 1820-1830." Anuario del IEHS. VIII. Tandil.

CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO 1971. "Identidad étnica. Identificación y manipulación." En: América indígena, vol. XXX, N.4.

CASAMIQUELA, RODOLFO 1965. "Rectificaciones y ratificaciones, hacia una interpretación definitiva del panorama etnológico de la Patagonia y área septentrional adyacente." Cuadernos del Sur. Bahía Blanca, Instituto de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur.

CASAMIQUELA, RODOLFO 1967. "Algunos datos nuevos con relación al panorama etnológico de la Patagonia." Etnia Nero. 5, Olavarría.

CASAMIQUELA, RODOLFO 1979. "Algunas reflexiones sobre la etnología del ámbito pampeano-patagónico." Cuadernos del Centro de Investigaciones Antropológicas, 1. Buenos Aires.

CASAMIQUELA, RODOLFO 1985. Bosquejo de una etnología de la provincia de Río Negro. Viedma, Fundación Ameghino, Ed. Ministerio de Educación y Cultura de la provincia de Río Negro.



CASAMIQUELA, RODOLFO 1988. En pos del gualicho. Fondo Editorial rionegrino. Buenos Aires, EUDEBA.

CASAMIQUELA, RODOLFO 1990. "Los pueblos indígenas." Ciencia Hoy. Vol 2., N. 7, Buenos Aires.

CASAMIQUELA, RODOLFO 1995. Bosquejo de una etnología de la Provincia del Neuquén. Bs. As., Ediciones La Guillotina.

COHEN, ABNER 1969. Custom and Politics in Urban Africa, Berkely: University of California Press.

COHEN, R. 1978. "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology." Annual Review of Anthropology. Vol. 7:379-404.

COMAROFF, JOHN y COMAROFF, JEAN 1992. Ethnography and the Historical Imagination. Boulder, Westview Press.

CORNELL, S. 1990. "Land, Labour and group formation. Blacks and Indians in the United States." Ethnic and Racial Studies 13(3):368-88.

DELRIO, WALTER 1995. "Un camaruco en Cushamen (Pcia. de Chubut). Influencias de la crisis de 1929 en el marco de las representaciones simbólicas y las estrategias de subsistencia". Ponencia presentada en las V Jornadas Interescuelas/departamentos de Historia y I Jornadas Rioplatenses Universitarias de Historia. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República, Montevideo.

DIAZ POLANCO, HECTOR 1981. "Etnia, Clase y cuestión nacional." En: Cuadernos Políticos, México, N. 30, octubre-diciembre de 1981, Ed, ERA.

- DIAZ POLANCO, HECTOR [1987] 1990. Etnia, nación y política. México, Juan Pablos Editor.
- DILLEHAY, TOM 1990. Araucanía: presente y pasado. Santiago de Chile, Ed. Andrés Bello.
- DIRECCION DE INFORMACION PARLAMENTARIA DEL CONGRESO DE LA NACION (D.I.P.C.N) 1991. Tratamiento de la Cuestión Indígena, Buenos Aires, Estudios e Investigaciones II, Tercera Edición.
- DUMRAUF, CLEMENTE 1992. Historia de Chubut. Buenos Aires, Plus Ultra.
- ENTRAIGAS, RAUL A. "Una excursión a los indios tehuelches", Revista Historia, Bs. As., N. 41: 105-109.
- ESCALADA, F. 1949. El complejo tehuelche. Estudios de etnografía patagónica. Instituto Superior de Estudios Patagónicos. Buenos Aires, Coni.
- FARON, LOUIS 1964. Hawks of the sun: Mapuche Morality and its Ritual Attributes. University of Pittsburgh Press.
- FOUCAULT, M. 1991. "Governmentality". En: Burchell, et al. (Eds.) The Foucault Effect. Studies in Governmentality. Chicago, The University of Chicago Press, : 87-104.
- FRIDMAN, SILVIA 1979. "La situación del indígena a través del periodismo". En: Congreso nacional de Historia sobre la Conquista del Desierto. Gral. Roca.
- FURLONG, G. [1963] 1994. Nicolás Mascardi S.J. y su Carta-Relación (1670). Bs. As., Theoría.
- GODELIER, MAURICE 1974. Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas. Madrid, Siglo XXI.

GONZALEZ, ALBERTO REX 1979. "Las exequias de Painé Guor. El suttee entre los araucanos de la llanura." Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología. Vol. XIII, Buenos Aires.

GOÑI, RAFAEL 1986-1987. "Arqueología de sitios tardíos en el valle del río Malleo, provincia del Neuquén". Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología, Vol. XVII/1, (Bs. As); PP. 37-66.

GOTTA, C. 1993. "Una aproximación histórica al problema del ganado como moneda en norpatagonia, siglos XVIII-XIX." Anuario IEHS VIII, Tandil.

HAJDUK, A. 1982. "Algunos antecedentes arqueológicos de los mapuche en la Argentina." En: Cultura mapuche de la Argentina, Buenos Aires, Ministerio de Cultura y Educación. PP. 7 a 9.

HALL, STUART. 1986. "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity". Journal of Communication Inquiry. 10(2): 28-44.

HARRINGTON, T. 1946. "Contribución al estudio del indio Gununa Kune." Revista del Museo de La Plata (Nueva Serie). Antropología 2. La Plata.

HOBBSAWM, ERIC 1992. Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality. Cambridge, Cambridge University Press.

HUX, MEINRADO 1991. Caciques huilliches y salineros. Buenos Aires, Marymar.

KEYES, CHARLES (comp) 1979. Ethnic Adaptations and Identity: the Daren on the Thai Frontier With Burma, Filadelfia: Institute for the Study of Human Issues.

LENTON, DIANA 1992. "Relaciones interétnicas: derechos humanos y autocrítica en la generación del '80". En: RADOVICH, J.C. Y BALAZOTE, A.O. 1992. La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina. Buenos Aires, Centro Editor de América Argentina.

LENTON, DIANA 1994. La imagen en el discurso oficial sobre el indígena de pampa y Patagonia y sus variaciones a lo largo del proceso histórico de relacionamiento: 1880-1930. Tesis de Licenciatura. Universidad de Buenos Aires, Departamento de Ciencias Antropológicas.

LEON SOLIS, LEONARDO 1987. "Las invasiones indígenas contra localidades fronterizas de Buenos Aires, Cuyo y Chile 1700-1800". Boletín Americanista, 36:75-104. Barcelona, Edicions i Publicacions de la Universitat de Barcelona.

LEON SOLIS, LEONARDO 1989/90. "Comercio, trabajo y contacto fronterizo en Chile, Cuyo, y Buenos Aires, 1750-1800". Runa. Archivo para las ciencias del hombre. XIX; 177-221. Bs. As., ICA/ME, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

LEON SOLIS, LEONARDO 1991. Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800. Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera, Serie Quinto Centenario.

MANDRINI, R. 1986. "La agricultura indígena en la región pampeana y sus adyacencias (siglos XVIII y XIX)". Anuario del IEHS, I, Tandil, Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

MANDRINI, R. 1987. "La sociedad indígena de las pampas en el siglo XIX." En: Manual de Antropología, Lischetti, M. (comp.). Buenos Aires, EUDEBA.

MANDRINI, R. 1992. "Indios y fronteras en el área pampeana (siglos XVI XIX). Balance y perspectivas." Anuario del IEHS. VII, Tandil, Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

NACUZZI, L. y BOSCHIN, M. T. 1977. "Aproximación hacia la reconstrucción etnohistórica de la cuenca del Río Limay y zonas adyacentes. Siglos XVII y XIX (Pcia. del Neuquén)." Actas del IV Congreso Nac. de Arq. Arg. (Segunda parte). Revista Hist. Nat. San Rafael (Mendoza).

NACUZZI, L. 1987. "Una hipótesis etnohistórica aplicada a sitios de Patagonia Central y Septentrional." Comunicaciones Primeras Jornadas Arqueo. Patag., Rawson, PP. 179-184.

NACUZZI, L. 1990. "El aporte de la etnohistoria al estudio de la arqueología de patagonia." Runa XIX (1989-1990), Bs.As., PP. 161-175.

NACUZZI, L. 1991. "La cuestión del nomadismo entre los tehuelches." Cuadernos de Etnohistoria. Memoria Americana 1. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. UBA.

NACUZZI, LIDIA R. Y PEREZ DE MICOU, CECILIA 1994. "Rutas indígenas y obtención de recursos económicos en Patagonia". Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria, Nero. 3, Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

NARDI, R. 1981. "Los mapuches en la Argentina. Esquema etnohistórico." Cultura mapuche en la argentina. Bs.As., Minist. de Cultura y Educación. INA.

NARDI, R. 1990. "La araucanización de la Patagonia." En: Culturas indígenas de la Patagonia. Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario. España.

OLIVERA, MIGUEL ANGEL y BRIONES de LANATA, CLAUDIA 1987. "Proceso y estructura. Transformaciones asociadas al régimen de "Reserva de Tierras" en una comunidad mapuche".

OMI, M. y WINANT 1986. Racial Formation in the United States. From the 1960s to the 1980s. New York: Routledge and Kegan Paul.

- PALCOS, ALBERTO 1966. "Reseña histórica del pensamiento científico (1862-1930)". En: Academia Nacional de la Historia, Historia Argentina Contemporánea. Buenos Aires, El Ateneo, Vol. II 2da. sección:29.
- PALERMO, M.A. 1986. "Reflexiones sobre el llamado "complejo ecuestre" en la Argentina." Runa, Vol. XVI, Buenos Aires.
- PALERMO, M.A. 1988. "La innovación agropecuaria entre los indígenas pampeano-patagónicos. Génesis y procesos." Anuario del IEHS, III, Tandil.
- PALERMO, M.A. 1989. "Indígenas en el mercado colonial." Ciencia Hoy, Buenos Aires, Vol. 1. N. 4.
- PALERMO, M.A. 1994. "El revés de la trama. Apuntes sobre el papel económico de la mujer en las sociedades indígenas tradicionales del sur argentino". Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria, Nero. 3, Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- PRATT, MARY LOUISE 1987. "Linguistic Utopias". En: FABB, N. Y DURANT, A. (Eds.) Linguistic of writing. Manchester, University Press.
- RADOVICH, JUAN CARLOS y BALAZOTE, ALEJANDRO 1992. La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina. Buenos Aires, Centro Editor de América Argentina.
- RADOVICH, JUAN CARLOS y BALAZOTE, ALEJANDRO 1995. "Transiciones y Fronteras Agropecuarias en Norpatagonia". En: TRINCHERO, H. (Comp.) 1995. Producción Doméstica y Capital. Estudios desde la Antropología Económica. Buenos Aires, Biblos, PP. 63-79.



RAMOS, ANA y DELRIO, WALTER 1995a. "Identidad y conflictos: a través de los recortes de una historia en común en Colonia Cushamen". Ponencia presentada en el II Encuentro Nacional de Historia Oral. Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

RAMOS, ANA y DELRIO, WALTER 1995b. "Historia e identidad. El proceso de construcción de un "nosotros" en Colonia Cushamen". Ponencia presentada en las III Jornadas de Jóvenes Investigadores en Ciencias Antropológicas. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.

RAONE, J.M. 1969. "Fortines del desierto." T.II. Rev. y Biblioteca del Suboficial, N.143. Buenos Aires, Talleres Gráficos Ed. Lito.

RATIER, HUGO 1988. "Indios, gauchos y migrantes internos en la conformación de nuestro patrimonio social". Trabajo presentado al Simposio: "Las políticas culturales y la antropología argentina actual", Buenos Aires, marzo de 1988.

RINGUELET, ROBERTO (Comp.) 1987. Procesos de contacto interétnico. Buenos Aires, Ediciones Búsqueda.

RODRIGUEZ MOLAS, R. 1982. Historia Social del Gaucho. Buenos Aires, CEAL.

SAHLINS, MARSHALL 1983. Economía de La Edad de Piedra. Madrid, Akal.

SAN MARTIN, F. 1930. Neuquén. Buenos Aires, Biblioteca del Suboficial.

SIDER, GERALD 1987. "When Parrots Learn to Talk, and Why They Can't: Domination, Deception and Self-Deception in Indian-White Relations." Society for Comparative Study of Society and History:3-23.

SILVEIRA, MARIO JORGE 1996. "Alero Los Cipreses (Pcia. de Neuquén)". Ponencia presentada en: II Jornadas de Arqueología de la Patagonia. Centro Nacional Patagónico, CONICET :107-118.

STERN, STEVE 1991. "Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: las implicaciones de la experiencia andina." en: Stern, Steve (comp). Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

STUKLICH, M. 1979. Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea. Santiago de Chile, Ediciones Nueva Universidad.

TAMAGNO, LILIANA 1988. "La construcción social de la identidad étnica". En: Cuadernos de Antropología, UNL, Buenos Aires, EUDEBA.

TRIGGER, B. 1978. "Ethnohistory and Archaeology", Ontario Archaeology, 30: 17-24.

TRIGGER, B. 1987. "Etnohistoria: problemas y perspectivas" (Trad. C. T. Michieli), Traducciones y comentarios, 1: 27-55, San Juan, Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo.

TRINCHERO, HECTOR H. y MARANTA ARISTOBULO 1988. "Las crisis reveladoras: historia y estrategias de la identidad entre los mataco-wichí del Chaco centro-occidental." En: Cuadernos de Antropología, UNL, Buenos Aires, EUDEBA.

TRINCHERO, HECTOR HUGO (Comp.) 1995. Producción doméstica y capital: estudios desde la antropología económica. Buenos Aires, Biblos.

URBAN, GREG 1992. "Two faces of culture." Working Papers and Proceedings #49, Chicago: Center of Psychosocial Studies.

VARELA, MARIA LYDIA 1994. "Historia de las sociedades indígenas de la Patagonia Noroccidental de los siglos XVIII y XIX". Tesis de Licenciatura. Universidad de Buenos Aires, Departamento de Ciencias Antropológicas, Orientación Arqueología.

VIGNATI, M.A. 1931. "La propiedad del suelo entre los patagones." Notas del Museo de La Plata, T.I, Buenos Aires.

VIGNATI, M.A. 1936. Las culturas indígenas de la Patagonia. Buenos Aires.

VIGNATI, M.A. 1939. "Los indios poyas." Notas del Museo de La Plata, T. IV, Antropología N. 12, Buenos Aires.

VIGNATI, M.A. 1942. "Iconografía aborigen I. Los caciques Sayeweke, Inakayal y Foyel y sus allegados." Revista del Museo de La Plata, T.II, La Plata.

VIGNATI, M.A. 1964a. "Antecedentes para la protoetnografía del norte de Patagonia." Boletín de la Academia Nacional de la Historia. XXXIV, 2da. sección, Buenos Aires.

VIGNATI, M.A. 1964b. "George Musters y su segundo viaje a los dominios de Sayehueque." Boletín de la Academia Nacional de la Historia, Vol. XXXV, Buenos Aires.

VIGNATI, M.A. 1965. "Antigüedad y forma de la ocupación araucana en la Argentina." Boletín de la Academia Nacional de Historia. Vol. XXXVIII. Buenos aires.

VIGNATI, M.A. 1966. "Apuntes para el estudio del Nguillatún argentino". En: Investigaciones y Ensayos. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, octubre-diciembre.

VIGNATI, M.A. 1972. "Un capítulo de etnohistoria norpatagónica: José María Bulnes Llanquetrúz." Investigaciones y ensayos 13. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

VILLALOBOS, SERGIO 1988. Los Pehuenches en la vida fronteriza. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1988.

VILLALOBOS, SERGIO 1989. "Guerra y paz en la Araucanía: Periodificación". En: AA.VV., Araucanía, Temas de Historia Fronteriza, Temuco, Universidad de la Frontera.

WACHTEL, NATHAM 1978. "La aculturación." En: LE GOFF, JAQUES y NORA, PIERRE. Hacer la historia. Barcelona, LAIA, Vol. I.

WALTHER, JUAN CARLOS 1980. La Conquista del Desierto. Buenos Aires, EUDEBA.

WILLIAMS, BRACKETTE 1989. "A Class Act: Anthropology and the race to Nation Across Ethnic Terrain." Annual Review of Anthropology. 18: 401-444.

WILLIAMS, BRACKETTE 1993. "The Impact of the Precepts of Nationalism on the Concept of Culture Making Grasshoppers of Naked Apes." Cultural Critique. 24: 143-191.