

Los tratados de paz celebrados entre los Ranqueles y el Estado durante la década de 1870

Autor:
Avila, Cecilia V

Tutor:
Nacuzzi, Lidia R.

2002

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 Ciencias Antropológicas

Grado

Tesis 9-1-3

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 803.880	MESA
26 MAR 2002 DE	
Agr.	ENTRADAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

**LOS TRATADOS DE PAZ CELEBRADOS
ENTRE LOS RANQUELES Y EL ESTADO
DURANTE LA DÉCADA DE 1870**

CECILIA V. AVILA

TESIS DE LICENCIATURA

DIRECTORA: DRA. LIDIA R. NACUZZI

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

BUENOS AIRES, ABRIL DE 2002

INDICE

AGRADECIMIENTOS.....	3
INTRODUCCION.....	4
I. ESTADO DE LA CUESTION.....	16
II. LA NACION ARGENTINA Y LA REGION RANQUELINA.....	38
III. LOS TRATADOS DE LA DECADA DE 1870 ENTRE LOS RANQUELES Y EL ESTADO.....	62
III. 1. DESCRIPCION DE LOS TRATADOS.....	62
III. 2. CARACTERISTICAS DE LOS TRATADOS.....	72
III. 3. MOTIVOS DE LOS TRATADOS.....	117
CONSIDERACIONES FINALES.....	134
APENDICE.....	159
BIBLIOGRAFIA.....	168
FUENTES DE ARCHIVO.....	172

INDICE DE MAPAS Y CUADROS

- 1. ANTIGUA (1860) Y NUEVA LINEA DE FRONTERA (1869)
CON SUS CORRESPONDIENTES PASOS, FUERTES
Y FORTINES..... 44**
 - 2. DIVISION ETNICA DEL TERRITORIO CORDILLERANO
Y PAMPEANO CENTRAL PARA 1820..... 50**
 - 3. EXCURSION DE LUCIO V. MANSILLA REALIZADA A LOS
INDIOS RANQUELES EN 1869..... 164**
-
- CUADRO DE RACIONES EN DINERO OTORGADAS A
DIFERENTES CACIQUES Y SUS ASISTENTES EN
LOS TRATADOS DE LA DÉCADA DE 1870..... 80**

AGRADECIMIENTOS

... a mis padres, Luis y Alejandra, a mis hermanos, Lilitana, Mariano, Sebastián, Paola, Virginia; a los profesores Diana Lenton, Claudia Briones, Morita Carrasco, Marcela Tamagnini, Inés Farías (Directora del Archivo Histórico del Convento San Francisco Solano) y Alejandro Moyano Aliaga (Jefe del Departamento del Archivo Histórico de Córdoba) y al Ppal. Rubén García (Archivo General del Ejército).

A todos, mis más sinceros agradecimientos.

INTRODUCCION

Esta investigación partió de dos preguntas, una general y otra específica. La primera fue: ¿cuáles son las características de los tratados celebrados entre los ranqueles y el Estado durante la década de 1870? y la segunda: ¿se mantienen constantes estas características durante el período señalado? De la primera pregunta se derivaron otras como: ¿qué tipos de estipulaciones tienen los tratados?, ¿hay más obligaciones para los ranqueles que para los blancos?, ¿cuáles son los motivos por los que se celebran dichos tratados?, ¿quiénes y bajo qué roles los celebran? Por otra parte, ¿qué *modalidades de relación* hay entre los ranqueles y el Estado? Estas preguntas fueron sólo las iniciales ya que en el transcurso de la investigación fueron surgiendo otras más específicas: ¿cuál es el contexto sociohistórico en que inscribimos la temática de los tratados de paz celebrados entre los ranqueles y el Estado durante la década de 1870?, ¿qué proyectos existen en la época para solucionar el denominado "problema indio"?, ¿qué significa la afirmación "ciudadanizar al indio"?, ¿cuál es el status político-jurídico-militar de este?, ¿qué significa "diplomacia" en la relación blanco-indio?, ¿en qué ámbito específico se tejen las relaciones -pacíficas y bélicas- entre los dos grupos?, ¿qué instancias jurídicas y/o legales resultan incompatibles o contradictorias con la formulación de un tratado?, ¿qué intenciones, acciones y/u omisiones pone en juego cada parte con respecto a la otra (competencia por los recursos de la región pampeana, vigencia de un tratado celebrado)?, ¿son consideradas todas las propuestas de una parte por la otra cuando se concreta la firma de un tratado?, ¿hay más -o menos- *modalidades de relación* positivas que negativas entre las partes?, ¿qué artículos del tratado transgrede cada agrupación y quiénes son los que más incumplen el convenio?, ¿en qué se fundamentan las jerarquías indígenas?, ¿son un requisito necesario para ser partícipe -de alguna forma- en la celebración de un tratado?, ¿qué determina que un agente comisione a otro para celebrar un tratado?, ¿son recíprocas las obligaciones entre los ranqueles y los blancos?, ¿son iguales los motivos por los cuales las partes celebran un tratado?, ¿hay correspondencia entre la acción de firmar un tratado y ser mencionado como beneficiario de alguna cláusula del mismo?, ¿cuáles son los aspectos formales de un tratado de paz y qué requisitos deben cumplir para ser considerados como tales?

El tema de “las alianzas” en general y “los tratados de paz” en particular constituyen dos de las cuestiones más interesantes en referencia a las relaciones de los agentes en una situación de *frontera*. No consideramos que un tratado de paz sea un simple convenio celebrado entre dos o más partes para reglamentar sus relaciones sino un medio o mecanismo mucho más complejo que presenta infinitas aristas. Intentaremos demostrar que el hecho de que dos o más partes celebren un acuerdo no es condición necesaria de *amistad, equilibrio o armonía* en dichas relaciones. Suponer que las partes *se lleven bien* porque celebraron un acuerdo es ingenuo. Tres tratados celebrados en un corto plazo de diez años nos sugiere que las partes que suscriben, más que *convivir armoniosamente*, tienen relaciones inestables e inconstantes.

En definitiva: ¿Cuál es el sentido que tienen los *tratados de paz* firmados por los ranqueles y el Estado en el período previo a la “Conquista al Desierto”? Suponemos que dichos tratados constituyeron más que un “convenio” celebrado en situación de paridad *un instrumento de dominación* empleado por el Estado sobre los ranqueles al que luego se agregó la propia acción militar.

En principio, pensamos como Boccara (1996) en que la guerra y la paz deben ser analizadas en términos de sistema. El autor sostiene que cuando deja de existir una lógica guerrera estricta (denominada *modelo soberano*, caracterizada por *malocas*, fuertes, expediciones militares, etc. y cuya finalidad es someter al indio por medios violentos) entramos en otro sistema que no definimos exactamente bajo el término de *paz*. La paz es “el momento preciso en el que cristalizan las relaciones de fuerza que han emergido de la guerra” (Boccara 1996: 691). Mientras que Boccara hace hincapié en el paso de una lógica caracterizada por la guerra a otra caracterizada por arreglos pacíficos, nosotros recalcamos el paso de una lógica de carácter pacífico (los tratados de paz firmados entre los ranqueles y el Estado durante la década de 1870) a otra de carácter bélico (la “Conquista del Desierto” en 1879). Para el autor son ~~los~~ dispositivos de poder, tanto las acciones militares como los acuerdos y en ambas situaciones existen relaciones asimétricas, voluntad de dominación y estrategias de sometimiento. El objetivo es normalizar, contabilizar, civilizar, en definitiva, disciplinar al indígena. Para nosotros, el *genocidio* llevado a cabo durante los últimos años de la década de 1870 y principios de 1880 (“Campaña del Desierto”) representa el recurso más drástico del *modelo*

genocidio llevado a cabo durante los últimos años de la década de 1870 y principios de 1880 ("Campaña del Desierto") representa el recurso más drástico del modelo disciplinario propuesto por Boccara (1996). El genocidio nos indica que los blancos ya no invitan *por las buenas* a los ranqueles a integrarse a "la civilización". Nadie duda que los indios -sobrevivientes de la "Campaña del Desierto"- terminan integrándose a la sociedad blanca: lo que se cuestiona es hasta qué punto la integración no es sinónimo de desaparición, hasta qué punto la matanza indiscriminada de un "otro" diferente constituye una técnica disciplinaria. Acaso ¿disciplinar es exterminar? Aún considerando el genocidio como una excepción -metodológicamente hablando- en la lógica disciplinaria como afirma Boccara, nunca podríamos concebirla como técnica sensata empleada en la realidad.

Cernadas (1998: 68) sostiene que el tratado representa un "mecanismo de poder" que refleja la perspectiva y los intereses del grupo. El tratado (como así también otros documentos) constituye un mecanismo utilizado tanto por los indios como por los criollos según su conveniencia. Nosotros suponemos que, al menos para los blancos, éste fue su significado. Como veremos, los tratados -documentos aparentemente acordaticios- incluyen en sus cláusulas algunas propuestas que son rechazadas o descartadas por los ranqueles. En este sentido, decimos que los tratados funcionan como "convenios" de modo relativo, es decir, como una *expresión unilateral* o de *imposición* de una parte hacia la otra: de los blancos hacia los ranqueles. Coincidimos con la afirmación por la cual

el desenlace de la cuestión indígena, el sistema de provisiones y de reconocimiento territoriales acordados a los indios, así como el incumplimiento de muchos otros aspectos previstos en los tratados, son pruebas elocuentes del compromiso criollo con aquellos instrumentos (Cernadas 1998: 79-80).

Los tratados celebrados entre los ranqueles y el Estado durante la década de 1870 no sólo reflejan "los esquemas de poder imperantes" (expresión de Cernadas 1998: 72) sino que también constituyen un recurso empleado por los blancos para conservar aquellas estructuras.

Por lo expuesto, consideramos que un tratado -celebrado entre los ranqueles y el Estado durante la década de 1870- constituye un *instrumento de dominación o de imposición* del blanco hacia los ranqueles es decir, una *técnica polimorfa de sometimiento* (en algún grado *represiva*, pero fundamentalmente *creativa*). Cuando no *registra, indaga, verifica, vigila, controla, disciplina u ordena* -al menos prevé- dichos objetivos e intenta concretarlos. El tratado constituye en sí, una nueva forma de *hacer la guerra, una guerra silenciosa que es la política* (Boccaro 1996: 691). Asimismo, como veremos, el tratado es una *expresión unilateral* muy diferente de un documento convenido, negociado o discutido entre dos o más agentes.

Nuestro objetivo consiste en comparar los tratados celebrados entre los ranqueles y el Estado durante la década de 1870 teniendo en cuenta el contexto histórico en que se inscriben (momento anterior a la "Conquista"). Para lograr esto, identificaremos y describiremos los tipos de estipulaciones, obligaciones, motivos, agentes intervinientes (roles y/o funciones, jerarquías) y otras *modalidades de relación* entre las partes distintas del tratado de paz u originadas a partir de este. Nuestra investigación tiene en cuenta exclusivamente las relaciones entre las partes, lo que no significa que en algún momento aludamos a situaciones propias de cada parte.

En principio y ajustándonos a la letra de los tratados firmados entre los ranqueles y el Estado durante la década de 1870 compararemos los textos para ver si existe una lógica en su forma y/o contenido. Si partimos de la hipótesis según la cual la letra de los tres tratados firmados es igual -o parecida- ¿por qué se repite casi mecánicamente su formulación si los acontecimientos históricos indican que algunas cláusulas son transgredidas, criticadas o desechadas por parte de los ranqueles?, ¿por qué los blancos no acceden a modificar, corregir o atenuar el alcance de algunas estipulaciones en beneficio de los indios lo cual puede también desembocar en su propio beneficio?, ¿por qué no se contemporiza con los ranqueles, se negocia el término de algunos artículos que se transgreden usualmente o se conviene en alguna propuesta o solución para disminuir el grado de conflictividad entre las partes? Sabemos que los indios invaden constantemente a los blancos y sin embargo, los tres tratados siguen prohibiéndolo. También, sabemos que los blancos no entregan las raciones (o las entregan fuera de término, incompletas o alteradas sin autorización de los indios) y sin embargo, los tres tratados continúan estipulando la entrega de raciones en tiempo y forma. Por esto, carece de sentido la

formulación repetitiva de tratados por parte de los blancos. Así considerada la cuestión, el tratado no sería un acuerdo surgido de la discusión o negociación de dos o más agentes -individuales o colectivos- sino más bien una *imposición* del blanco hacia los indios.

En segundo lugar, y teniendo en cuenta además de la letra de los tratados, el desenlace de ciertas situaciones históricas, compararemos los tratados para ver si se cumplieron, si se beneficiaron por igual sus firmantes y si existieron otras *modalidades de relación* relativas o derivadas de estos. Nuestra hipótesis es que la medida de los incumplimientos, beneficios y promoción de *modalidades de relación* negativas por parte de los blancos con respecto a los ranqueles constituye un indicador de que los primeros *impusieron* el tratado a los segundos.

Durante la década de 1870 se realizaron tres tratados entre el Estado y los ranqueles. El primero de ellos tiene por fecha el 21 de enero de 1870, el segundo el 20 de octubre de 1872 (con una adición del 8 de marzo de 1876) y el tercero el 24 de julio de 1878. Para esta investigación tenemos en cuenta, básicamente, tres fuentes: la letra de los tratados celebrados entre el Estado y los ranqueles durante el período 1870/78, la correspondencia mantenida entre civiles, ranqueles, militares y religiosos entre 1868/80 conservados en el Archivo del Convento de San Francisco de Río Cuarto, Córdoba (en adelante ACSF) y el libro "Una excursión a los indios ranqueles" de Lucio V. Mansilla ([1870] 1993).

Levaggi (2000: 390-427 y 518-527) ha recopilado y realizado un pormenorizado comentario de estos tratados pero, como nuestra intención es efectuar primeramente una descripción comparativa, nos referiremos sólo al texto de los mismos que proporciona este autor* y no a los comentarios que él realiza. Por otra parte, las cartas de la década de 1870 recopiladas por Tamagnini (1995) constituyen un cuerpo documental en el cual podemos individualizar los remitentes/destinatarios e identificar las fechas y lugares de procedencia y destino. Las cartas están ordenadas a partir de un eje temático: "el

* El tratado de 1870 es una copia extraída de Comando General Ejército. División Estudios Históricos (CGE-DEH), Campaña... Frontera sur, caja 30, n° 1.084. El de 1872 es copia de CGE-DEH, Campaña... Frontera sur, caja 34, n° 1.188. El de 1878 es copia de CGE-DEH, Campaña... Frontera sur, caja 43, n° 1.346 (Levaggi 2000).

conflicto interétnico” en la frontera sur y sureste de Córdoba (Tamagnini 1995). De acuerdo a la opinión de la autora el cacique ranquel, por ejemplo, sería un sujeto colectivo que asume la voz tribal, eligiendo para ello una forma de enunciación que le es totalmente ajena: la escritura de los blancos. Por último, la obra de Mansilla ([1870] 1993) requiere un comentario especial por lo cual le dedicamos un espacio en el Apéndice. Secundariamente, empleamos otras fuentes: Baigorria ([1868] 1975), Schoo Lastra ([1535-1879] 1994), Barros ([1872] 1975 y [1873-77] 1975); Prado ([1877-79] 1960) y Zeballos ([1878] 1986). Por último, seleccionamos algunos documentos del Archivo Histórico de Córdoba (en adelante AHC) y del Archivo Histórico del Museo Histórico (en adelante AHMH) publicados por Barrionuevo Imposti (1986).

Hay conceptos y palabras clave reiteradamente usadas en los tratados. Generalmente, ellas tienen muchas acepciones, algunas con significados muy diferentes. Exponemos a continuación la acepción que hemos elegido por ser la más explicativa en relación al tema que nos ocupa.

En los tratados de paz celebrados entre los ranqueles y el Estado identificamos una serie de roles y/o funciones que desempeñan los agentes. El primer rol y/o función que aparece es *representante* que significa “el que representa a alguna persona ausente” en tanto que *representar* significa “informar, declarar o referir”. *Firmante* es “aquel que firma” y *firma* quiere decir “nombre y apellido con rúbrica que se pone de mano propia al fin de un documento para darle autenticidad o a fin de que obligue a lo que en él se diga”. La acción de *firmar* no es otra cosa que “otorgar, aprobar, establecer, asegurar”. Otros términos que se mencionan en la letra de los tratados son: *autorizado*, *comisionado*, *encargado*, *testigo*, *consejero*, *apoderado* y *parte*. *Autorizado* es “aquel que por su calidad, empleo o circunstancias, es representado”. *Autorizar* es “dar facultad para hacer alguna cosa”. *Comisionado* significa “aquella persona que está encargada para entender en algún negocio” y *comisión*, “número de individuos encargados de algún asunto por un cuerpo”. *Comisionar* significa “enviar”. *Encargado* es “aquel que tiene comisión o encargo de otros”. *Testigo* aparece como “el que da testimonio de alguna cosa o la atestigua”. *Consejero* es “aquel que aconseja” y *consejo* significa “dictamen o parecer que se da o toma para alguna cosa”. *Apoderado* es “el que tiene poder de otro para representarle” y *apoderar* significa “dar una persona a otra facultades o poder para que la segunda represente a la primera. Dar poder”. *Celebrar* aparece como “hacer

solemnemente alguna función o contrato” y *parte* como “cada una de dos o más cosas que están opuestas”. Nosotros complementamos la acepción de *parte* con la acepción de *grupo* -esta última como “conjunto de varios objetos de una misma o distinta naturaleza, apiñados o reunidos de modo que, vistos a cierta distancia, presenten al parecer, un sólo cuerpo o bulto”. De la primera rescatamos la idea de “oposición” y de la segunda la idea de “un sólo cuerpo”. De aquí en adelante, utilizamos indistintamente los términos *parte* y *grupo* para referirnos a lo mismo: dos sectores sociales (los indios ranqueles por un lado y los blancos, hispano-criollos o “cristianos” -a quienes identificamos con el Estado o Gobierno Nacional-, por el otro).

Aparte de los roles y/o funciones desempeñados por los agentes según la letra de los tratados, hay cuatro acciones que se mencionan reiteradamente: *declarar*, *certificar*, *convenir* y *acordar*. *Declarar* es “manifestar, explicar”. *Certificar* significa “asegurar, dar por cierta alguna cosa”. *Convenir* es “concordar, ser de un mismo dictamen” y *acordar* quiere decir “estar de acuerdo”.

Para facilitar el análisis nosotros definimos, además, la noción de *modalidades de relación*. Entendemos por *modalidades de relación* la forma que toman las actuaciones conjuntas de dos o más agentes (individuales o colectivos) de una misma o distinta agrupación étnica. Estas actuaciones pueden ser (o derivarse de) actitudes, comportamientos, procederes, conductas que, a su vez, pueden -o no- referirse a la celebración, implementación o funcionamiento de un tratado de paz. En principio, las actuaciones vinculan a los agentes en forma positiva (acercamiento) o en forma negativa (distanciamiento).

Finalmente, nuestro plan de trabajo (que tuvo ajustes y replanteamientos durante el curso de esta investigación) se refleja aquí en seis puntos coincidentes con cada uno de los capítulos y acápite.

En el capítulo I, referido al estado de la cuestión, explicamos algunos aspectos relacionados con los tratados de paz: frontera, grupo, jerarquía indígena, diplomacia, motivos por los que se celebran y otras expresiones de *acuerdo* -actas, capitulaciones, juntas y parlamentos-. Consideramos estos aspectos en base al aporte teórico de autores destacados en cada tema.

En el capítulo II, que trata sobre la Nación argentina y la región ranquelina, describimos el contexto social, económico y político en que encuadramos la cuestión de los tratados de paz celebrados entre los ranqueles y el Estado durante la década de 1870. Si bien nos abocamos al análisis de este tema ampliamos el período hacia 1852, momento en que comienza a concebirse la idea de un *estado nacional*. Intentamos circunscribir la política de celebrar tratados de paz con los indios en un momento clave de Argentina. Los aspectos que tendremos en cuenta son: la formación del Estado-Nación, el lema de los gobiernos liberales (“Orden, Civilización y Progreso”), el denominado “problema indio”, el desplazamiento de otros sectores sociales, el “avance” de las fronteras, la intervención de los franciscanos, entre otros aspectos. Además, definimos los *sujetos colectivos*: “los blancos”, “los ranqueles” y “otros grupos” étnicos en la zona. Analizamos sus relaciones e intervenciones en invasiones y/o celebración de tratados.

El capítulo III, referido a los *tratados* de la década de 1870 entre los ranqueles y el Estado, se subdivide en tres acápites: “Descripción”, “Características” y “Motivos”.

En primer lugar, describimos los tres tratados firmados entre el Estado y los ranqueles. Los aspectos a considerar son: fecha, agentes firmantes -nombres y roles y/o funciones-, cantidad de artículos, temática central abordada en cada convenio y orden de presentación de otros temas. Con respecto a los agentes firmantes de los tratados advertimos una compleja superposición de conceptos referidos a sus roles y/o funciones que no es fácil dilucidar. Es difícil encontrar una lógica subyacente a las categorías de “representante”, “firmante”, “autorizado”, “comisionado”, “testigo”, “encargado”, etc. Aún poniéndonos de acuerdo al respecto de cada uno de esos términos, nada nos asegura que entre uno y otro tratado, los mismos términos tengan un sentido idéntico o semejante. Cuando decimos esto, pensamos en algunos casos concretos: la noción de “representante” ¿significa lo mismo en los tres tratados?, ¿qué significado tiene el hecho que en el tratado de 1878 se emplee “comisionado” y en el de 1870 no aparezca dicho término?, ¿qué indicaría el empleo del término “consejero” en el convenio de 1870, pero no en los de 1872 y 1878? Como se ve, existe la posibilidad que en algún tratado quede vacante cierto rol, función o rótulo, o que aún existiendo no se mencione o quede “incluido” y/o “confundido” con otro. Estas posibilidades indicarían que no hay una forma pareja o lógica de asignar roles y/o funciones a los agentes cuando se celebran los tratados ni

tampoco una manera establecida de volcar estas cuestiones en el *texto* de los acuerdos. Sin detallar el sentido de los términos, nos limitamos a indicar a los agentes aludidos por cada tratado y el rol que desempeñaron según la letra de los mismos.

Como señalamos recién, existe la posibilidad de que la letra de un tratado no siempre refleje lo que expresa, sobre todo, en lo que se refiere al carácter participativo de los agentes. Ignoramos si un tratado registra la totalidad de agentes que han intervenido en su celebración o, al contrario, si hubo agentes que quedaron registrados en la letra del tratado como parte interviniente directa o indirectamente pero no cumplieron rol alguno. Desde el punto de vista metodológico, decidimos sortear estas dificultades a partir de la comparación y/o complementación con otros documentos de la década que mencionan a algunos de los personajes que aparecen en la letra de los tratados.

En el segundo acápite del capítulo III caracterizamos los tratados celebrados entre los ranqueles y el Estado desde una perspectiva comparativa. Notamos, en primer lugar, que cada artículo del convenio de 1870 puede sintetizarse, con fines didácticos, en una o dos palabras clave -el tratado de 1870 es el que más artículos y temas contiene-. A su vez, esos términos pueden compararse con los que surgen de los tratados de 1872 y 1878 (de modo general, la temática central tratada en cada artículo no varía de un tratado a otro). En segundo lugar, las palabras clave funcionan como variables que implican una obligación. Ya sea que esta obligación sea para los ranqueles, para el Gobierno Nacional o para ambos, las especificamos como A, B y C respectivamente. Sistematizando estas variables podemos identificar el tipo de obligación a la que corresponde, observar la recurrencia o no de cada aspecto a lo largo de los tres tratados y visualizar el artículo que aborda el tema en cuestión y su interacción con otros. A continuación presentamos las variables que tenemos en cuenta al caracterizar los tres tratados de la década (derecha) y el tipo de obligación (izquierda):

“fidelidad”	A
“protección fraternal”	B
“raciones”	B
“cautivos”	A
“tierras”	A
“remuneración por venta de tierras”	B

“ofrecimientos excepcionales”	B
“protección sobre los religiosos”	A
“escoltas”	C
“delincuentes”	C
“autorización expresa”	C
“compra-venta”	A
“duración/caducidad del tratado”	C
“indulto”	B
“condiciones para las raciones”	A
“alianzas”	A
“ratificación del tratado”	B

Tanto la descripción (acápito III. 1.) como la caracterización (acápito III. 2.) de los tratados se ajusta exclusivamente a la letra de los convenios independientemente de lo sucedido en la realidad. Así es que, las cuestiones referidas al cumplimiento/incumplimiento de las cláusulas o a lo expresado/no aceptado (como otras tantas posibles situaciones), no están consideradas en esta parte del trabajo.

En el tercer y último acápito del capítulo III, revisamos los argumentos propuestos por algunos autores con respecto a los motivos por los cuales los blancos y los ranqueles celebraron tres tratados durante la década de 1870, recalamos la diferencia de motivos tenidos en cuenta por las partes (de los blancos y de los ranqueles; concretos y generales) y explicamos por qué el tratado es un mecanismo de poder y control.

En las consideraciones finales pretendemos primero, enumerar cronológicamente y por grupo las distintas situaciones *-modalidades de relación-* identificadas por nosotros y extraer las características (similitudes y/o diferencias al interior de cada clase). Para la identificación de situaciones tenemos en cuenta fuentes de primera y segunda mano. Son fuentes de primera mano: “Una excursión ...” (Mansilla [1870] 1993), “Estudio topográfico...” (Olascoaga [1875-1879] 1974), “Cartas de Frontera” (Tamagnini 1995) y dos documentos específicos publicados por Barrionuevo Imposti (1986): uno del AHC (año 1870. Doc. n° 2152) y otro del AHMH (año 1870. Doc. n° 2843) y es fuente de segunda mano el texto de Barrionuevo Imposti (1986) sobre la historia de la Ciudad de Río Cuarto. Con la ayuda de estas fuentes identificamos una serie de *modalidades de relación* entre el Estado y los ranqueles y que pueden clasificarse en tres grupos: incumplimiento, discrepancia y aceptación. La segunda tarea consistirá en señalar, a

modo de síntesis, la respuesta que fuimos obteniendo a cada una de las preguntas formuladas tanto al comienzo de este trabajo como en su desarrollo.

El tema de los tratados de paz firmados entre los ranqueles y el Estado durante la década de 1870 es relevante, principalmente, porque nos aproxima al análisis de las relaciones entre los blancos y los indios pero también es relevante por otra cuestión. Cuando leemos "tratado de paz" parece que damos por sentado la veracidad de dicha frase y no cuestionamos, a partir del estudio de los sucesos históricos o la simple observación de los textos de los acuerdos, si hubo realmente un convenio de paz entre las partes. Según el diccionario, un tratado es "un ajuste, convenio, pacto o conclusión de algún negocio o materia después de haber *discutido, conferenciado o hablado sobre ella*" (el destacado es nuestro). Sin embargo, tenemos razones para afirmar que los blancos incluyeron en la letra de los tratados cláusulas descartadas por los ranqueles u omitieron las aceptadas. Según nuestro criterio esto no constituye un pacto, convenio, ajuste o conclusión de un negocio sino más bien una *imposición*. Una perspectiva basada en la *imposición* supone la renuncia a considerar las relaciones entre los indios y los blancos como *relaciones de coordinación* como sostiene Levaggi (1998). Creemos que las relaciones entre los agentes, socioculturalmente diferentes, son siempre de *subordinación* ya que se inscriben en un contexto de relaciones asimétricas.

Un análisis de una situación de frontera nunca debería comenzar afirmando "Hubo, entre los indios y los blancos, relaciones bélicas" o "... relaciones pacíficas" o "... relaciones alternativamente bélicas y pacíficas". Para nosotros, un análisis de frontera debería comenzar afirmando "Hubo, entre los indios y los blancos, relaciones asimétricas características (o derivadas) de una estructura de poder materializadas en un ciclo de encuentros pacífico-bélico o bélico-pacífico y, a pesar de que se constaten períodos *de paz* no debe obviarse el hecho de que continúan funcionando los lineamientos propios de esa estructura de poder asimétrica". Llevado esto a la temática que nos ocupa significa que la paz es paz si un sector dominante (blancos) establece las reglas de juego que rigen su relación con el dominado (indios) y la forma que permite conservar la estructura de poder en que se inscribe (el tratado).

En síntesis, trataremos de mostrar que la existencia de una figura jurídica como el "tratado de paz" no implica necesariamente que hubiera relaciones armoniosas entre las partes. El significado de las palabras nos induce a esta idea, pero si indagamos sobre los alcances, los agentes, los motivos y las modalidades de relación que se dieron a su alrededor, veremos que los conceptos asociados a la expresión "tratado de paz" deben cuestionarse y resignificarse.

Capítulo I

ESTADO DE LA CUESTION

La frontera fue el área de contacto en donde dos *grupos* de desigual desarrollo sociocultural (los blancos, identificados con el Estado y los ranqueles) “ajustaron” y “combinaron” intereses a través de alguna clase de acuerdo (juntas, parlamentos, actas, capitulaciones y tratados). En este sentido, la práctica diplomática (entendida como el conjunto de estrategias conducentes a lograr algún tipo de entendimiento) dejó en evidencia que los agentes de cada agrupación tenían, entre otras cosas, concepciones ideológicas y posiciones políticas, económicas, socioculturales específicas, *jerarquías* disímiles y *motivaciones* particulares. Llevado esto a la cuestión de los tratados significa que tanto los blancos como los ranqueles cuentan con un posicionamiento frente a los “otros” determinado por la idiosincracia del grupo al que pertenecen, una jerarquía política/militar que posibilita -o no- su participación y motivos específicos por los cuales celebrarlos. En síntesis, el *tratado*, una expresión de la práctica *diplomática* en la *frontera* y que vincula a *grupos* diferentes adquiere sentido, para nosotros, en función del posicionamiento, la jerarquización y la motivación de los agentes que involucra.

En este capítulo nos referiremos a algunos aspectos relacionados con los tratados de paz: frontera, grupo, jerarquías indígenas, diplomacia, motivos por los que se celebran y otras expresiones de *acuerdo* -actas, capitulaciones, juntas y parlamentos-. Todas estas cuestiones, en conjunto, nos acercan al tema tratados de paz.

En cuanto a las distintas concepciones sobre el término frontera tenemos en cuenta el argumento de algunos autores que, según nuestro criterio, enfocan la cuestión desde distintos planos. Según el diccionario, *frontera* significa “Confín de una Estado. *Frontis*: fachada o frontispicio (fachada delantera o portada)”. Villalobos (1982) nos comenta que Turner ([1893] 1920) fue el primero en valorar la historia fronteriza. La frontera de las llanuras del medio oeste y la costa pacífica norteamericana crearon las condiciones que

marcaron la sociedad y las ideas de una manera muy singular. El hombre fronterizo (sufrido, valiente, y emprendedor) fue quien conquistó el oeste, hizo surgir la riqueza e impuso un orden. Weinberg (1974, en Barros [1873-1877] 1975: 8-11) sintetiza la tesis de Turner como que la historia norteamericana se explica por el avance hacia el oeste posibilitado por la presencia de grandes extensiones de tierras disponibles. En la medida que no había una clara línea demarcatoria de los límites del país, las tierras vacantes se constituyeron en un polo de atracción para los empobrecidos pobladores del este (nativos e inmigrantes), y por otro lado ello impidió la formación de grandes haciendas (con todo lo que implica desde el punto de vista social, político y económico). Asimismo, la frontera sería la generadora del individualismo norteamericano, cuya consecuencia más inmediata es la consolidación de las peculiares instituciones democráticas de ese país. La frontera significaría también, una "válvula de escape" para los excedentes de población en las ciudades del este. En este último sentido, la frontera ofrece posibilidades de libertad e igualdad.

El interés por la cuestión frontera trajo como consecuencia muchos estudios sobre la misma y algunas críticas a la tesis de Turner. En este último sentido, Weinberg (1974, en Barros [1873-1877] 1975: 11) considera que la teoría turneriana resulta vaga, abstracta e indemostrable. Acaso, ¿existe algo que pueda denominarse "carácter norteamericano" como afirma Turner? Sin duda, no. Weinberg sostiene que los trabajos sobre frontera en la historiografía argentina abordaron la cuestión con un criterio restringido, es decir que la veían como un simple límite geográfico del país. En su mayoría, eran trabajos de carácter militar o político ya que se limitaban a contabilizar las acciones bélicas realizadas para conquistar una región ocupada por indios. Weinberg (1974: 15-17 en Barros 1975) pretende que los estudios futuros se ocupen de indagar cuáles fueron las estructuras económicas y de poder que, en algunos momentos, *presionaron* para que se sintiese como una necesidad la ocupación de las tierras de las pampas del sur. En definitiva, el conocimiento de la frontera implica el conocimiento de las formas de apropiación de la tierra, la ocupación del suelo y el poblamiento.

Para Villalobos (1982) la historia latinoamericana es distinta de la norteamericana. La frontera latinoamericana no debe ser considerada como un frente pionero sino como un área de expansión y contracción donde la existencia de los pueblos nativos jugó un papel primordial por el volumen de población, y en algunos casos, por su alto nivel cultural

que les permitió sobrevivir y participar, aunque fuese por impulsión. Las consecuencias de esa realidad fueron el mestizaje y la transculturación. Más específicamente, la frontera es

el área donde [...] se han presentado fuertes desniveles culturales y económicos identificados con dominadores y dominados. La definición de frontera no puede ser solo una explicación de la sociedad y la mentalidad del pueblo dominante [como propone Turner ([1893] 1920)] sino en cuanto esta modeló tipos raciales, relaciones económicas, formas de explotación, sectores sociales, variaciones políticas. [...] es el área donde se produce el roce de dos pueblos de cultura muy diferente, sea en forma bélica o pacífica [...] el pueblo dominante procura imponer sus intereses y su organización, tareas que pueden prolongarse hasta muchos años después de concluida la ocupación antes de dar pleno resultado (Villalobos 1982: 15).

Según Villalobos (1982: 15), las fronteras se caracterizaron por: despojo de la tierra u otros bienes, desorganización social, violencia, primitivismo, impiedad, gran riesgo en los negocios y reducida eficacia de la autoridad.

Mandrini (1992: 63, citado por Quijada 1999: 677) sostiene que la frontera es “un área de interrelación entre dos sociedades distintas, en la que se operaban procesos económicos, sociales, políticos y culturales específicos”.

Los aportes de Lazzari (1996) son más próximos a nuestro tema de investigación. El autor sostiene que las poblaciones y los territorios “se gestan a través de mallas, nudos y redes (esto es fronteras) que establecen mediaciones frente a un núcleo que, por esa razón, se va constituyendo como tal” (Lazzari 1996: 19). Él lo llama “proceso de ecogénesis territorial” que a la larga, desterritorializa un determinado espacio (el local) y lo vuelve a territorializar en otro esquema jerárquico: primero como “frontera” y después como “región”. Su análisis no termina aquí: si se toma un eje espacio-temporal, se habla de fronteras “móviles” y “permanentes”. La “movilidad estaría ligada a cierto ideal expansivo espacial y social orientado por una ficción integrativa, que se ve en la ‘permanencia’ -por ejemplo de fronteras ‘interiores’- atrasos y aislamientos”. La “movilidad” dependerá de la existencia o no y de los tipos de organización social con

“estrategias conflictivas de territorialización y captación de población” (Lazzari 1996: 19). A pesar de que hay “movilidad” fronteriza durante el siglo XIX no dejan de originarse situaciones “permanentes” -en el sentido de “recreaciones de la diferenciación”-. Las fronteras (militares, misionales, ganaderas, agroganaderas, etc.) son, a lo largo de varios siglos, producto de la “estatalización en situación de frontera” que crea un “núcleo central con frontera social cerrada y una sociedad de frontera”. Mientras que “núcleo” sería un tipo de organización social en que la “modalidad de apropiación de la fuerza de trabajo está caracterizada por el ‘cierre’ del acceso a la tierra al pequeño productor”, la “sociedad de frontera” sería una “esfera social que incluye espacios y poblaciones (indígenas o no) diferencialmente expuestos, por lo tanto no aislados, a las estrategias poblacionales y de territorialización por las cuales se constituye disciplinariamente un pool de fuerza de trabajo” (Lazzari 1996: 20).

Otro enfoque sobre “frontera” es el de Pratt (1997). La autora alude a un concepto interesante: “zona de contacto” que constituyen “espacios sociales en los que las culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo en relaciones de dominación y subordinación fuertemente asimétricas: colonialismo, esclavitud o sus consecuencias” (Pratt 1997: 20-22). Más concretamente, “zona de contacto” se refiere al “espacio de los encuentros coloniales, al espacio en que los pueblos geográfica e históricamente separados entran en contacto y establecen relaciones duraderas, relaciones que usualmente implican condiciones de coerción, radical desigualdad e insuperable conflicto” (Pratt 1997: 27). Para la autora, “zona de contacto” constituye un “intento de invocar la presencia conjunta, espacial y temporal, de sujetos -anteriormente separados por divisiones geográficas e históricas- cuyas trayectorias se intersectan” (Pratt 1997: 27). Una perspectiva “de contacto” pondría de relieve que “los sujetos se constituyen *en y por* sus relaciones mutuas”. Desde esta perspectiva, Pratt aborda las relaciones en términos de copresencia, de interacción, de una trabazón de comprensión y prácticas, dentro de relaciones de poder asimétricas.

Por su parte, Quijada (1999: 677) sostiene que, más que una línea divisoria casi física era “un mundo de criollos, indígenas y mestizos cruzado por múltiples líneas de interacción, aculturación e influencias recíprocas”.

En cuanto a la cuestión “grupos”, concepto que homologamos a *parte* (cada agrupación que celebra un tratado), comentamos algunos autores. De Briones *et al.* (1990-92: 56) rescatamos la idea de que la etnicidad no se “constituye” por la sumatoria de elementos co-ocurrentes sino que permite conceptualizar “procesos” en los que los sujetos sociales que participan “diferencialmente” en una relación de poder se vinculan distintivamente o no con diversos bienes, prestaciones y significados. Esta perspectiva nos permite ubicar a los agentes de nuestra investigación en un contexto -la frontera- en que tejen sus relaciones gracias a una estructura de poder en la cual las estrategias -individuales y/o colectivas- son alternativas, no prefijadas. A su vez, esto nos lleva a pensar en una participación diferencial de los agentes. Para nosotros, es importante saber que hay actuaciones diferenciales -tanto al interior como al exterior de los *grupos, sectores, partes, agrupaciones-* y que se producen identificaciones o adscripciones por parte de los sujetos pero preferimos no indagar sobre el fundamento de estas últimas. Rescatamos la idea por la cual los agentes se diferencian al contextualizarse en relaciones de poder. Como bien nos sugieren los autores

solo el análisis de contextos particulares permitirá establecer el peso relativo de cada clivaje en la re-producción del grupo, las normas, recursos y significados que este juego hace converger o divergir entre el grupo étnico y otras segmentaciones sociales del entorno, la forma y el grado en que todo ello fortifica o desdibuja el rumbo étnico y los sentidos producidos en procesos de identificación que [...] hacen de esos rumbos [...] residuos que pueden reforjar rumbos (Briones *et al.* 1990-92: 62).

Bechis (1992), al clarificar conceptos tales como “nación”, “nacionalidad”, “relaciones interétnicas”, “territorio” nos acerca al análisis de los “grupos”. Según la autora, existen dos procesos constructivos que aluden a la “construcción del estado-nación”: el de un “estado anclado en un territorio continuo” y el de una “nacionalidad relacionada con el estado”. La entidad política-geográfica sería “nación” y la entidad sociocultural, la “nacionalidad” (Bechis 1992: 93-94). En este contexto se recrean las “relaciones interétnicas”, término que se refiere a dos situaciones distintas: la “interacción cultural” (que apunta a las relaciones de tipo económicas, políticas, etc. entre sociedades con características culturales diferentes) y las “relaciones étnicas” (que aluden a la interacción entre culturas distintas dentro de un sistema social dado). En referencia a esto

último, los actores culturales son “categorías étnicas” (colectividad) o “grupos étnicos” organizados en una estructura superordinada. Mientras que el término “étnicos” se refiere a los integrantes de los grupos subordinados, las expresiones “grupo nacional” o “cultura nacional” aluden a las culturas dominantes (Bechis 1992: 98-99). Aparte, la autora propone dos sentidos para el término “territorio”. Por un lado, territorio es aquel “espacio en donde está anclado el estado-nación” y por el otro, constituye el medio material de producción (*territorio en cuanto tierra*). Tanto una como otra perspectiva resultan interesantes para comprender el tema de nuestra investigación. Si tenemos en cuenta el primer punto de vista, vemos que una parte del espacio-estado está ocupado por otras etnias con la que la etnia nacional entra en conflicto. La etnia nacional (también llamada “mayoría”) identificada con el estado -y que legitima a ese estado- tiene éxito sobre las otras etnias, “las que desaparecen o adquieren el status de minorías, es decir, un status subordinado” (Bechis 1992: 102). Además, cuando la “homogeneización del espacio se vuelve una tarea impostergable y la etnia en cuestión presenta resistencia a esa homogeneización del espacio, el estado ‘desarraiga’ a esa etnia conquistando su territorio”. En este sentido, la etnia puede ser trasladada a otro sector del territorio que ya “no pueda identificar como propio” (Bechis 1992: 103). Desde el segundo punto de vista, la autora sostiene que el capitalismo del siglo XIX hizo de la tierra una mercancía disponible en el mercado internacional. Para lograrlo había que “homogeneizar”, “individualizar” y “nacionalizar” la tierra. En fin, las culturas dominantes “no se caracterizan por un apego particularista a determinado terruño, sino al territorio en su totalidad” (Bechis 1992: 103).

Tamagnini (1994: 65), por su parte, sostiene que el análisis de la problemática de la frontera permite aproximarnos a las “complejas relaciones que se generan en el contacto entre las sociedades de desigual desarrollo y disímiles estructuras socioculturales” y es dentro de esta perspectiva, donde analiza el conflicto interétnico entre los ranqueles y los blancos en la frontera de Río Cuarto. Al considerar los discursos de todos los agentes se accedera a las fuerzas sociales o políticas confrontadas. La consecuencia inmediata de que los sujetos colectivos difieren entre si es que sus discursos también lo hacen. Si bien los trabajos de Tamagnini (1994 y 1995) no hacen alusión directa a la cuestión de los tratados firmados entre el Estado y los ranqueles, los mencionamos porque sirven como base a una investigación específica realizada después sobre los mismos. En ese sentido, Pérez Zavala y Tamagnini (2000: 1) expresan que la posibilidad de realizarse un tratado

de paz (el de 1870) “comenzó a pensarse a principios de 1868 pero fue recién el 21 de enero de 1870 [...] que las comisiones indígenas y las del gobierno argentino firmaron tal acuerdo”. Las autoras opinan que el tratado de paz de 1870 constituía una forma jurídica que permitiría ganar tiempo para fortalecer la frontera, a la vez que posibilitaba “subordinar a la sociedad indígena a través de la vía jurídica”.

En cuanto a la cuestión “jerarquías indígenas” somos concientes que algunas categorías pudieron haber sido *impuestas* por los blancos en su afán de denominar o rotular a los agentes ranqueles con los que trataban en tierra adentro. Consideramos que los militares fronterizos, agentes que, por lo general, mantenían un trato directo con el indio, pudieron haber *impuesto* las denominaciones jerárquicas a los ranqueles para diferenciarlos. ¿El objeto de la diferenciación? Creemos, en principio, que pudo haber sido para lograr cierto *ordenamiento y control* sobre los indios existentes (para saber, entre otras cosas, con cuáles agentes se trataba o debía tratarse). No consideramos una casualidad la coincidencia entre las denominaciones jerárquicas militares de los blancos con las de los ranqueles. Los blancos tenían categorías tales como Capitán, General (de Artillería, en Jefe, de Caballería, de Frontera, etc.), Mayor, Oficial, Comandante, Teniente, etc. y posiblemente intentaron aplicarlas a los ranqueles. Pero esa aplicación, como es natural, desvirtuó el verdadero sentido de cada jerarquía. Seguramente, un Capitán del ejército no fue lo mismo que un capitanejo ranquel. Sin embargo, alguna semejanza pudieron haber tenido los individuos de una y otra parte como para ser categorizados de igual modo. Se trataría de un ejemplo de *imposición* del blanco sobre los indios.

Mansilla ([1870] 1993: 641) destaca la existencia de un sistema jerárquico político/militar entre los ranqueles (cacique principal, cacique menor y capitanejos) pero no aclara el fundamento de dicha diferenciación. Bechis (1989), al referirse a los lideratos del área araucano-pampeana durante el siglo XIX, alude al fundamento de la jerarquía “cacique principal”. La idea central de la autora es que los lideratos pampeanos “no se instalan en un *cargo* preexistente sino que ciertos individuos constrúan las jefaturas a partir de las oportunidades creadas por sus seguidores” (Bechis 1989: 2). Los “líderes” tenían poco poder institucional pero gran dominación personal y eran esas habilidades y destrezas las que determinaban su autoridad. Al sostener que la función básica de estos era la de *procesar información* intra e inter-étnica, otras funciones de los líderes quedan en un segundo plano (Bechis 1989: 19).

Un resumen de las premisas de Bechis (1989: 13-17) sería: el acceso al liderazgo se regía más por cualidades personales o adquisición que por herencia o adscripción; los caciques tenían escasa capacidad de decisión pública y no contaban con funciones judiciales más que efectuar algunos arbitrajes y, el "líder" no era el hombre más rico ni el que tenía más hombres guerreros. El cacique concentra la información interna y externa, la procesa y la "reparte" a las juntas y Consejos internos. En este sentido, un liderazgo "es producto de una necesidad comunal de información y es, a la vez, causa de la organización de esa comunidad" (Bechis 1989: 17-18). El "fondo de poder" de los caciques se va haciendo en la medida que estos forman su "fondo de información". En definitiva, los líderes pampeanos tenían más *autoridad* que *poder* (Bechis 1989: 19).

Los caciques mencionados por Mansilla ([1970] 1993) fueron, como dijimos y en el sentido propuesto por Bechis (1989: 17), "procesadores de información". De esta forma consideramos que la relación de los caciques con los blancos permite, entre otras cosas, tomar conocimiento de cómo es la otra parte, cómo actúa, cómo piensa, cuáles son sus hábitos, costumbres y conductas. Ya sea que el cacique conociera el idioma castellano, tuviera una madre, una esposa blanca y cautivas, estuviera rodeado de desertores que oficiaban de lenguaraces, intérpretes, escribientes, consejeros y en ocasiones, *aduladores* y hábiles convencedores, lo cierto es que estas actividades le permitían obtener información y en consecuencia, "autoridad". En base al aporte de Bechis (1989) recobran sentido las afirmaciones de Mansilla ([1870] 1993): en los centros políticos indígenas -como Leubucó, Quenque y Carrilobo- nunca faltaban las noticias, los "chismes", las informaciones más variadas, los rumores, las mentiras y las intrigas. Otros mecanismos de comunicación fueron las "incansables" listas de preguntas que hacían los indios a los blancos cuando ingresaban a tierra adentro, los archivos y bibliotecas que había en los toldos, las ceremonias pomposas, los constantes viajes de los hijos de los caciques a otras parcialidades, etc. (Bechis 1989: 17-18).

En cuanto a la cuestión "diplomacia", revisamos los aportes teóricos de algunos autores del campo jurídico, diplomático y antropológico. ¿Cuáles serían los aspectos formales de un tratado de paz? ¿En qué contexto inscribimos la temática *tratados*? ¿Cuál es el significado de la "diplomacia" entre los indios y los blancos? A continuación, intentaremos contestar estas preguntas. No es nuestro objeto considerar algunas

construcciones tales como ciudadano, nación, estado, república, ciudadanía, o indagar sobre la relación de estos términos con el caso de los ranqueles, el Gobierno Nacional o la organización del estado. Sin embargo, hay un aspecto relacionado con estos temas que no puede pasar inadvertido. A principios de 1870 se celebra un tratado entre los ranqueles y el Estado, pero también comienza a tener vigencia el Código Civil de la República Argentina (en adelante CC). El código civil fue sancionado por la ley n° 340 (25/9/1869), promulgada cuatro días después y vigente desde el 1° de enero de 1871. Según nuestro criterio, esta coincidencia tiene algunos aspectos destacables que merecen ser comentados.

Sabemos que los tratados con los indios se regían por el *ius gentium* -derecho de gentes- (Levaggi 1998: 89). El derecho de gentes tiene su origen en la antigua Roma. Sus instituciones eran aplicables indistintamente a los “ciudadanos” y a los “extranjeros”: naturales romanos, residentes extranjeros en Roma o simplemente, hombres de cualquier pueblo. Tenía dos clases de fuentes: la “lex” o derecho escrito y la costumbre o derecho consuetudinario -*mores maiorum* (antiguos preceptos)-. Actualmente, el equivalente del derecho de gentes no es otro que el derecho internacional (Lapieza Elli 1972: 18 y 58). Nino (1978:51-55) sostiene que el Derecho Internacional está constituido fundamentalmente por normas de origen consuetudinario, convenciones y tratados. Los juristas asignan a estas dos últimas normas, una validez derivada de las normas consuetudinarias, principalmente de la norma que establece que los pactos deben cumplirse (llamada *pacta sunt servanda*). Hart (1968: 288) por su parte, señala lo mismo que Nino: existe una regla consuetudinaria que es la que da fuerza obligatoria a los tratados. Pero más allá de estos tecnicismos, ¿podemos comenzar a entrever en el CC que las normativas regían relaciones con los ranqueles? Según nuestro criterio, la existencia de un código intenta sentar las premisas básicas legales que organizan a individuos de condición semejante. Independientemente que el Estado (o sus agentes) haya propuesto o no la consigna de integración con los indios lo cierto es que había un texto jurídico llamado *código* que comenzaba a difundirse y posiblemente, no era lógico que coexistiera con otros tipos de documentos como podía ser un *tratado de paz* celebrado con los indios.

Se sostiene en Derecho (Levaggi 1998: 89) que el *ius gentium* era el que se aplicaba, en el caso de Argentina, a los indios “del otro lado de la frontera” hasta 1879 (“Campaña

del Desierto”) y que regulaba las relaciones de “coordinación”. A partir del momento anteriormente señalado, comienza a regir un “derecho oficial”, interno, que controla las relaciones de “subordinación”. Es posible que esto no se haya logrado en un lapso corto y haya habido una fase de transición (década de 1870) en que “coexisten” los dos derechos. A nuestro modo de ver si bien el CC comienza a tener aplicación en esta época es casi seguro que debió atravesar por un período de adaptación o reacomodamiento a la organización social en general. Mientras tanto, convivieron (o intentaron convivir) dos modalidades distintas que regían las relaciones de los agentes (el código, las de todos los ciudadanos y el tratado, las de los indios y los blancos).

Lapieza Elli (1972: 124-130) al tratar los aspectos centrales del Derecho Romano señala que el imperio romano fundaba su hegemonía (dentro y fuera de Italia) en un sistema de *anexión* y de *alianzas* con pueblos de diversa índole religiosa, étnica, lingüística o de interés. Centrándonos en el sistema de *alianzas* dentro de Italia, vemos que los romanos basaban la alianza -grado de autonomía y obligaciones- con las comunidades (*civitates*) en lo fijado por tratado (*foedus aequum*: pacto equitativo o *foedus iniquum*: pacto desigual) o por decisión unilateral de Roma. Fuera de Italia vemos que Roma había concertado con ciudades estados y reinos -especialmente con Oriente- tratados de amistad o alianza, sea en un plano de teórica igualdad (*foedus aequum*), sea de supremacía romana (*maiestas populi romani*).

Levaggi (1998: 90), por su parte, pormenoriza algunos aspectos sobre la política de tratados en América. Primeramente, explica que el tratado constituía una institución típica del derecho de gentes: “medio idóneo, eficaz para articular las relaciones hispano-indígenas, y posteriormente -porque subsistió la práctica de los tratados- entre los gobiernos republicanos y las sociedades indígenas”. La segunda idea que extraemos es que el tratado no era una institución exclusiva del derecho europeo -de las naciones europeas- sino que también estaba incorporado a las costumbres indígenas, y cuando hablamos de política de tratados, no estamos aludiendo a un proceso de imposición por parte del europeo de unas instituciones que eran desconocidas por las comunidades aborígenes, sino que “en el tratado convergen dos culturas y dos derechos distintos: los derechos de origen europeo y también los derechos indígenas” (Levaggi 1998: 90). Según nuestro criterio, esto se contradice con lo que dijimos sobre el CC. Los pactos con los indios fueron llevados al papel desde el siglo XVII aunque habían sido verbales en el

comienzo. Uno de los aspectos centrales que señala Levaggi es que la vieja Constitución de la Nación Argentina de 1853 respaldaba una política de tratados con los indios. Al respecto cabe hacer la aclaración de que solo se celebraban tratados con las comunidades indígenas de condición "libre", es decir, aquellas que estaban del otro lado de la frontera interior. Los indios sometidos al Gobierno Nacional se hallaban bajo relaciones de subordinación y no celebraban pactos con este porque estaban regidos por el derecho interno.

La conclusión más importante que extraemos de Levaggi (1998) es que a causa de las campañas militares ("Conquista del Desierto" a partir de 1879), el discurso respecto de los tratados cambió ya que no se intentó más su celebración: no solo no se insistió con su práctica sino que, además, se difundió la opinión de que los tratados realizados anteriormente nunca habían existido. En el territorio argentino no podía haber más derecho que el oficial ya que estaba excluida toda posibilidad de admisión de otro sistema jurídico que no fuera ese: los *derechos indígenas* debían desaparecer siendo que los indios adquirirían el status de *ciudadanos*. La década de 1870 tiene importancia porque se firman los *últimos* tratados, cuando ya existía un código civil que tal vez estuviera influenciando el texto de los mismos o la forma de celebrarlos. De todas maneras, esta es una cuestión a investigar, de la cual no nos vamos a ocupar aquí.

Quijada (1999: 686-690) explica la cuestión de la integración del indígena. Si la conquista española había incorporado los territorios del extremo sur de América al ámbito geopolítico de Occidente, la "Conquista del Desierto" vino a cerrar simbólicamente el círculo iniciado por aquella acción. El territorio debía quedar integrado en el ámbito de la "civilización" occidental. La "civilización", según el positivismo, era lo contrario de "desierto" es decir "tierra de nadie" ya que sus habitantes eran evolutivamente marginados. Según el pensamiento occidental decimonónico los indios eran "salvajes", "pueblos primitivos" que, al entrar en contacto con un medio "más avanzado", estaban condenados a desaparecer. Todos los que opinaron "que hacer con el indio" coincidieron en tres premisas indiscutidas. Primero, la necesidad de hacer la guerra al indio para eliminar definitivamente las fronteras interiores, afirmando la soberanía argentina y abriendo ese espacio a la "civilización". Segundo, la aspiración a construir una nación homogénea y moderna. Tercero, el convencimiento de que una condición *sine qua non* para cumplir este objetivo era la

desaparición de los elementos retardatarios, es decir, los “incivilizados”. Sin dudas, se trataba de una *exclusión*. Pero, ¿a través de que medios se lograba? La opinión mayoritaria se inclinaba por integrar a los indígenas en la propia sociedad pero solo a condición de que se incorporasen a la “civilización” asumiendo forzosamente sus usos, formas, reglas y moral. Este objetivo implicaba anular la organización tribal de los indios, borrar sus costumbres e incluso sus lenguas, escolarizar a sus hijos y convertirlos, en general, en trabajadores productivos como precio ineludible para concederles derechos de ciudadanía. El consenso mayoritario sobre este tema se rompía en lo referente a los medios -más o menos graduales, más o menos traumáticos- que había que aplicar para lograr esa asimilación (dispersión en distintas regiones de la república, hacerles abandonar el nomadismo a “punta de rifle”, “cristianizarlos” como modo de “civilizarlos”, concederles tierras para que interactúen en ellas con colonos europeos). La mayor parte de la sociedad suponía una inclusión asimilacionista en la que el indio “bárbaro” se transformaría en ciudadano del Estado-Nación. Cuando analicemos las características de los tratados firmados entre los ranqueles y el Gobierno Nacional durante la década de 1870 (Capítulo III. 2.) veremos algunas de estas cuestiones.

Sin dudas, el modelo al que se apuntaba era el estrictamente asimilacionista. Los dos temas importantes al respecto fueron: la escolarización de los niños indígenas y la adscripción de cada adulto aborígen a una situación laboral para que reforme y eduque a su familia. La concesión de tierras fue una de las acciones políticas más importantes. Se pretendía que los indígenas se establecieran en colonias mixtas para que se acelere su aprendizaje en las mismas. A tal efecto, el gobierno les entregaba tierras, semillas, herramientas y animales de cría sin costo alguno. A pesar de las críticas, el sistema de dispersión de indios continuó. En el largo plazo, la política de asentamiento de grupos indígenas en tierras otorgadas en propiedad o en usufructo fue menos exitosa de lo que se esperó (Quijada 1999: 692-701).

Cernadas (1998: 65), otro autor que se ocupa de la cuestión diplomática de los tratados, afirma que la diplomacia clásica articulaba tres lenguajes básicos: el contacto verbal, el ceremonial o protocolo y la negociación escrita. Nosotros rescatamos la última ya que nos ocupamos de los tratados. El autor analiza la diplomacia indígena como una estrategia “de poder político”. La negociación entre dos partes sería un instrumento para “ajustar y combinar la satisfacción de intereses”. Es decir que hubo “canales de

colaboración y de intercambio; [...] una próspera interdependencia no solo basada en la complementariedad comercial y en la cooperación político-militar en diversas escalas, sino también vigorosamente extendida a otras actividades” (Cernadas 1998: 65-66). En síntesis, la “continuidad de intereses” que experimentó la Pampa en el siglo XIX permitió que comenzaran a diferenciarse algunas prácticas destinadas a solucionar controversias que ocasionaban esos mismos intercambios.

Lázaro Avila (1998), por su parte, nos explica que la primera referencia jurídica que hay en América sobre los tratados corresponde a los realizados por Cristóbal Colón y los indios taínos en las Antillas. Otra referencia la constituye la Guerra Chichimeca (norte de México hacia 1550-1600). Estos dos casos culminaron con la ocupación definitiva del territorio y el sometimiento de sus habitantes, aspecto crucial que los diferencia de los ámbitos fronterizos de la Araucanía y las Pampas donde los indígenas pusieron freno a la expansión colonial española. Estos dos ejemplos deben ser tenidos en cuenta “por ser el punto de partida para el desarrollo de una infraestructura pragmática e ideológica que influiría determinantemente en los ejemplos posteriores” (Lázaro Avila 1998: 32). El autor también nos señala (en referencia a los parlamentos de paz celebrados en la Araucanía y las Pampas entre los siglos XVII y principios del XIX) dos grandes bloques temáticos que estuvieron presentes en los mismos. Por un lado, el status político-jurídico-militar del indígena y su territorio respecto de la colonia y por el otro, los aspectos relativos a reducciones, libre tránsito, evangelización, cuestiones económicas, penales, fiscales, laborales, imposición de agentes españoles, expulsión de renegados y prófugos y la devolución recíproca de prisioneros (Lázaro Avila 1998: 39-40).

Con respecto al status político-jurídico-militar del indígena y su territorio, Lázaro Avila (1998: 40) se preocupa por ver cómo estos interpretaron el deseo de los blancos de establecer entre ellos una estructura política artificial constituida por cargos políticos y militares (caciques gobernadores, sargentos, etc.) con el fin de formalizar y garantizar las estipulaciones de los tratados, o cómo concibieron el hecho de que fueran subordinados y aliados militares al mismo tiempo que eran independientes militar y políticamente en su territorio cuya prerrogativa se les reconocía tácitamente en los tratados. En cuanto a la estructura política artificial impuesta a los indios, el autor sostiene que la asignación de grados militares y/o cargos políticos y la entrega de regalos de insignias de poder funcionó como atracción de aliados, provocación de conflictos intra/intertribales, el

aumento de prestigio de algunos dirigentes y la seguridad de que estos garantizaran, en alguna forma, el cumplimiento de los tratados.

En referencia a la condición del indígena y su territorio, Lázaro Avila (1998: 54) sostiene que, en el campo hispano-criollo, el parlamento delimita la facción que garantiza a los indígenas la libertad de sus tierras y personas frente al otro bando -encomenderos, proesclavistas ansiosos de dominar el mundo indígena, etc.- mientras tanto el bando de los aborígenes experimenta un proceso de transformación socioeconómica y política tan importante que varía las directrices de la antigua comunidad india. En las pampas, a diferencia de Araucanía, los hispanocriollos arrastraban todavía el ideal de conquista y no estaban dispuestos a reconocer por mucho tiempo a los indios, la libertad de sus tierras que albergaban vacunos ni tampoco consentirían que fueran igualados a los blancos frente a una misma autoridad política. El indio era, ante todo, un obstáculo para acceder a un ganado que comenzaba a escasear.

En cuanto a los motivos por los que los blancos y los indios celebran tratados, Méndez Beltrán (1982) no expresa concretamente esta cuestión aunque sí analiza las características e implicancias de otras modalidades de relación, previas o referidas a dicha clase de convenio. Más específicamente estudia las juntas, parlas y parlamentos celebradas por criollos, mestizos e indios araucanos y pehuenches (área comprendida entre el río Maule y el Imperial en Chile) durante el siglo XVIII. Estas modalidades de relación testimoniaban los intereses de la sociedad fronteriza. Los españoles, los criollos y los mestizos

deseaban establecer una paz duradera, a fin de consolidar cada vez más su permanencia en aquellos territorios, sin los peligros e inestabilidad constantes que les provocaban las incursiones indígenas; vale decir, sentían imperiosamente la necesidad de vivir en paz (Méndez Beltrán 1982: 111).

Desde el lado indígena, la autora muestra como los pehuenches y los araucanos también tenían su motivo para celebrar juntas, parlas y parlamentos -o tratados-. La proximidad con los blancos les permitía comerciar. En esas reuniones, los indios intercambiaban sus productos por manufacturas europeas y otras especies. Esto contribuyó para que disminuyeran notoriamente las acciones bélicas.

Desde el lado de la sociedad criolla, la experiencia misma indica que solo mediante la paz era posible una mayor penetración hispano-criolla en el territorio indígena. La autora no habla específicamente de los tratados aunque sí de “encuentros pacíficos” entre blancos e indígenas. Extendiendo su planteo a los tratados vemos que el objetivo de los *acuerdos* consistió en lograr una situación *de equilibrio, de paz* (Méndez Beltrán 1982: 111-115).

Levaggi (1995), desde su óptica, supone que un objetivo frecuentemente buscado por las autoridades españolas fue la relación pacífica con el aborígen, cosa que se concretó generalmente a través de la celebración de un tratado. En algunas oportunidades, el tratado fue la consecuencia de una guerra previa y se lo impuso bajo la amenaza de nuevos castigos en caso de rechazo. Los tratados fueron así, la forma para ajustar relaciones entre los españoles e indígenas. Tanto unos como otros procuraban la instauración de “la paz” en la frontera. En muchas oportunidades, las violaciones o incumplimientos de alguna cláusula del tratado firmado no provenía de los indios que firmaban el acuerdo, sino de otras parcialidades. En esos casos, los españoles extendían la celebración de tratados a todos los indios de la región. Ante la imposibilidad que tenían los blancos de deslindar responsabilidades entre los indígenas de la región tuvieron que firmar tratados con todos, sin distinción.

Como vemos, Levaggi (1995) plantea la situación particular por la cual se firman tratados de paz con todos los grupos no por un motivo específico sino más bien para *deslindar responsabilidades*. Aunque el autor citado no especifica más sobre los motivos por los cuales los blancos y los indígenas celebran tratados de paz, al menos realiza un punteo de las cláusulas contenidas en dichos convenios. Si consideramos la hipótesis por la cual existe cierta correspondencia entre los motivos para celebrar tratados y las estipulaciones plasmadas en dichos textos, entonces podemos decir que un acuerdo de este tipo se origina (por parte de los blancos) a partir de la exigencia del reconocimiento de la soberanía, la alianza frente a enemigos comunes, el aviso en caso de acciones hostiles de otros indios, la reducción en sitios prefijados, la localización en un espacio territorial determinado, la instalación de fuertes, la liberación de cautivos, la entrega de desertores, la no invasión, la atracción de otros indios a la práctica de celebrar tratados (o la incorporación al ya celebrado con un grupo étnico definido), el

castigo de los transgresores de la ley, etc. Todos estas exigencias de los blancos hacia los indios pueden ser interpretadas como posibles motivos por los cuales los primeros celebran tratados con los segundos. Además, si bien Levaggi (1995) enumera estos propósitos para el período Colonial, consideramos que los vemos reflejados en los tratados celebrados entre los ranqueles y el Estado durante la década de 1870 (período Republicano).

Lázaro Avila (1998: 36-39) propone su visión particular sobre el asunto. Básicamente, se refiere al tratado como “todos los acuerdos contenidos en el acta” (el acta es el documento jurídico, reflejo de la tradición escrita de la cultura hispano-criolla, distinta de junta, parla y parlamento; estas tres hacen referencia a la tradición oral y ágrafa de los indígenas). En segundo lugar, supone que muchas veces el carácter jurídico de la redacción de las actas no correspondía a la realidad histórica que se vivía. El autor, centrándose en los parlamentos de paz en la Araucanía y las Pampas entre 1604 y 1820 (y apoyándose en Boccara 1996), afirma que los hispanocriollos intentaron en todo momento controlar a los indígenas fronterizos, tanto en la frontera con la multiplicidad de cláusulas que introducían en sus actas, como en su interior, por el resultado de la posible aplicación de las mismas. Los tratados eran a veces la cristalización del intercambio de propuestas pacíficas (surgidas del parlamento) entre blancos e indios; otras, la propuesta de concesiones por parte de los blancos o la especificación de cláusulas de penalización para mantener un *statu quo* acordado. Más concretamente, los parlamentos en Araucanía tenían un motivo. La articulación de esa región con el gran circuito comercial exigía tanto a indios como a blancos

una paz forzosa e interesada por los beneficios de sus conchavos; a la metrópoli le interesaba mantener esos finos pero sutiles hilos de comunicación y buena vecindad con unos enemigos seculares que pretendía fueran sus mejores aliados frente a unos posibles invasores europeos (Lázaro Avila 1998: 53).

Mientras esto sucedía en Araucanía, en la Pampa los parlamentos constituyeron el medio óptimo para que hispano-criollos e indígenas se disputaran con ventaja el resultado de sus acciones de guerra (según parece, esto era así porque los parlamentos pampeanos estaban desprovistos de los ideales de preservación, equidad, justicia y control presentes en la Araucanía gracias a los misioneros). En otro orden, los parlamentos “solo fueron

treguas eficaces en las que unos y otros trataban de alargar la inevitable lucha por los recursos de la pampa" (Lázaro Avila 1998: 53). Pero veremos como la presencia de misioneros en el caso de los ranqueles, tiene poca influencia en las estipulaciones de los tratados.

En definitiva, Lázaro Avila (1998: 36) se pregunta: ¿Cuáles fueron los motivos por los que se crea un *ámbito de consenso* entre blancos e indios? Por el lado de los indios, los discursos eran largos y retóricos porque el poder estaba fragmentado y no había "imposición coercitiva": varios linajes eran los que exponían sus opiniones. Al parlamento con los blancos se llegaba luego de numerosas reuniones previas de los indígenas que, basadas en el fomento de la oratoria, resolvía conflictos tanto intra como interétnicos. Como eran culturas ágrafas, el conferenciante debía ser capaz de enumerar, explicar y proponer claramente los puntos de su discurso ante el blanco. Por el lado de los blancos, la cuestión era diferente. El parlamento y los tratados eran una costumbre incorporada a la tradición política y militar gracias a su propia experiencia europea de conflictos y acuerdos sucesivos -enfrentamientos contra los musulmanes en la etapa de la *reconquista espiritual*-.

La última cuestión que queremos abordar la constituye otras expresiones de *acuerdo* como son las actas, capitulaciones, juntas y parlamentos. A algunos de estos conceptos ya nos referimos en el punto anterior (Méndez Beltrán 1982 y Lázaro Avila 1998) así que complementamos sus aportes, pero antes comentamos el argumento de un clásico: Mansilla ([1870] 1993). En su libro "Una excursión a los indios ranqueles" explicó lo que eran las *juntas* y los *parlamentos* porque tuvo posibilidad de presenciárselas y observarlas (Añancué y Quenque). La conversación en la *junta* es un "acto solemne" muy semejante al *parlamento* de un "pueblo libre", es decir, una *junta* es similar al Congreso. En la *junta*, un orador elegido -generalmente el cacique-, defiende "contra quien sea" una serie de proposiciones que se llevan estudiadas. Mientras que en la *junta* el informante puede ser "silbado, gritado o interrumpido", en el *parlamento* todo eso queda prohibido. Una *junta* termina "después de mucho hablar y el desenlace es siempre el mismo: gana la mayoría aunque no tenga razón". Lo interesante es que el resultado de una *junta* "siempre se sabe de antemano, porque el cacique principal tiene buen cuidado de catequizar con tiempo a los indios y capitanejos más influyentes en la tribu" (Mansilla [1870] 1993: 205-206). Un *parlamento*, en cambio, es "una conferencia diplomática". La

comisión “se anuncia, sus miembros saludan según la jerarquía, se emiten los mensajes pertinentes, se hace un sin número de preguntas, se exponen los negocios de importancia y, por último, entra el capítulo quejas y pedidos, que es el más fecundo” (Mansilla [1870] 1993: 39-40). El intérprete, lenguaraz que actúa como secretario, se sienta a la derecha del que “hace cabeza” y traduce todo aunque el cacique sepa bien el castellano. Mientras tanto, los participantes se obsequian licores y cigarrillos. La conversación en un *parlamento* es “pautada y no tiene interrupciones”, su carácter es siempre oficial y se usa cuando se reciben “visitas de etiqueta” (Mansilla [1870] 1993: 40-41).

Otra es la perspectiva de Méndez Beltrán (1982) quien, como dijimos, se aboca al análisis de las *juntas* y los *parlamentos* en un contexto específico: Araucanía durante el siglo XVIII. Las *juntas* eran reuniones convocadas en forma oficial que en ciertas ocasiones se hicieron por expresa solicitud de algunos caciques. A diferencia del *parlamento*, tenía un carácter eminentemente local y se realizaba para resolver problemas surgidos de la convivencia diaria. En las *juntas* participaban no solo indios, sino también autoridades administrativas, militares o eclesiásticas. Eran convocadas ocasionalmente por los altos jefes militares y religiosos y de modo más frecuente por los comandantes de los fuertes, capitanes de amigos o por el comisario de naciones (Méndez Beltrán 1982: 115 y 118). Las *parlas* y las *juntas* eran similares, aunque estas últimas eran algo más complejas que las primeras. *Parla* es un vocablo de varias acepciones: algunas veces se refiere a un “discurso o arenga” y otras a una “reunión fronteriza”. Las *parlas* se realizaban en ocasiones en que ciertas autoridades hispanocriollas ingresaban a tierra adentro con el propósito de sostener una conversación oficial con algún cacique en particular o con un grupo pequeño de indios. En los casos que los naturales no tenían que desplazarse para reunirse, los documentos hablan de *parlas*, en cambio, cuando sí debían hacerlo se emplea el término *junta* (Méndez Beltrán 1982: 117) ¿Qué relación establece la autora entre *junta* y *parlamento*? Las *juntas* servían para preparar los *parlamentos* ya que permitían conocer la disposición de los indios frente a la posibilidad de pactar la paz y llegar a ciertos acuerdos (Méndez Beltrán 1982: 122). En otro orden, el *parlamento* se diferenciaba de la *junta* en que demandaba más gastos, traslado de milicias y gran concurrencia. Una de las hipótesis centrales de la autora consiste en que a mediados del siglo XVIII, Araucanía vio a la *junta* como un medio que superó a los *parlamentos* gracias a su mayor facilidad para realizarla, su mejor adaptación al terreno geográfico y por ser másavenida a las costumbres ancestrales de los araucanos. Los

parlamentos continuaban empleándose, pero eran una “instancia superior”, más solemne y usada generalmente *para firmar o ratificar la paz* (Méndez Beltrán 1982: 124-125). A pesar de esta diferenciación, ambas modalidades subsistieron en el curso del siglo XIX proyectándose de alguna forma hasta principios del siglo XX.

Lázaro Avila (1998: 36) sostiene que las *parlas* y los *parlamentos* eran los discursos que los hispano-criollos e indígenas se dirigían mutuamente en sus encuentros y en los que se exponían las peticiones e imposiciones que se hacían unos a otros. En menor medida, las palabras *parla* y *junta* también se aplicaban a las reuniones políticas indígenas, mientras que los términos *parlamento* y *junta* se empleaban de una manera más generalizada y con ellos se identificaba al conjunto de los sucesos ocurridos en una reunión hispano-indígena y los acuerdos consensuados.

A criterio de Lázaro Avila (1998: 38-39) en los textos de la mayoría de los parlamentos, cuando se alude a las obligaciones contraídas por indígenas e hispano-criollos, se las agrupa bajo la denominación de *capítulos* o *capitulaciones*. Según el derecho internacional las relaciones entre un estado “civilizado” y uno “incivilizado” quedan reguladas por ciertos convenios especiales: las capitulaciones. El régimen de las capitulaciones se funda en la falta de garantía jurídica motivada por la “ausencia de civilización” y tiene por objeto determinar el ejercicio de la soberanía y la administración de la justicia civil y penal respecto de los súbditos del estado “civilizado” residentes en el segundo y las prerrogativas, privilegios y atribuciones de los agentes diplomáticos o consulares. Estas capitulaciones se estipulan por tiempo indefinido en tanto no sean revocadas por el recíproco consentimiento de los estados entre los cuales rijan o cuando el estado de cosas que las justifica deje de existir; por ejemplo, cuando el estado inculto se haya “civilizado”. Aún considerando que esos capítulos de los tratados establecidos con los aborígenes de la Araucanía y la Pampa se inscribieran dentro del apartado de *capitulaciones de guerra* es innegable el hecho de que, jurídicamente, las capitulaciones benefician tácitamente al estado “civilizado” que las impone.

En síntesis, tomaremos como concepto de frontera la definición de Villalobos (1982: 15). Para este autor, la frontera es el área que modeló las relaciones económicas, formas de explotación, sectores sociales y variaciones políticas; un área donde se presentaron

fuertes desniveles económicos identificados con dominantes y dominados. En definitiva, es el área donde se produjo el roce de dos pueblos de culturas muy diferentes y donde por lo general, el pueblo dominante procuró imponer sus intereses y su organización al dominado.

Consideramos que las definiciones de Mandrini (1992, en Quijada 1999: 677), Pratt (1997: 20-27) y Quijada (1999: 677) son similares a la propuesta por Villalobos (1982: 15). En definitiva, la frontera es un espacio de encuentro entre grupos de culturas disímiles y relaciones asimétricas. Conflicto, desigualdad, coerción, choque y contacto serían palabras clave. De Lazzari (1996: 19) extraemos la idea de "movilidad fronteriza" como generadora de situaciones "permanentes" -en el sentido de "recreaciones de la diferenciación"-.

En cuanto al concepto de grupo nos parece apropiada la idea de Briones *et al.* (1990-92: 56) por la cual los sujetos sociales participan "diferencialmente" en una relación de poder y sus estrategias -individuales o colectivas- son alternativas, no prefijadas. De Bechis (1992: 98-99 y 103) seleccionamos el término "étnicos" entendido como "los integrantes de los grupos subordinados" y las expresiones "grupo nacional" o "cultura nacional" entendidas como "las culturas dominantes identificadas con la totalidad del territorio de un estado".

Con respecto al concepto de jerarquías indígenas nos basamos en los aportes de Bechis (1989). Según la autora, las habilidades y destrezas de los caciques principales determinaban su autoridad. Esas habilidades y destrezas se fundamentaban en cierta capacidad de procesar información, por lo tanto, era el contacto con el blanco lo que garantizaba la posibilidad concreta de obtener datos de las más diferentes clases y fuentes dentro de esa agrupación (Bechis 1989: 17-19).

En cuanto al concepto de diplomacia rescatamos los aportes de Levaggi (1998). Al respecto, el autor sugiere que a partir de 1879 -y posiblemente antes-, los derechos indígenas debían desaparecer siendo que los indígenas adquirirían el status de ciudadanos. Continuando con esta perspectiva, Lázaro Avila (1998) sostiene que uno de los grandes bloques temáticos que estuvieron presentes en los parlamentos de Araucanía y Pampa entre los siglos XVII y principios del XIX es el status político-jurídico-militar

del indígena. Los parlamentos de Pampa (a diferencia de Araucanía) estuvieron desprovistos de los ideales de preservación, equidad, justicia y control (los blancos no pretendían reconocer la libertad de las tierras a los indios ni consentirían que fueran igualados como subordinados a una misma autoridad política). Por otro lado, compartimos con Quijada (1999) la idea por la cual los blancos pretendieron ciudadanizar (asimilar, integrar, conceder derechos, etc.) a los indígenas y su preocupación por el destino de estos. Si bien los indígenas fueron *asimilados*, esto implica su desaparición como sector étnico y su transformación en sector de base clasista.

En cuanto a los motivos por los cuales se celebran los tratados rescatamos los aportes de algunos autores. Consideramos, al igual que Méndez Beltrán (1982: 111), que los blancos celebraron parlamentos -o en su defecto, tratados- para poder afianzarse en la zona y apropiarse del territorio y sus recursos. Sin embargo, no compartimos con ella la idea de que los indios celebraron parlamentos o tratados pensando en comercializar sus productos (plumas, bebidas, cueros, manufacturas, etc.). Aunque no descartamos esta cuestión, creemos que los indios firmaron acuerdos porque, al menos por un tiempo, quedaría garantizada su continuidad y supervivencia sobre el territorio que *por derecho* les pertenecía. Más que una supervivencia de tipo étnica nos referimos a una de tipo física: la posibilidad de continuar con vida luego de una expedición militar de los blancos sobre su región. Para nosotros el tratado fue un documento que, al menos en teoría, aseguró (o dio la seguridad) de que se cumpliría al menos en una mínima parte todo lo que los blancos prometían a los indios. Aunque la postura de los indios no dejara de ser ingenia, estaban convencidos, en alguna medida, que si firmaban un tratado con los blancos estos cumplirían en algo lo prometido. Siguiendo este enfoque, Levaggi (1995) sostiene que el tratado no es necesariamente el resultado de una negociación pacífica sino una imposición por parte de los blancos bajo la amenaza de nuevos castigos. Por otro lado, Lázaro Avila (1998) considera que no es tampoco el intercambio de propuestas pacíficas sino la especificación de cláusulas de penalización para mantener un *status quo* "acordado" que no garantiza su cumplimiento.

Algunos autores, definen diversas instancias para los tratados. Por ejemplo, Méndez Beltrán (1982) afirma que una junta es una reunión de indios y blancos para resolver problemas surgidos de la convivencia diaria y un parlamento es también una reunión,

pero más costosa y menos frecuente ya que se requiere mucho tiempo para su organización, gran cantidad de regalos para obsequiar a los indios, un importante despliegue de agentes participantes, contactos previos a su realización, etc. Por otro lado, el acta constituye un documento jurídico en sí (el instrumento físico o el "soporte") que contiene todos los acuerdos -el tratado- (Lázaro Avila 1998) y una capitulación es el conjunto de obligaciones contraídas por indígenas y blancos a partir de la realización de los parlamentos. El análisis que proponemos está centrado en estos dos últimos aspectos aunque no dejaremos de mencionar las instancias preparatorias (juntas y parlamentos) y además tendremos en cuenta si las obligaciones contraídas se cumplen o no.

En síntesis, la frontera constituye un área de contacto caracterizado por relaciones asimétricas que determinan entre otras cosas el ordenamiento, disciplinamiento, control, vigilancia e integración asimilacionista -entendido lo último como uno de los posibles modelos para crear una nacionalidad en un Estado-. Hay acuerdos y hay conflictos pero el marco social, jurídico, económico, político y cultural es siempre el mismo: el impuesto por el blanco. Esperamos haber esbozado, en base a las seis cuestiones analizadas (frontera, grupo, jerarquías, diplomacia, motivos y acuerdos), el contexto de los "Tratados" firmados entre los blancos y los indios.

Capítulo II

LA NACION ARGENTINA Y LA REGION RANQUELINA

En este capítulo describimos el contexto político, económico y social en que encuadramos la cuestión de los tratados de paz celebrados entre los ranqueles y el Estado durante la década de 1870. Aparte, definimos los *sujetos colectivos* de la zona (blancos, ranqueles y otros indígenas) y realizamos una primera aproximación a sus vinculaciones (tratados, invasiones).

El período 1850-1880 corresponde al aceleramiento de los procesos formativos del Estado-Nación argentino. Los gobiernos liberales de la época se preocuparon por la centralización del poder, la diferenciación del control y la emergencia de agrupamientos de base clasista y la imposición de una nación y de una ciudadanía. El estado es un agente productor y reproductor de la dominación capitalista e interviene en los ámbitos del "orden" y el "progreso". El "progreso" es orientado a la internalización de la economía y la revolución tecnológica a través de agencias estatales que promueven la infraestructura material y productiva -de crédito público, de tributación fiscal, de colonización, de regulación económica-. El "orden" abarca un conjunto de funciones que garantizan la pacificación y están desempeñadas por un ejército y un sistema judicial (en sus aspectos disuasivos y punitivos), y un sistema educacional y religioso (en sus aspectos persuasivos). Además contiene, implícitamente, una definición de ciudadanía, en el sentido de quienes serían los "legítimos miembros" de una nueva sociedad. Por lo tanto, quedan excluidos todos aquellos elementos que pueden obstruir el progreso o el avance de la civilización: indios o "montoneras" (Lazzari 1986: 57). "Los indios y la frontera aparecen demarcados como 'crisis' o 'cuestiones' que deben ser ordenadas y tratadas desde una racionalidad que se autoreconoce como estatal y que se presenta en nombre, no ya de un sector social, sino del interés general, de la ciudadanía, de la nación" (Lazzari 1986: 58).

Desde 1840, la política económica de Juan M. de Rosas venía mostrando indicios de una inadecuación a los cambios del mercado internacional exportador. La actividad ganadera bonaerense se diversificó incorporando la cría del merino cuya lana era demandada por la industria textil británica. La industria lanera requería dos cosas fundamentales: más tierras y más mano de obra. Así, se dio impulso a una leve inmigración europea, la reconversión de saladeros en factorías laneras y un mayor acaparamiento de tierras en la frontera. La política de Rosas seguía privilegiando los intereses saladeriles bonaerenses evitando la competencia de los productos del mismo ramo elaborados en el Litoral y considerando que “la ‘merinización’ traía una necesidad de mayor control social en un marco en que los recursos de violencia no estaban completamente monopolizados por el estado” (Lazzari 1986: 59). Estas trabas a la expansión capitalista se expresaban en una situación política que oponía al régimen una coalición formada por los estancieros del Litoral, los liberales desterrados y el apoyo brasileño, inglés y francés. La situación finalizó en 1852 cuando el ejército rosista fue derrotado en la batalla de Caseros subiendo al poder el caudillo federal Justo J. Urquiza (Miretzky *et al.* 1981: 98 y Lazzari 1986: 59).

Mientras se firmaba la Constitución Nacional de 1853 existían dos estados en el territorio: la Confederación Argentina con capital en Entre Ríos y bajo el mando de Urquiza y el Estado de Buenos Aires cuyo presidente a partir de 1860 sería Mitre. La política seguida por los dos estados era librecambista “acompañada del ordenamiento y creación de la sociedad civil, con penetración de agencias judiciales, militares, fiscales y aún de planificación económica, en el caso de la colonización de inmigrantes campesinos en la Confederación” (Lazzari 1986: 59). La situación conflictiva entre los dos estados estalló en 1859 y en 1861 dando por vencedor al Estado de Buenos Aires y posibilitando la reunificación de la política de estatalización nacional.

Con respecto a los arreglos hegemónicos interétnicos durante esta etapa hay que destacar primero que la división jurisdiccional entre los dos estados proyectó un nuevo mapa fronterizo en la pampa-nordpatagonia al que se asignaban las distintas “tribus” con las que el mismo rosismo había tratado globalmente. Así, los ranqueles fueron blanco tanto de la administración de la frontera sur de la Confederación como de la frontera norte y oeste de Buenos Aires mientras que los salineros y los “indios del sur” (tehuelches) se volvieron “problemas” de las fronteras sur, centro y oeste del Estado de Buenos Aires.

En segundo lugar, la beligerancia entre la Confederación y el Estado de Buenos Aires significó la entrada en un juego de alianzas triádicas por las cuales los ranqueles y salineros se unieron a la Confederación contra Buenos Aires, y atacaron periódicamente objetivos en la frontera de esta última (Lazzari 1986: 59). Recordemos que entre 1852 y 1860 la línea de fronteras pasaba -de este a oeste- por: Tandil, Azul, 25 de Mayo, Junín, Melincué (Buenos Aires), Río Cuarto (Córdoba) y San Carlos (Mendoza).

Mientras que el rosismo fomentó la emergencia de la jefatura laxa entre los salineros, la Confederación alentó la segmentación entre los ranqueles. Primero cooptaron a los "cristianos" -antiguos enemigos rosistas- que vivían entre los ranqueles y segundo, nombraron comandante de fronteras al coronel ex unitario Antonio Baigorria -yerno del cacique ranquel Painé- quien abandonó tierra adentro llevándose a Coliqueo (cacique borogano) y a "su tribu" (Lazzari 1986: 60 y Fernández J. 1998: 190). Esta situación generó una ambigüedad en el gobierno: por un lado empleó "medidas de seguridad y disuasión" -creación de fuertes y fortines, de regimientos, avances de fronteras- y por el otro, incitó a los ranqueles para que invadieran las regiones de Buenos Aires. Entre 1852 y 1857 hubo malones salineros, ranqueles y pampas a las estancias y pueblos del Estado de Buenos Aires (sitio donde pretendía implantarse la "merinización" y la colonización agrícola). Las campañas militares que se realizaron para combatir a este enemigo genérico resultaron un fracaso. Desde 1857 se recurrió a la política de pactos y compromisos. La "tribu" amiga de Catriel fue relocalizada en Azul (antes estaban en el pueblo Federación) y se celebró un tratado de paz con un grupo tehuelche septentrional subordinado a Calficurá a quien se lo ubicó en la frontera de Bahía Blanca (Lazzari 1986: 60).

En 1861 los ejércitos de la Confederación y el Estado de Buenos Aires se enfrentaron en Pavón y tiempo después se delegaron los poderes nacionales al vencedor Mitre, quien buscaría concretar en la república un ideal civilizador, terminar con la oposición "montonera", reducir al indio y desarrollar la economía (Miretzky *et al.* 1981: 130). Los nuevos mecanismos de representación, negociación y control serían el congreso nacional, los partidos de la oligarquía y el ejército nacional. Estos poderes locales incluían "la progresiva implantación de un ejército nacional y de una agencia misional como formatos de representación y control social" (Lazzari 1986: 62).

Mitre intentó ampliar el triunfo de Pavón a las restantes provincias valiéndose de tácticas diplomáticas y del ejército de Buenos Aires. A esta tarea se opusieron resistencias militares (que rechazaban la centralización territorial y poblacional del estado) activándose un circuito de guerras entre “montoneras federales” y “ejército nacional” que recorrería diversas provincias del Interior y del Litoral hasta fines de los ‘70. En estas no faltaron alianzas tácticas con los indígenas de pampa-nordpatagonia.

Refiriéndonos a la “guerra interétnica”, después de Pavón fue la frontera con los ranqueles la que se transformó en “zona caliente” (Lazzari 1986: 63). En 1862, a pesar que el cacique Mariano Rosas deseaba pactar con el Gobierno, los ranqueles se unieron en malones a las “montoneras” del caudillo riojano Peñaloza quien operaba en la zona de Cuyo, Córdoba y La Rioja. El ejército nacional, con ayuda de Coliqueo y su “tribu”, expedicionó militarmente contra los ranqueles aunque sin demasiados éxitos. A consecuencia de las continuas derrotas de las “montoneras” muchos gauchos federales se refugiaron en los toldos ranqueles. Luego de la expedición militar contra los ranqueles, Calficurá manifestó sus deseos de pactar con Mitre y deslindar responsabilidades sobre el accionar ranquel. En represalia, los ranqueles invadieron los campos de Córdoba llegando hasta la Comandancia de Río Cuarto -cuya autoridad era Baigorria, “su antiguo amigo”. También atacaron a Coliqueo. Inmediatamente, los ranqueles pidieron celebrar un tratado con el gobierno de San Luis lo cual fue autorizado por el gobierno central. Entre fines de 1863 y principios de 1864 los gauchos rebeldes se aliaron con los indios ranqueles para llevar un malón a las poblaciones puntanas y cordobesas. “El estado de beligerancia permanente motivó disensiones en el parlamento sobre una conquista definitiva al territorio indígena” (Lazzari 1986: 63). En 1864, el general Paunero y Olascoaga fueron los encargados de elaborar un plan global para avanzar sobre la frontera: proponían llevarla hasta el río Colorado y en caso de que los recursos fueran insuficientes se recomendaba una guerra posicional mediante el avance global de las fronteras. El primer plan suponía un “ofrecimiento de paz” que de ser aceptado implicaba “la instalación de un ejército nacional a retaguardia de los propios indios” (Lazzari 1986: 63-64). De cumplirse esto, seguiría un ataque para expulsar a los indios del otro lado del río Colorado (la posesión se requería para trazar el ferrocarril trasandino destinado al comercio internacional) y se crearían colonias militares indígenas y extranjeras. El otro plan alternativo consistía en avanzar hacia los centros ranqueles y salineros llevándoles “una guerra de recursos”.

La guerra del Paraguay (1865-1870) frustró estos planes para con el indio y en su lugar se optó por fortificar los puestos ya existentes y seguir una política de tratados. En 1865 el Gobierno Nacional celebró un tratado con los ranqueles con el objetivo de “separarlos de los levantamientos ‘montoneros’” (Lazzari 1986: 64). Según este tratado se invitaba a los ranqueles a formar parte de la población argentina y a cambio, debían comprometerse a entregar a los refugiados pertenecientes a Pefialoza, vender los cautivos que estuvieran en su poder y utilizar una licencia para comerciar ganado. El gobierno se comprometía a entregarles trimestralmente raciones en especies. En 1866 el tratado era letra muerta ya que los blancos, debido a la corrupción fronteriza, no entregaban las raciones. Los ranqueles, aliados a las “montoneras” atacaron nuevamente las fronteras. En 1867 el ejército nacional logró sofocar a las mismas pero “no pudo asegurar las vías de comunicación de la zona cuyana con el Litoral” (Lazzari 1986: 64). En este contexto se sancionó la ley nacional n° 215 que ordenaba el avance de la frontera hasta los ríos Negro y Neuquén (13/8/1867) y la que representaba el “marco jurídico” de lo que más tarde sería la “Conquista del Desierto”.

Cuando Mitre terminó su mandato (1868) logró demostrar a los estancieros y a la “gente decente” sus triunfos diplomáticos al cooptar no solo a las “tribus” de Coliqueo sino también a las de Calfucurá y su avance de la frontera en el sudeste y en el oeste de Buenos Aires. Durante la presidencia de Mitre se incrementó la comunicación entre la sociedad de frontera y los núcleos centrales. Las agencias estatales permitieron la construcción de un mercado interno en la campaña por medio de la expropiación de pequeños propietarios, la proletarización del gaucho, la implantación de una población inmigrante de arrendatarios, el trazado de ferrocarriles para agilizar las entradas y salidas de mercancías y personas, la sanción de un código civil que reglaba las relaciones civiles, comerciales y penales y un aparato represivo (Lazzari 1986: 65).

Durante la presidencia de Domingo Faustino Sarmiento (1868-1874) tuvo lugar un redimensionamiento de la política de fronteras tanto en el campo militar como en el de la organización del ámbito misional (Lazzari 1996: 68). Dentro del plano militar sobresalieron cuatro comandantes generales de fronteras: Lucio V. Mansilla (1869-70), Antonio Baigorria (1870-73), Julio A. Roca (1873-74) y Eduardo Racedo (1875) que en mayor o menor medida, se preocuparon por el avance sobre los puntos claves ocupados

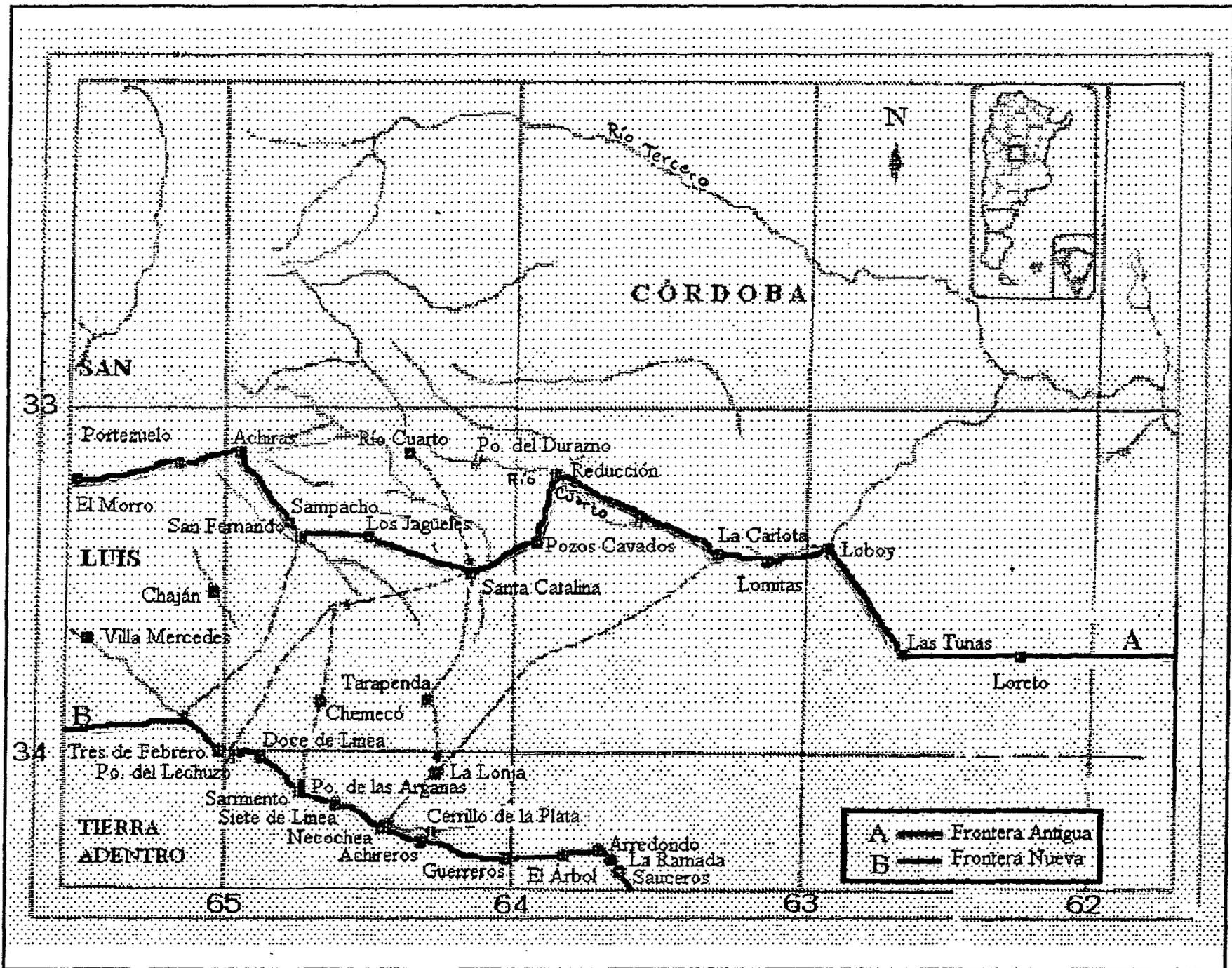
por los ranqueles y otros grupos: San Carlos (Buenos Aires), Lavalle, La Verde, Necochea, Bahía Blanca, Carmen de Patagones, etc.

Según Barrionuevo Imposti (1986: 152) el ministro de guerra Martín de Gainza, basándose en la ley 215 que se refería a la ocupación de la pampa, ordenó el avance de la línea de frontera hasta el río Quinto (provincia de Córdoba). Mientras el general Arredondo pretendía lanzar una campaña punitiva contra los ranqueles el coronel Mansilla abogaba por acordar un armisticio con sus caciques. La propuesta de Arredondo (que consistía en construir cuatro fuertes con sus correspondientes cuarteles y cinco fortines) quedó contrariada y así, finalmente, se elaboró un plan de avance sobre la frontera. Para esta época, Mansilla comandaba en la zona tres fuerzas militares importantes que estaban encargadas de avanzar sobre las tierras indígenas: el Batallón 12 de Infantería de Línea (a las órdenes del sargento mayor Eduardo Racedo) y los Regimientos 2º y 7º de Caballería (a las órdenes del sargento mayor Plácido Laconcha y del teniente Coronel Tomás O'Gorman respectivamente).

A mediados de mayo de 1869 salieron las columnas militares desde la "antigua" línea de frontera (1860) hasta el río Quinto. Recordemos que la frontera de 1860 atravesaba (de este a oeste): Loreto, Las Tunas, Loboy, Lomitas, La Carlota, Paso de los Algarrobos, Reducción, Pozos Cavados, Santa Catalina, Los Jagteles, San Fernando, Achiras, Portezuelo y El Morro. La columna de la derecha atravesó Sampacho hasta el paso del Lechuzo (sobre el río Quinto); la columna central salió desde la Villa de la Concepción hasta Santa Catalina de donde se desprendieron dos fuerzas que ocuparían la margen izquierda: una llegó hasta el Durazno (sobre el río Cuarto, entre Reducción y la ciudad de Río Cuarto) y la otra atravesó Tarapenda y La Lonja (próximos a Necochea). Ambas llegaron, el 19 de mayo de 1869, al Cerrillo de la Plata (margen del río Quinto). Como Mansilla se hallaba enfermo, fue reemplazado en el cargo por Baigorria quien no tardó en lograr el objetivo: el reestablecimiento de los fuertes Sarmiento, Necochea, Tres de Febrero y La Ramada (Barrionuevo Imposti 1986: 153). En el mapa 1 señalamos la disposición de la antigua (1860) y nueva línea de frontera (1869) con sus correspondientes pasos, fuertes y fortines.

En principio, los fortines servirían como puntos de vigilancia y centros estratégicos para combatir las invasiones de indios. Bajo este lineamiento se fundaron tres pueblos sobre

Mapa 1: Antigua (1860) y Nueva Línea de Frontera (1869) con sus correspondientes Pasos, Fuertes y Fortines. Tomado de Barrionuevo Imposi 1986: 290, sin escala.



el margen del río Quinto que cubrían, aproximadamente, unas 360 leguas cuadradas de tierras fiscales. Los emprendimientos militares permitían que sitios como Las Arganas, Los Cerrillos y La Ramada tuvieran por primera vez guarniciones "cristianas". En la parte externa del Fuerte Sarmiento se contruyó una segunda zanja defensiva con doscientas cuabras de tierras aptas para el cultivo de alfalfa, maiz, porotos, zapallos, etc. El teniente coronel Laconcha, jefe de la guarnición, fue la máxima autoridad militar de dicho fuerte en aquellos momentos. A tres leguas de Sarmiento se instaló el fortín 7° de Línea y a seis leguas, dos postas militares: Chemecó y El Durazno. Estas postas sirvieron para facilitar las comunicaciones entre el fuerte y Río Cuarto. Necochea, distante a ocho leguas de Sarmiento, fue el otro punto estratégico en el avance fronterizo. Contaba con unas quince manzanas defendidas por un foso y un muro, cuarteles, la Comandancia y otros edificios (Barrionuevo Imposti 1986: 154-156).

A fines del año 1869, cuando Mansilla mejoró su estado de salud, logró trasladarse a la Comandancia General de Villa de Mercedes para entrevistarse con Arredondo. Aunque este último pretendía expedicionar contra los ranqueles convino con Mansilla en que buscarían la concertación de un tratado de paz con los indios y fortalecer la nueva frontera (para más datos remitirse al Apéndice). En esta época, Mansilla se ocupó de inspeccionar constantemente los fuertes y fortines instalados y fundó uno de los principales: La Ramada, en el Paraje de Trapalcó (Barrionuevo Imposti: 157-158).

Próximo al fuerte La Ramada, se fundó el fortín Achirero y a dos leguas de este, el fortín Guerrero. Continuando hacia la naciente del río Quinto, se instaló el fortín El Arbol y más tarde, en 1871, el fortín Sauceros (o Santa María). A cinco leguas del fuerte La Ramada (al norte del Médano de la Piedra), Mansilla instaló el fortín Dos de Caballería, considerado el "cantón de la jurisdicción cordobesa" que se comunicaría por el este con el fuerte Gainza de Santa Fe. Hacia el norte del fuerte General Arredondo, precisamente en el Monte de los Puntanos y en el Portezuelo, se instalaron algunas postas militares (Barrionuevo Imposti 1986: 158-159).

En general, puede decirse que el "adelantamiento de la frontera alejó el peligro de los malones" y permitió el establecimiento del correo hacia la región cuyana pasando por

Sampacho, Chaján y Villa de Mercedes. Pero lo más importante es que permitió la instalación de algunas estancias de ganado (Barrionuevo Imposti 1986: 160).

Como expresamos al comienzo, la reorganización del ámbito misional fue el otro aspecto importante del redimensionamiento de la política de fronteras durante la presidencia de Sarmiento (Lazzari 1996: 68). En la zona de Córdoba ya habían existido, con anterioridad, algunas experiencias misionales: la jesuita en el siglo XVII y la franciscana en el siglo XVIII. En 1854, el pueblo de Río Cuarto había requerido al gobierno provincial una casa de misioneros para lograr la pacificación y conversión de los indios pero, principalmente, para atender la instrucción y propagación religiosa de los ciudadanos en general. A dos años de aquel petitorio llegó el primer contingente de misioneros franciscanos. En 1857, estos religiosos se hicieron cargo del curato de Río Cuarto y en 1860, comenzaron a construir el colegio franciscano (Lazzari 1996: 70-71).

Según Barrionuevo Imposti (1986: 13-20) fue exactamente el 2 de agosto de 1853 cuando el gobernador de Córdoba recibió el petitorio de los ciudadanos de la frontera sur y sudeste de Córdoba solicitando un Colegio de Recoletos Franciscanos. El principal objetivo de los religiosos era la conversión de los indios o por lo menos, su pacificación. De acuerdo al reclamo vecinal aludido, los ciudadanos pretendían que por medio de "las misiones entre los indios del desierto" se liberaran cautivos en tierra adentro y en lo posible, la conversión de los primeros (AHC. Año 1853. Gobierno, Leyes y Decretos de 1854-1855. Tomo 7, f. 416, en Barrionuevo Imposti 1986: 13-14). La legislatura dio finalmente su conformidad el 13 de octubre de 1854 y el 26 de abril de 1855, el gobierno provincial firmó un decreto por el cual se autorizaba "la fundación de un Colegio de Propaganda del Orden Seráfico en la Villa de la Concepción del Río Cuarto" el cual sería destinado a la reducción de los indios de la frontera del sur (Barrionuevo Imposti 1986: 14).

Según Lazzari (1996⁶) la entidad franciscana fue creciendo en número y funciones durante la presidencia de Mitre. En 1867 Pío IX apuraba la realización de un Colegio de Propaganda Fide. El fraile Marcos Donati fue su primer Prefecto. La participación de los misioneros como agencia paraestatal en la situación interétnica del sur de Córdoba "fue relevante a partir de 1872 en que los ranqueles los encuentran como únicos interlocutores frente a una presencia militar cada vez más amenazante" (Lazzari 1986: 71). En otras

zonas fronterizas de las pampas hubo actividad misional lazarista (1872-1880) pero concentrada sobre los "indios amigos" de Catriel, Raylef y Coliqueo.

Según una fuente (ACSF, año 1880. Doc. n° 1160 b, en Tamagnini 1995: 296-304) sabemos que el fraile Moises Alvarez, Prefecto de Misiones desde 1874 hasta 1888, se mantuvo muy cerca de los ranqueles reducidos en el Fuerte Sarmiento. Casualmente, su estadía quedó reflejada en una Relación que escribió a modo de balance del mandato desempeñado. En ella, detalló datos sobre las actitudes de los ranqueles y los militares que frecuentaban dicho fuerte. La militarización de los indios fue uno de los temas que más llamó su atención ya que estos eran sometidos constantemente a una serie de atropellos por parte de los blancos. Alvarez aclara, entre otras cosas, que la llegada de los indios ranqueles a Sarmiento Nuevo debido a una serie de promesas gubernamentales (tierras, trato digno, enseñanza de labores, etc.) es cronológicamente anterior a la idea de fundar la misión en aquel lugar. Cuando el fraile vio por primera vez a los ranqueles trasladados al fuerte advirtió que estos ya estaban desmoralizados e introducidos en los "vicios" de los blancos. Los indios fueron poco a poco militarizados y reducidos a "soldados en servicio activo". A pesar de que Alvarez había sido nombrado Capellán de los indios, ni siquiera ese cargo le permitía tener ingerencia directa en asuntos relativos a estos. Según él mismo lo relata, los indios eran gobernados por jefes y oficiales de Línea que todo lo decidían incluso, el accionar de los religiosos. Alvarez reconocía que el soldado no era "el mejor compañero del misionero" y desde que conoció "las miras del gobierno respecto a misiones" decayó su ánimo porque previó que todos los esfuerzos de los religiosos serían inútiles. Sin dudas, estaba convencido que el gobierno no quería "nada en serio" con respecto al tema Misiones ya que no era posible hablar de atraer a los indios por medios pacíficos cuando el gobierno los castigaba constantemente.

En una nota encontrada entre los papeles del fraile Alvarez dirigida a Nicolás Avellaneda, ministro de Culto (ACSF, s/a. Doc. N° 1161 a, en Tamagnini 1995: 305-311) observamos algunos datos importantes sobre los diferentes proyectos que existían con respecto a la cuestión "indios" en la década que nos ocupa. Según Alvarez, el presidente Sarmiento "aplaudió" la idea de que los franciscanos establecieran reducciones con ayuda del gobierno y que el padre Donati "se pusiera en relación con los caciques Mariano Rosas y Baigorrita". En este contexto, el presidente Sarmiento comisionó a Donati a comienzos de 1869 para que "rescatara los cautivos de la Villa de

la Paz". Para efectuar dicho plan, Avellaneda le escribió al Coronel Mansilla a fin que pudiera entrar en tierra adentro y "conferenciar con los dichos caciques". A pesar que el Gobierno nacional había tomado esta resolución, Alvarez cuenta que Donati se encontró frente a otra realidad: cuando Donati fue a solicitar ayuda del Coronel Mansilla para hacer su ingreso a tierra adentro se encontró que este "se disponía para invadir a los indios". La situación mostraba intereses encontrados: mientras los religiosos proponían un plan misional para los ranqueles, los militares (bajo el amparo del Gobierno Nacional) auspiciaban acciones de guerra contra los mismos.

Alvarez era consciente de que los religiosos no tenían ninguna ingerencia en cuestiones de indios. Como él mismo lo expresa en el documento señalado más arriba, el misionero, "después de hacer el oficio de un comisionado de enganche, presentando los indios, ya nada tiene que hacer". De acuerdo con su criterio, "el Comandante del fuerte es el superior que todo lo ordena; luego los hace revistar como soldados, los distribuye a los puntos que le parece, y todo concluye" (ACSF, s/a. Doc. N° 1161 a, en Tamagnini 1995: 311). Para el religioso, los frailes no eran más que cabos de órdenes que necesitaban para todo una licencia o autorización del comandante de turno. Sin esta, nada se hacía y lo que se iniciaba, se interrumpía.

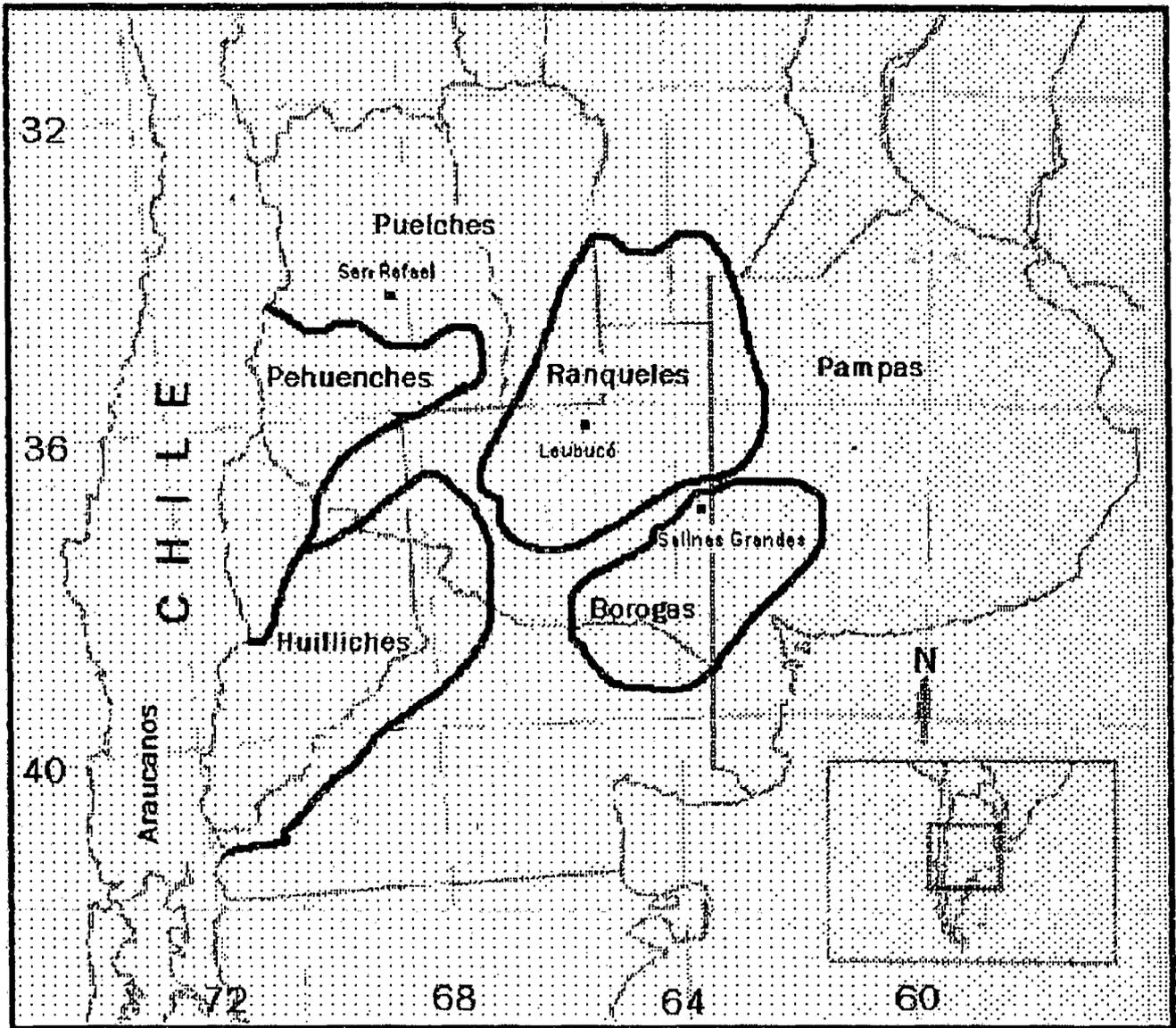
Como vimos, la política misional y militar constituyeron los dos aspectos centrales del redimensionamiento de las fronteras internas durante la presidencia de Sarmiento. Pero, ¿Quiénes eran los ranqueles? ¿Qué otros grupos indígenas vivían en la zona? ¿Por qué los blancos se interesaron por los territorios ocupados por los ranqueles? ¿Cuál y por qué era la participación de los ranqueles en las invasiones con otros grupos indígenas de la región?

Mansilla ([1870] 1993: 641), un clásico, nos brinda una definición de los ranqueles. Siguiendo su explicación vemos que los límites de la zona ranquel se encontraban entre los 63° y 66° de latitud sur y los 35° y 37° de longitud este. Al norte estaba la Laguna del Cuero, al sur la punta del río Salado o Chadileuvú, al oeste el río Salado y al este la llanura pampeana. Hacia 1870 esta región tenía aproximadamente unos ocho o diez mil indios diseminados en 400 o 600 toldos.

Para Lazzari (1996: 11) los ranqueles constituyeron “una de las varias agrupaciones indígenas pampa-araucanas que desde mediados del siglo XVIII habitaban el amplio territorio de pampa-nordpatagonia” situado entre los núcleos de colonización hispano-criolla en Chile y en el Río de la Plata. Desde comienzos del siglo XIX sus dominios lindaban al norte con las provincias de Mendoza, San Luis y Córdoba y al este con la provincia de Buenos Aires. Hacia el sur, sobre el río Neuquén, se encontraban con otras “tribus” pampa-araucanas (huilliches y borogas -o vorogas-), hacia el noroeste con los huarpes o puelches, hacia el oeste con los pehuenches, araucanos o mapuches y hacia el este, próximo a Salinas Grandes, con los pampas (ver mapa 2).

Según Fernández, J. (1998) las crónicas de la Conquista y de la etapa de la colonización no nombran a los ranqueles de manera que se hace preciso suponer que ha sido en época relativamente reciente -a partir de la segunda mitad del siglo XVIII- que vinieron a instalarse “por la fuerza” en la Pampa provenientes de otro territorio. La totalidad de los estudios afirma que los ranqueles pampeanos eran indios araucanos o mapuches originarios de Chile que “doblegando a pueblos pampeanos y peripampeanos preexistentes, bélicamente menos dispuestos, impusieron con facilidad su lengua y cultura a los vencidos” (Fernández, J. 1998: 25). Los ranqueles serían araucanos transplantados a la Pampa. De la fusión de los inmigrantes araucanos con los pueblos pampeanos asentados en la Pampa con prioridad habrían nacido los “ranqueles” o “ranquelches” -gentilicio que en araucano significa *gente de los carrizales*-. Pero esto es “relativamente cierto”. Tal como afirma Fernández J. (1998: 45), los ranqueles originarios (los que por desavenencias con los restantes “pehuenches” debieron extrañarse en la Pampa central durante el último tercio del siglo XVIII) también se denominaban “ranquelches” pero en este caso, la denominación se empleaba como gentilicio -la gente *de* o proveniente de Ranquel o Ranquil-. Dicha localidad o distrito o comarca estaba situada en el extremo norte del Neuquén entre las actuales localidades de El Cholar y El Ñorquin. Los “ranquilches” o *rankulche* eran una fracción de los “pehuenches”, la que centraba su territorio en Ranquil lom. En la zona también había carrizales pero en menor cantidad que los habituales en la cordillera.

Hasta 1775 “se sucedieron los encuentros más sangrientos, primeramente entre huilliches y pehuenches del norte y en seguida entre estos y los pehuenches de Ranquil” (Fernández J. 1998: 52). El motivo por el cual la gente de Ranquel abandonó sus montañas para



Mapa 2: División étnica del Territorio Cordillerano y Pampeano Central para 1820. La disposición de los grupos se aproxima a la descrita por Barros en 1872. Tomado de Fernández, J. 1998: 37, sin escala.

penetrar en la Pampa no fue la posesión de las vacas ni de las yeguas sino “el incendio, el saqueo, la sangre y la perversión inevitable aportados por toda guerra” (Fernández J. 1998: 55). La guerra desatada entre “pehuenches” y “huilliches serranos” fue causante de la diáspora pehuenche iniciada en el último tercio del siglo XVIII. La fracción “pehuenche ranquelina” ingresó a la Pampa como consecuencia del alzamiento general de 1770 en Chile, por la guerra que sostuvieron después con los “huilliches” y, finalmente, por sus luchas intestinas con “otros pehuenches”. Tanto los “pehuenches” como los “pehuenches ranquelinos” ingresaron conjuntamente en todo el sector del monte (Mamil) de la Pampa, por eso es que las crónicas posteriores a 1780 registran el encuentro con ambas parcialidades. Los “pehuenches” alcanzaron el territorio de Salinas (el futuro dominio de borogas y Calfucuraches quienes arribaron con posterioridad) y las cercanías del Colorado inferior. Otros pehuenches (pehuenches de Ranquil), marcharon a internarse en Mamil Mapu (país de la leña) en pleno caldenar de la Pampa central con lo que dieron origen al pueblo o “nación” ranquel que pervivió en la región hasta 1879. Los “huilliches”, enemigos de los “ranqueles cordilleranos”, también avanzaron sobre la Pampa pero en su mayoría quedaron estacionados sobre el río Salado. Tanto los “huilliches” o “puelches sureños” y los “pehuenches ranquelinos” se mezclaron inmediatamente con los pueblos preestablecidos en la Pampa y la región peripampeana: “los pampas” o “puelches algarroberos” y “los pampa del sur de Córdoba”. De esta fusión interétnica nacieron los ranqueles, una “agrupación étnica” (Fernández J. 1998: 55-56).

La zona ocupada por los ranqueles constituye un ámbito de “contacto” (Pratt 1997: 20-22). Quijada (1999) afirma que la frontera constituye un espacio de contacto e interacción; un ámbito donde se produce el trasvasamiento cultural entre agentes socioculturalmente diferentes. Los indios y los blancos comerciaron en la frontera: los indios intercambiaron pieles, plumas y manufacturas por aquellos artículos que los blancos proporcionaban tales como yerba, azúcar bebidas, armas, herramientas y monturas. El intercambio comercial fue un factor de aculturación de primer orden. Tanto los indios como los blancos adoptaron bienes de la sociedad contraria pero también sus usos y costumbres. Pero el comercio no fue el único mecanismo de comunicación entre las dos sociedades. Desde el siglo XVIII los indios cooperaron en el servicio de armas convirtiéndose en “soldados de frontera” o “indios amigos” (Quijada 1999: 678-679). A cambio de proteger la frontera de los ataques de indígenas hostiles recibieron

concesiones y regalos. Así como los indios intervinieron en los conflictos internos de la sociedad blanca, también los comandantes de frontera intervinieron en las disputas entre tribus y caciques. Podemos decir que en la zona de frontera se produjo un trasvasamiento cultural y un conjunto de acciones recíprocas.

La región frecuentada por los ranqueles no tenía ríos, estaba lejos de los caminos normales de comercio, contaba con matorrales espinosos, formaciones boscosas, médanos, lagunas de agua salada, suelo arenoso y montes xerófilos. ¿Porqué los blancos se interesaron por esta zona? La población blanca se localizaba, durante la década de 1870, sobre las márgenes del río Cuarto: Reducción y La Carlota. Otros núcleos poblacionales de blancos fueron Achiras y Sampacho (al oeste y al sudoeste de la ciudad de Río Cuarto, respectivamente), Chaján (al sur de Sampacho), Villa de Mercedes (San Luis) y Villa de la Concepción de Río Cuarto. Sobre el río Quinto, en cambio, se instalaron una serie de fuertes y fortines. En estos también vivían los blancos, pero en menor cantidad: Tres de Febrero, Sarmiento Nuevo, Necochea, Guerrero, Sauceros y Arredondo. Entre el río Quinto y la zona ranquelina se extendía una franja territorial donde blancos e indígenas tenían su *primer contacto*.

A nuestro criterio, Barrionuevo Imposti (1986) brinda la clave de por qué la población blanca se instaló en la zona próxima a los indios ranqueles. Villa de la Concepción de Río Cuarto significó el "antemural de Córdoba en sus confines meridionales [...] ventajosamente colocada para seguridad de la provincia de Córdoba en su frontera sur" (Barrionuevo Imposti 1986: 7). Además, su ubicación fue estratégica porque se encontraba entre la provincia de Buenos Aires y Chile y en inmediato contacto con las provincias de San Luis y Mendoza. Este dato representa la clave de por qué los blancos buscaron instalarse en las zonas próximas a los indígenas ranqueles. Se sabía que los indios ingresaban constantemente a los centros urbanos de los blancos y provocaban pérdidas humanas y materiales así que, una de las formas de poner freno a esta situación, era crear células poblacionales (y su fuerte correspondiente) cuyo objetivo fuera la defensa de la población mayor de la cual se desgajaban. Al menos en teoría, esto funcionaba. Hacia 1854 Villa de la Concepción de Río Cuarto tenía un cementerio público, una capilla y en la parte sur, unas 20 cuadras destinadas para sementeras. Alejo Guzmán, su entonces gobernador, contó en todo momento con el apoyo incondicional de los franciscanos y el Coronel Antonio Baigorria para entablar relaciones "amistosas" con

los ranqueles ya que estos acechaban constantemente. Mientras duró esta relación con los indios, Guzmán mandó a repoblar los fuertes abandonados de Santa Catalina -próximo a Río Cuarto- y San Fernando -actual Sampacho- porque eran tierras de pastoreo, vitales para el progreso ganadero cordobés (Barrionuevo Imposti 1986: 22). La población de estos fuertes fue traída bajo la promesa de que se le daría hacienda para su manutención. Antes de 1870, Villa de la Concepción de Río Cuarto ya contaba con unos 4000 habitantes, "muchas" huertas o chacras, terrenos cuya fertilidad era "sorprendente", irrigación abundante y plantaciones de trigo y maíz. Concepción representó, desde el comienzo, una zona de potencial desarrollo agrícola y ganadero (Barrionuevo Imposti 1986: 130 y 144).

Villa de Mercedes fue otro núcleo de población blanca. Como en los otros puntos fronterizos, los soldados y sus familias recibieron la propiedad de las tierras para cercarlas y cultivarlas. En este sentido, el Comandante en Jefe de la División del Sur (1856) pretendió que se establecieran colonias militares "arraigadas en la colonización agrícola para que cada soldado representara a una familia, a una comunidad rural, con intereses que lo ligaran al suelo que defendía" (Barrionuevo Imposti 1986: 50-51).

Sampacho y Reducción fueron puntos de poblamiento blanco relativamente modernos (1875) con respecto a los mencionados. El primero, de unas 25 leguas cuadradas, alojó a una colonia dispuesta en 161 chacras de 20 cuadras. El gobierno municipal prometió, a sus 97 colonos iniciales, víveres para que pudieran arraigarse. Finalmente, la colonia se inauguró en 1877. Cuando el gobierno municipal o provincial no podía hacerse cargo de la ayuda a los colonos, el gobierno nacional era quien lo hacía (Barrionuevo Imposti 1986: 229). El otro núcleo poblacional fue Reducción. En 1877 la municipalidad ordenó la distribución de los terrenos entre los pobladores existentes. El pueblo ocupaba una legua cuadrada y tenía unas 350 manzanas en las que se disponían 112 chacras, una plaza, una casa municipal y una iglesia (Barrionuevo Imposti 1986: 233).

Achiras, otro centro poblacional de los blancos, fue importante en cuanto a sus relaciones con las provincias cuyanas y la frontera sur (Barrionuevo Imposti 1986: 33). Al comienzo se ofrecían terrenos para aquellos individuos que quisieran ir a vivir allí y se loteaban terrenos para la construcción de corrales. Sus primeros edificios fueron una escuela, una iglesia, una plaza y un cabildo. Achiras fue, en un principio, un "pueblito"

más pequeño y pobre que Villa de la Concepción de Río Cuarto (Barrionuevo Imposti 1986: 34-35 y 145).

En general, vemos que la fundación de un pueblo requería una “buena planicie de tierra vegetal con fácil irrigación, y una posición militar para el fuerte” (Barrionuevo Imposti 1986: 52). Para que un blanco se decidiera a poblar un nuevo sitio, se le debían entregar propiedades territoriales y lo necesario para su primer subsistencia (franquicias). Se pretendía la defensa de la frontera lo cual se lograba con la creación de colonias. A su vez, estas fomentaban el desarrollo agropecuario que influía en el crecimiento global de la provincia de Córdoba y San Luis.

¿Por qué los indios realizaban malones a los poblados de los blancos? Quijada (1999: 680-683) nos explica que tanto los indios como los blancos pretendían controlar las tierras y los animales (primero el ganado cimarrón y luego el vacuno de las estancias) de la región pampeana. La región pampeana constituía un ámbito de interés para los indios y principalmente para los araucanos. En ella, los indios se enriquecían, adquirían los hábitos del pillaje o lo perfeccionaban. En definitiva, era un sitio de proezas militares donde se obtenía, por medio de los malones, ganado, cautivas y gloria. Los animales eran la base de la economía indígena y principal elemento de cambio. Los niños cautivados eran futuros guerreros y las mujeres blancas conferían prestigio a la vez que proporcionaban sangre nueva y daban a los caciques, hijos bilingües para el trato con la sociedad mayoritaria. La república intentó controlar la violencia de los malones mediante la asignación a los indígenas de anualidades en forma de ganado, prendas de vestir, bebidas y víveres que no siempre lograban impedir las invasiones a las estancias. Por otra parte, la lentitud en la entrega de las asignaciones o el olvido de su pago actuaban como nuevos acicates para la realización de malones.

¿Cuáles fueron las intervenciones de los ranqueles en las invasiones realizadas con otros grupos indígenas de la zona? Las tribus que vivían en las pampas argentinas lo hacían “con independencia las unas de las otras”. Esta independencia era guardada “celosamente”, es decir, que los grupos conservaban relaciones de vecindad y parentesco y se unían o confederaban para la defensa común, pero tal unión desaparecía con el objeto especial que la había provocado (Comisión 1938: 93-94). En este sentido, el 12 de febrero de 1870 los indios de la pampa se confederaron para llevar a cabo una

invasión al fuerte Tres Arroyos. Juan Calfucurá (cacique araucano chileno que ingresó a las pampas argentinas en 1830 y luego se instaló en Salinas Grandes) lideró principalmente a ranqueles y a indios de los caciques Antemil y Pincén (estos dos últimos, capitanejos de Calfucurá). Los indios de Salinas Grandes y Tapalqué, conjuntamente con los tehuelches, no tardaron en agregárseles en el transcurso de la invasión. La causa principal de esta había sido la fundación del pueblo de Tres Arroyos. En realidad, Calfucurá no ignoraba los acontecimientos que se sucedían tras la fundación de un pueblo: se construían aceleradamente los fortines, se expropiaban las tierras a los indios, las estancias se ubicaban por doquier, etc. Otra causa, un tanto secundaria, fue que las autoridades fronterizas no querían entregar a Calfumil -yerno de Calfucurá e hijo de Pincén- y otros indios prisioneros al líder de la Confederación Pampa (Schoo Lastra [1535-1879] 1994: 101-103 y Hux 1991: 87-89 Schoo Lastra [1535-1879] 1994: 101-103).

Paradójicamente, entre el mes de enero y comienzos de febrero de 1870 se llevaron a cabo negociaciones entre Mansilla y los ranqueles para celebrar un acuerdo de paz: “la necesidad de inhibir una alianza con los salineros y de que reconociesen de facto la soberanía territorial de la nación eran los puntos básicos de la negociación” (Lazzari 1996: 69). Este fue el primer tratado de paz de la década celebrado entre los ranqueles y el Gobierno Nacional. Como vemos, mientras Hux (1991) y Schoo Lastra ([1535-1879] 1994) señalan la participación de los ranqueles en la invasión a Tres Arroyos, Lazzari (1996) indica que el Gobierno Nacional quería celebrar un acuerdo con los ranqueles para impedir cualquier alianza con la Confederación Pampa.

La invasión a Tres Arroyos no fue la única invasión de indios confederados pampas en la que participaron los ranqueles. El 23 de octubre de 1870, Calfucurá volvió a convocar a los indios de la zona pampeana para invadir Bahía Blanca y su fuerte (Lazzari 1996: 69). En esta ocasión, la Confederación estuvo liderada por Namuncurá ya que Calfucurá se encontraba anciano y enfermo. Junto a los ranqueles participaron también, los otros hijos del cacique araucano-pampa (Reumay, Levicurá, Pichicurá, Catricurá, Juan Miguel, Carman y Justo) y los “lanceros” de Anesuel (Schoo Lastra [1535-1879] 1994: 105-107). Los motivos por los que se realizó la invasión a Bahía Blanca habían sido dos: por un lado, aún no había sido liberado el yerno de Calfucurá y el resto de los indios

prisioneros y, por el otro lado, el líder pampa-araucano solicitaba la destitución de Francisco Elías, jefe interino de la frontera sur y del mayor O. Llanos (Hux 1991: 88-89).

En 1871, Mariano Rosas aprovechó el alejamiento de las tropas de línea para romper el tratado de paz que había firmado en 1870. El Gobierno Nacional destinaba todos sus recursos para contener la situación producida por la revolución de López Jordán en Entre Ríos, y hacía tiempo que no pagaba las raciones acordadas a los indios ranqueles. En este contexto, el cacique Epumer movilizó sorpresivos malones al sur de Córdoba, San Luis y norte de Buenos Aires. Para salvaguardar las fronteras, el General Arredondo llevó en mayo de 1871 una serie de expediciones a los toldos ranqueles recuperando cautivos y capturando decenas de indios o dándoles muerte (Fernández J. 1998: 195-196).

El 5 de marzo de 1872 se llevó a cabo otra invasión en la cual participaron los ranqueles junto con otros grupos de la zona (Lazzari 1996: 69). Pampas, ranqueles e indígenas chilenos de Reuque Curá, hermano de Calfucurá, atacaron el fuerte de San Carlos (próximo a los fortines de Nueve de Julio, Buenos Aires). Los partidos afectados fueron Alvear, 25 de Mayo y Nueve de Julio (Schoo Lastra [1535-1879] 1994: 109 y Hux 1991: 93-118). El motivo por el cual se realizó la invasión a San Carlos fue porque los indios querían “vengar las tropelías cometidas por el Coronel Elía en connivencia con el cacique Catriel, contra las tribus de los caciques menores Manuel Grande y Chipitruz” - recordemos que estos dos últimos caciques pampas, operaban en la zona de Azul- (Comisión 1938: 104-106). La invasión a San Carlos resultó en la contundente derrota de los indígenas: 200 muertos y 85.000 animales capturados entre vacunos y equinos.

El 24 de mayo de 1872 Roca llevó a Leubucó y Poitahué, centros estratégicos ranqueles, una expedición punitiva junto con Racedo, Laconcha y Fotheringan. Estos, salieron del fuerte Tres de Febrero con el apoyo de unos 700 hombres armados. También participaron de la expedición los militares Arredondo e Ivanowsky quienes salieron de San Luis tiempo después. Sin dudas, la expedición resultó favorable a los blancos (Fernández J. 1998: 199-200).

A cinco meses de la expedición militar sobre los ranqueles, el presidente Sarmiento encomendó a Arredondo para que, por intermedio de los padres franciscanos Alvarez y

Gallo, celebrara un acuerdo con los ranqueles. Los indios, cuyo recuerdo evocaba la reciente expedición que los había prácticamente destruido, no vieron con buenos ojos la iniciativa del Gobierno Nacional. Lo cierto es que las partes firmaron un segundo tratado de paz -octubre de 1872-. Los indios se mantuvieron en calma hasta 1878 salvo “algunos altercados de menor cuantía que en ningún caso merecieron el nombre de malón” (Fernández J. 1998: 201).

En 1874 asumió Nicolás Avellaneda como presidente de la nación quien gobernaría hasta 1880. Su ministro de guerra hasta 1877, fue Adolfo Alsina. Hacia 1874 varios eran los cacicatos que se ubicaban en las pampas argentinas: Namuncurá tenía como capital Salinas Grandes; Pincén la Laguna de Toay y Trenque Lauquen; Mariano Rosas, Leubucó; Ramón los montes de Carrilobo al sur de la Laguna La Verde (San Luis) y Baigorrita, Poitahué (Lazzari 1996: 69-72 y Fernández J. 1998: 201-204).

Alsina concentró su atención en la región sudoeste de Buenos Aires ya que en la frontera de San Luis, Córdoba y Mendoza la situación estaba relativamente tranquila. Esta tranquilidad se logró gracias al cumplimiento en la entrega de raciones por parte del Gobierno Nacional según lo estipulaba el tratado de 1872 (Fernández J. 1998: 202).

Al promediar la década de 1870 la población indígena del territorio en contacto con las fronteras del frente sur (recordemos que al norte estaban las de Orán y el Chaco), hablaban una misma lengua y formaban “una gran familia” con dos ramas: los *ranqueles* - en el noroeste de la frontera sur- y los *pampas* -en el resto del territorio hasta el río Negro- (Comisión 1938: 94). Precisamente en este momento (1875) se produjo una invasión conocida como “Grande”. Mientras que Hux (1991: 140-142) sostiene que los ranqueles no participaron de esta invasión, Vélez (Comisión 1938: 140-142) considera que estos tuvieron una importante intervención. De acuerdo a este último autor, Namuncurá lideró una Confederación Pampa a imagen de las que efectuaba su padre, Calfucurá. Las tribus ranqueles, las de Pincén y de Catriel se complementaron con el auxilio de los indios araucanos y probablemente, de los pehuenches para invadir simultáneamente los partidos de Alvear, Tapalqué, Azul y Tandil. En realidad, la invasión “Grande” era el preludio de una serie de invasiones que se sucederían durante todo el año 1876. El motivo principal de la invasión “Grande” como las que continuarían (de menor envergadura y sin participación constatable de los ranqueles) consistía en

impedir la efectivización del plan propuesto por Alsina (zanja defensiva). Los pampas movilizaron al resto de los indios (afectados directamente a la construcción de la zanja que se extendería desde Bahía Blanca hasta el sur puntano) para atacar a los blancos. En un comienzo, las invasiones tenían por objeto impedir la realización de la zanja pero avanzada la construcción, perseguían su interrupción. En este contexto, en el mes de marzo fueron afectados los partidos de Juárez, Tres Arroyos y Necochea; en mayo los indios llegaron hasta Bragado; en agosto, sobre Olavarría y Azul y por último, en diciembre, sobre la costa del Salado (Comisión 1938: 140-147).

Al finalizar el año 1876, la entrega de racionamientos por el Gobierno Nacional a los ranqueles iba perdiendo agilidad. Alsina, por su parte, intentó “atacar el problema indio” en un modo enérgico, es decir que la frontera de San Luis y Córdoba (correspondiente a los ranqueles) “no podía quedar rezagada” con respecto a la del suroeste bonaerense. La propuesta del ministro fue que se debía avanzar por lo menos, hasta la Laguna del Cuero -centro geográfico de los ranqueles-. Pese al deseo de Alsina, el General Julio A. Roca -encargado de la Comandancia Sur y Sudeste de Córdoba-, intentó disuadirlo con una misiva que le envió el 19 de octubre de 1875 (Olascoaga [1875-1879] 1974: 59-65). Según la carta, Roca explicó que “para establecer la línea a la altura del Cuero” se debían dar por rotas las paces con los ranqueles que “la verdad sea dicha, han cumplido fielmente sus compromisos”. La actitud de Roca sufrió un cambio rotundo cuando, tras el fallecimiento de Alsina, asumió como Ministro de Guerra (Fernández J. 1998: 202-203). Roca apuntó abiertamente a una guerra frontal contra los indios, incluidos los ranqueles (Olascoaga [1875-1879] 1974: 71-75).

El adelantamiento de la frontera fue, desde la asunción de Julio A. Roca -4 de enero de 1878- (Fernández J. 1998: 204-205), un constante esfuerzo por avanzar sobre el territorio indígena de las pampas. Los sitios más trabajados fueron en dirección a Carlué y Guaminí. Lejos habían quedado las discusiones sobre cual debía ser la táctica más apropiada para resolver esta cuestión. Más aún, la “guerra defensiva” o la “guerra de posiciones” -como se llamaba al plan de propuesto por Alsina-, había mostrado en la práctica cuan desventajoso era (Alvaro Barros [1873-1877] 1975: 83-103). A criterio de Barros, “el error lamentable” de esta estrategia era que con la construcción de la fosa se perdían tres cosas elementales que eran a su vez necesarias para ganar una guerra: trabajo, dinero y tiempo. Según Barros, la propuesta de Alsina era inaceptable ya que las

condiciones topográficas de los sitios donde se proyectaría la zanja eran ineficaces porque la naturaleza del suelo no era uniforme. Además, su costo era alto: cada 100 leguas se precisaba 1 millón de pesos fuertes a los que debía agregarse otros 120.000 por la construcción de 300 fortines, uno cada 15 cuadras.

Casi paralelamente al fallecimiento de Alsina, se produjo también el deceso de Mariano Rosas, cacique principal ranquel. Su hermano y sucesor, Epumer, le escribió a Roca el 4 de julio de 1878 con ánimo de ratificar tratados de paz. Otro cacique que también hizo lo mismo fue Nannucurá. Días después, el Gobierno convocó a los ranqueles a celebrar en Buenos Aires, el tercer y último tratado de paz. En septiembre, a casi dos meses de celebrarse el acuerdo, la situación reinante en las pampas distaba mucho de lo que debía ser tras la reciente firma de un convenio de paz (Fernández J. 1998: 207-214). El autor citado, nos sugiere que los ranqueles comenzaron a realizar una serie de malones a causa del incumplimiento del Gobierno en cuanto a la entrega de raciones. En este contexto, el Gobierno Nacional dio inicio a lo que se conocería como la "Campaña Definitiva del Desierto" (Olascoaga [1875-1879] 1974, Prado [1877-1879] 1976, Comisión 1938, Lazzari 1996 y Fernández J. 1998). No debemos olvidar que el Gobierno Nacional intentó en 1874 un avance sobre los indios pero la contracción del estado argentino a consecuencia de la crisis financiera europea de 1873 no lo permitió. El 4 de octubre de 1878 se sancionó la ley nacional n° 947 que establecía la conquista de los territorios indígenas hasta el río Negro y el Neuquén -ya nacionalizados por decreto de 1862- y deslindaba, además, las jurisdicciones de cada provincia (Lazzari 1986: 73).

En el invierno de 1878, Roca dio comienzo a una "batida preliminar" sobre los indios ranqueles y pampas. Esta consistía en una serie de partidas ligeras por parte del ejército que se adentraban hasta los propios toldos de los indios. Este accionar de los blancos fue conocido como el "malón cristiano" (Depetris 1992: 69). Para Prado ([1877-1879] 1976), el problema del desierto no era otro que el llamado "problema indio" y Julio A. Roca era el indicado para resolverlo de "la forma más rápida y enérgica" posible. Lo que Roca llevaría adelante no sería otra cosa que una serie de "malones invertidos": ya no sería el indio quien vendría a quemar las poblaciones "cristianas", ni se daría el caso de que en una "sola razzia" los militares se llevaran cabezas de ganado vacuno. Según Prado, militar que presenció la campaña, ahora sería el soldado "quien caería de

improviso sobre el toldo, y rescatarla millares de cautivos que gemían en la esclavitud” (Prado [1877-1879] 1976: 111).

El entonces comandante de la Frontera Sur y Sudeste de Córdoba, Racedo, fue el encargado de dirigir la Tercera División que expedicionó sobre la región de los ranqueles. El 11 de diciembre de 1878 Racedo emprendió sus operaciones tal como lo había establecido el ministro Roca. En este sentido, se dirigió primero a Leubucó donde tomó prisioneros a Epumer y otros indios; luego pasó a Poitahué, Carrilobo, Curru Mahuida hasta llegar al fuerte Sarmiento Nuevo, lugar de donde había partido. Finalmente, en octubre del mismo año, fueron apresados Baigorrita y Namuncurá (Racedo ([1879] 1965 y Comisión 1938).

Puede decirse que al finalizar la década de 1870 el Gobierno Nacional logró erradicar, a través de expediciones “preliminares” al comienzo y una organizada “Campaña del Desierto” más tarde, a los indios que ocupaban las pampas argentinas -incluidos los ranqueles- (Miretzky *et al.* 1981: 130 y Fernández J. 1998).

La “Conquista del Desierto” eliminó las últimas fronteras interiores y logró la consolidación y unificación definitiva del territorio nacional que quedaba sujeto a un único sistema legal y productivo. Unificación y homogeneización del territorio fue el objetivo de la campaña de la “Conquista del Desierto”. Luego de la campaña -y durante esta- se llevó a cabo en la sociedad el debate “qué hacer con el indio” (Quijada 1999 684-685).

En el tratamiento legal de la cuestión indígena se fue produciendo una suerte de juego pendular entre el reconocimiento de una situación diferencial de precariedad ante los usos y abusos del sistema y el imperativo de “ciudadanizar” a cualquier precio a los indios hasta alcanzar su total disolución en la sociedad mayoritaria. Es cierto que hubo muertes provocadas por ofensivas militares, epidemias, traslados forzosos de grupos pero la gran mayoría de indígenas sobrevivió y sobre ellos se aplicaron las políticas asimilacionistas. La *ciudadanización* del indio sometido supuso su consiguiente integración como campesinos, peones de estancia o de obrajes, miembros de las fuerzas armadas y otros destinos más vinculados a la estratificación de clase que a la diferencia étnica. La ciudadanización del indio no implicó concederles el reconocimiento como

argentinos. Este reconocimiento ya lo tenían a partir de su propia condición de nacidos en el territorio nacional y debido al concepto estrictamente territorial de nación. La élite discutió y puso en marcha un proceso de integración del indio "bárbaro" como ciudadano de la nación, a partir de la concesión de derechos que debían facilitar su conversión simbólica y práctica desde un estadio de barbarie a otro de civilización (Quijada 1999:703-704).

Capítulo III
LOS TRATADOS DE LA DÉCADA DE 1870 ENTRE LOS RANQUELES
Y EL ESTADO

III. 1. DESCRIPCIÓN DE LOS TRATADOS

Bajo este título describimos la forma externa de los tratados celebrados entre los ranqueles y el Gobierno Nacional durante la década de 1870. Para ello, consideramos los siguientes aspectos: fecha, agentes firmantes -nombres y roles y/o funciones-, cantidad de artículos, temática central tratada en cada convenio y orden de presentación de otros temas.

Los tres tratados de la década de 1870 aparecen en la recopilación de Levaggi (2000: 390-526). Los tres especifican la fecha en que se realizaron: 21 de enero de 1870, 20 de octubre de 1872 y 24 de julio de 1878, pero no el lugar. Solo el tratado de 1872 expresa que se celebró en Poitagua (lugar conocido también como Pitahua, Poitahua, Poitagüe o Poitahué, asiento principal del cacique Baigorrita). El de 1870 consta de 31 artículos, el de 1872 de 22 y el de 1878 de 15. Se observa, además, que el último tratado tiene la mitad de artículos con respecto del primero de la década.

En cuanto a los aspectos formales de un tratado de paz la *solemnidad* es lo fundamental. Los “actos -jurídicos- formales” son de dos clases: solemnes o *ad solemnitatem* o no solemnes, o *ad probationem*. Los primeros requieren una forma bajo pena de nulidad; en cambio, los segundos la requieren como medio probatorio del acto o negocio jurídico (Cifuentes 1997: 297). Circunscribiéndonos a los tratados celebrados entre los ranqueles y el Estado durante la década de 1870, vemos que estos requisitos aparecen registrados: no hubo un “juez” o un “escribano” como se conocen hoy en día, pero aparecen ciertos agentes oficiando dicho rol. En otro orden -y relacionado con lo que vimos en el capítulo I (Estado de la Cuestión) al referirnos al concepto de “diplomacia” sobre la implantación de un código civil-, aclaramos que no es nuestro objetivo explicar -jurídicamente- la

“solemnidad” de un tratado sino más bien comenzar a pensar en alguna forma de “integración” entre los indios y los criollos. Por lo menos, en una integración de los indios *buenos*, disciplinados, con prestancia al orden a un régimen jurídico definido. Se trataría, según nuestro criterio, de *uniformizar* personas con una misma idiosincrasia: no más diferencia entre “cristianos” y “tribus”. También suponemos que se trataría de uniformizar normativas: un código como ley que comienza a superponerse con los tratados y una práctica de la *solemnidad* que cubre todos los actos jurídicos, incluso, la celebración de tratados.

Los tres tratados celebrados entre el Estado y los ranqueles revisten el carácter de solemnes tal como queda especificado en el primer artículo de cada texto. En el diccionario se define *solemne* como “célebre, famoso, aplaudido, que se hace en público con aparato y ceremonia”, pero también existen otras dos acepciones: “Notable por sublime concepto” y “Terminante, decisivo, etc.” Asimismo, observamos que *solemnemente*, significa: “alegremente, con celebridad y pompa”. Si buscamos en otra fuente, como podría ser el CC, vemos que la *forma* es:

el conjunto de las prescripciones de la ley, respecto de las solemnidades que deben observarse al tiempo de la formación del acto jurídico; tales son: la *escritura* del acto, la presencia de *testigos*, que el acto sea hecho por escribano público o por un *oficial público*, o con el concurso del juez del lugar (CC: art. 973, el destacado es nuestro).

La definición nos indica que estamos en presencia de un “acto jurídico”, pero también nos especifica algo sumamente importante sobre los *sujetos* que deben intervenir. Una cuestión que nos parece importante es la referida a los sujetos del acto jurídico porque guarda relación con los agentes (y sus roles y/o funciones) que se mencionan en los tratados. Desde un enfoque legal

no se concibe un acto o negocio jurídico sin los sujetos a los cuales se les pueda atribuir las consecuencias jurídicas. Pero, *hay que distinguir las partes*, que son los verdaderos sujetos del acto y a los cuales se atribuyen las consecuencias, *de otras personas que intervienen*, pero no son partes (Cifuentes 1997: 274, el destacado es nuestro).

Aráuz Castex (1974, en Cifuentes 1997: 274) explica que las *partes* son aquellos sujetos o personas interesadas en el acto o sea: aquellas a quienes se imputan las relaciones jurídicas que el acto tiene por fin establecer; las personas cuyos derechos se crean, modifican, transfieren, conservan o aniquilan por causa del acto o negocio. En este mismo sentido Cifuentes (1997: 274) nos dice que los *otorgantes* son quienes disponen, estipulan o prometen por medio del acto, es decir: quienes otorgan ese acto. El autor agrega: “pero, tanto lo hacen las partes (sujetos del interés comprometido por el acto), como otras personas que no son partes y que obran para las partes. *Otorgante* es el género y *parte* la especie”. Además, siguiendo el argumento:

los representantes son otorgantes del acto pero no partes. Sustituyen a la parte y actúan en reemplazo de ella, comprometiéndola con el acto. Actúan a nombre de otro u otros, emitiendo una declaración de voluntad que no se les atribuye, sino que es de interés del representado (Cifuentes 1997: 274).

En otro orden, el autor distingue esta última figura del *mandato* y del *emisario* o “*nuncius*”. Respecto al primero, expresa que “puede haber representación sin mandato (la legal o judicial) y mandato sin representación (mandato oculto: actúa el mandatario sin decir que representa a alguien y como si actuara para él)” y respecto del segundo, dice que:

el representante declara la voluntad del representado, actuando dentro de una esfera de responsabilidad y libertad; sigue instrucciones del representado, pero decide él la celebración del acto y tiene un margen de impulso y deliberación propios. El mensajero o nuncio es un mero portavoz material; no celebra el negocio y es mero vehículo de transmisión de la declaración de voluntad de otro. Por ende, el nuncio no necesita tener capacidad de obrar (Cifuentes 1997: 275).

Resulta interesante preguntarnos por los agentes que aparecen en el texto del tratado, al menos, en la introducción y en el final del mismo. Allí, se aportan datos interesantes respecto de quienes son los “comisionados”, “representantes”, “testigos”, “consejeros”, etc. pero notamos una compleja superposición de estos conceptos. Es posible que estos

roles y/o funciones que corresponden a cada agente se hayan empleado como sinónimos, haciéndose difícil la distinción entre uno y otro. Sin entrar en detalles en cuanto al uso de los términos, nos limitamos por el momento a indicar a los agentes aludidos por cada tratado y el rol que desempeñaron según la letra de los mismos.

En el tratado de 1870 se expresa que el Coronel Lucio V. Mansilla figura como *representante* del Gobierno Nacional y *firmante* del tratado. Asimismo, el capitanejo Achaventrú, como *representante* del cacique Mariano Rosas y *autorizado* por los caciques Manuel Baigorria (nos referimos a Baigorrita), Yanquetruz y Ramón; también figura como *firmante*, pero por no saber leer ni escribir, José María Chaliariga lo hace por él. El capitanejo Achaventrú es mencionado como *apoderado* del cacique Mariano Rosas y como *encargado* por dicho cacique y Baigorrita, para *representar* y *aconsejar* a los indios que participaban en la celebración del tratado. El fraile Vicente Burela figura como *testigo* y *consejero* de Achaventrú pero su función no se limita a ello, puesto que firma por los capitanejos Masques y Guenoqueo que no saben leer ni escribir. Del tratado se desprende que los *representantes* de Baigorrita, Ramón y Yanquetruz como así también el capitanejo Achaventrú, escuchan la lectura y explicación de las cláusulas, pero no se explicita quiénes son esos representantes. Juan de Dios San Martín, *lenguaraz* de Baigorrita, *firma* el tratado por los caciques Mariano Rosas, Baigorrita, Ramón y Yanquetruz. Juan de Dios San Martín figura también como *firmante*: firma a ruego de los capitanejos Caiupan y Guenaquedo. Por su parte, Mariano Rosas *firma* al pie del tratado por sí mismo y por el cacique Baigorrita; los "capitanejos" -no se especifican los nombres- son los *apoderados* de los caciques Mariano Rosas y Baigorrita para *celebrar* el tratado, *declarar* la conformidad con los artículos estipulados y *certificar* la firma de Mariano Rosas. Al final del tratado, se detalla el listado de diez nombres de capitanejos que participan en calidad de *apoderados* y los nombres de los blancos que son sus firmantes a ruego: José María Chaliariga firma a ruego de Achaventrú, Juan de Dios San Martín de Caiupan y de Guenaquedo, J. Martínez de Guichal, J. Maidana de Linconao Cabral, Casto S. Barros de Guencecal, Mariano Argteles de Millaqueo, Vicente Burela de Masques y de Guenoqueo, y por último, José María Chabarriga de Penjeán.

En el tratado de 1872 se expresa que el General José Arredondo es *representante* del Gobierno Nacional y Mariano Rosas, junto a Baigorrita, *convienen* la celebración del

tratado de paz. Los frailes Tomás María Gallo y Moisés Álvarez figuran como *encargados de ratificar* el tratado y hacer “todo lo demás conveniente” (no se aclara qué) en la celebración del mismo; además, los padres son *comisionados* y *firmantes* por el General Arredondo. En otro orden, Juan de Dios San Martín es *firmante a ruego* del cacique Baigorrita, Hilarión Nicolay de Yanquetruz, Martín López del cacique Mariano Rosas y Gregorio Camargo del cacique Epumer Rosas.

En el tratado de 1878 se menciona al Ministro de la Guerra, General Julio A. Roca, como agente que *conviene* la “conclusión” del tratado; por su parte, Epumer Rosas y Baigorrita *acuerdan* el tratado de paz. El Teniente Coronel Manuel J. Olascoaga es *comisionado* por el Gobierno Nacional para celebrar el tratado de paz y *firmante* del mismo. Cayupan es *representante* del cacique principal Baigorrita, y Huenchugner (a) Chaucalito, del cacique principal Epumer Rosas. Patricio Uribe, “secretario” de Baigorrita, es *firmante a ruego* del cacique Cayupan, y Martín López, “secretario” de Epumer Rosas, del cacique Huenchugner (a) Chaucalito. Por último, el fraile Marcos Donati figura como *testigo*.

Como se ve, existe una compleja superposición de conceptos referidos a los roles y/o funciones de los agentes que no es fácil dilucidar. Aún poniéndonos de acuerdo al respecto de cada uno de esos términos (representante, firmante, apoderado, etc) nada nos asegura que entre uno y otro tratado, los mismos tengan un sentido idéntico o semejante. En este sentido, la noción de “representante” puede significar lo mismo en los tres tratados pero también puede no serlo o, es posible que el término “comisionado” tenga un sentido específico en el tratado de 1878 muy diferente al de 1870. Como se ve, existe la posibilidad que en algún tratado quede vacante cierto rol, función o rótulo, o que aún existiendo no se mencione o quede “incluido” y/o “confundido” con otro. Estas posibilidades indicarían que no hay una forma pareja o lógica de asignar roles y/o funciones a los agentes cuando se celebran los tratados ni tampoco una manera establecida de volcar estas cuestiones en el *texto* de los acuerdos.

El texto de los tratados nos permite realizar algunas observaciones sobre la cantidad de agentes (básicamente indígenas) que actuaron como parte. Los caciques registrados en el tratado de 1870 en calidad de parte, son tres: Mariano Rosas, Baigorrita y Ramón. En términos de Mansilla ([1870] 1993: 641), los *caciques principales* fueron precisamente

esos tres. Tanto en el tratado de 1872 como en el de 1878 figuran como parte dos agentes: Mariano Rosas y Baigorrita en el primero, y Baigorrita y Epumer en el segundo - recordemos que Epumer reemplaza a su hermano Mariano Rosas, recientemente fallecido (ACSF, año 1877. Doc. n° 769, en Tamagnini 1995: 38)-. En cuanto a los *caciques menores* vemos que en el tratado de 1870 se menciona solo a Yanquetruz en calidad de parte, sin embargo, de la lectura de Mansilla ([1870] 1993: 641) se desprende que había dos caciques menores: el mencionado y Epumer. Mientras que en el tratado de 1872 sí aparecen los dos caciques menores como parte celebrante, en el de 1878 no se registra a ninguno de estos. En cuanto a los *capitanejos* advertimos que en el tratado de 1870 se registran diez en calidad de parte. Nos preguntamos, al respecto, cual pudo haber sido el criterio escogido en la década de 1870 para seleccionar a esos diez capitanejos sobre un total de 60, según el texto de Mansilla o, cuales fueron las condiciones que permitieron una pretendida representatividad. Por el momento, nos limitamos a formular los interrogantes. Por su parte, los tratados de 1872 y 1878 no registran ningún capitanejo como parte celebrante.

En líneas generales, notamos que a lo largo de la década de 1870 hay una disminución en la cantidad de agentes indígenas mencionados en los tratados como parte celebrante de los mismos. En este punto, cabe aclarar que no debemos confundir a los agentes beneficiados por el tratado -con raciones en dinero o especies-, con los agentes celebrantes del mismo, aunque algunas veces coincidan. Al respecto de la disminución numérica de firmantes, Nacuzzi (1998: 187) nos habla de una “preferencia del poder criollo de negociar con pocos” y aunque el contexto de dinámica étnica en el que se inscribe esa afirmación sea diferente al período analizado, nos acerca bastante a lo observado en los tres tratados de la década de 1870 entre los ranqueles y el Gobierno Nacional. Siguiendo a la autora, hablamos más concretamente de “una tendencia a reconocer a *algunos jefes* como representantes de determinadas ‘confederaciones’ de ellos, aún cuando tal agrupación solo exista en la intención de los blancos de reunir y controlar grupos a través de los propios indios” (Nacuzzi 1998: 187, el destacado es nuestro).

En la Introducción propusimos resumir cada artículo del tratado de 1870 (el que más estipulaciones tiene) en una o dos palabras clave que lo sintetizan. En cuanto al “orden de aparición” de las palabras clave creemos que indica cierta jerarquización. Entonces,

¿cuál es la lógica subyacente en esa presentación propuesta por aquellos que inspiraron el tratado (sea copiando, creando o ambas acciones a la vez)? Comencemos por ver cada aspecto en particular. La “fidelidad” y la “protección fraternal”, según nuestro criterio, ofrecerían el marco para un primer entendimiento entre dos partes diferentes -indígenas y cristianos-. Propuesto un marco, solo resta la enumeración de obligaciones y beneficios para ambas partes. Sin restar importancia a algunos temas tratados en cada convenio, creemos que tanto la “fidelidad” como la “protección fraternal” son básicos. El Estado, para brindar protección fraternal y otros beneficios, exige primero la fidelidad a los indígenas ¿Cómo ganar la confianza de estos? Seguramente, otorgando raciones en dinero y en especies. Una vez logrado un determinado ánimo de confianza en el “otro”, es posible “exigir”. Suponemos que los recursos humanos constituyen una primera exigencia: los cautivos pertenecen a la “cristiandad” y corresponde su reintegro al lugar de procedencia. El Gobierno Nacional responde así, a los reclamos más o menos insistentes que formulan los familiares de los capturados en malones. La segunda exigencia del Gobierno queda evidenciada por el orden que ocupa en los temas propuestos por el tratado de 1870: los recursos materiales, siendo la “tierra” lo principal.

Una vez que el Gobierno Nacional plantea algunas exigencias, continúa ofreciendo. De hecho, el tratado de 1870 supone que uno de esos “otorgamientos” a ranqueles, lo constituyen algunos “ofrecimientos excepcionales” (casa, escuela, iglesia, regalos, vestimenta, etc.). Una vez que el Gobierno Nacional plantea algunos beneficios destinados a los indios, arremete nuevamente con la estipulación de otras obligaciones. Estas, pueden ser exclusivamente para ranqueles (protección a los religiosos que se internaran en tierra adentro, respeto de ciertas condiciones en la práctica de compraventa en general, y cumplimiento de ciertos requisitos al recibir raciones y efectuar alianzas con el Gobierno Nacional cuando este lo requiriera) o compartidas -tanto para ranqueles como blancos- (formación de escoltas con carácter militar, entrega de delincuentes, presentación de un pasaporte o autorización expresa que permitiera atravesar la frontera). En lo demás, existen dos obligaciones de exclusividad gubernamental: “indulto” a cristianos refugiados en tierra adentro y “ratificación” del tratado.

Una vez aclarado esto, pasamos a indicar las palabras clave que hemos elegido como resumen de cada artículo: “fidelidad” (art. 1º de 1870, 1872 y 1878), “protección

fraternal" (art. 1° de 1870, 1872 y 1878), "raciones en dinero" (arts. 2°, 3° y 4° de 1870, 1872 y 1878), "raciones en especies" (arts. 5° y 6° de 1870, 1872 y 1878), "cautivos" (art. 7° de 1870, 1872 y 1878), "tierras" (arts. 8°, 9°, 10°, 20°, 25° y 26° de 1870 y art. 8° de 1872), "remuneración por venta de tierras" (art. 11° de 1870), "ofrecimientos excepcionales" (art. 12° de 1870), "protección sobre religiosos" (art. 13° de 1870, art. 9° de 1872 y art. 8° de 1878), "escoltas" (art. 14° de 1870), "delincuentes" (arts. 15° y 16° de 1870, arts. 10° y 11° de 1872 y arts. 9° y 11° de 1878), "autorización expresa" (arts. 17° y 18° de 1870, arts. 12° y 13° de 1872 y art. 10° de 1878), "compraventa" (art. 19° de 1870 y art. 14° de 1872), "caducidad" (arts. 21°, 22° y 29° de 1870, arts. 15°, 16° y 21° de 1872 y art. 14° de 1878), "indulto" (art. 23° de 1870 y art. 17° de 1872), "condiciones para las raciones" (art. 24° de 1870 y art. 18° de 1872), "alianzas" (arts. 27° y 28° de 1870, arts. 19° y 20° de 1872 y art. 13° de 1878) y finalmente, "ratificación" (art. 30° de 1870).

En el tratado de 1872 el aspecto "tierras" tiene solamente una alusión mientras que en el de 1870 posee seis. Esto merece una aclaración. Una cosa es correlacionar números de artículos con temas o aspectos sintetizadores a partir de una diagramación estructural de los tratados, y otra bien distinta es hacerlo con los contenidos mismos de cada artículo. Llevada esta postura a la temática "tierras", significa que no existe necesariamente una correspondencia de contenido entre el artículo 8° del tratado de 1872 con el 8° del tratado de 1870, como así tampoco con los otros artículos sobre "tierras" mencionados (que expresan "límites", "venta", "demarcación"). Con lo dicho sabemos entonces que si dos artículos se incluyen en un mismo tema, no necesariamente están hablando de lo mismo. Aparte, existen algunos aspectos que no aparecen en determinado tratado, pero sí en otro. Como ejemplos de ello vemos que "tierras" no aparece en el tratado de 1878, "remuneración por venta de tierras" en los de 1872 y 1878, "ofrecimientos excepcionales" en el de 1872, "escoltas" en los de 1872 y 1878, "compraventa" en el de 1878, "indulto" en el de 1878, "condiciones para las raciones" en el de 1878, y "ratificación" en los de 1872 y 1878.

Tomando como modelo el tratado de 1870, notamos que los tratados de 1872 y 1878 guardan coincidencias y diferencias con respecto a los contenidos de los artículos. Si convenimos en que un artículo réplica es aquel que copia exactamente a otro, observamos que el tratado de 1878 no tiene ninguno con respecto al tratado de 1870. El tratado de

1872, en cambio, sí tiene algunos artículos idénticos al primer tratado de la década. Al respecto, encontramos cuatro situaciones: “autorización expresa” (art. 17° del tratado de 1870 y art. 12° del de 1872), “compraventa” (art. 19° del tratado de 1870 y art. 14° del de 1872), “caducidad” (art. 21° del tratado de 1870 y art. 15° del de 1872) e “indulto” (art. 23° del tratado de 1870 y art. 17° del de 1872). En lo demás, los artículos de los tratados de 1872 y 1878 contienen textos diferentes con respecto a lo expresado en el tratado de 1870. Las diferencias se refieren a datos cuanti o cualitativos. Lo más común es la modificación, extracción o incorporación de palabras. También, se agregan o cambian sitios: en el tratado de paz de 1870 no se indica el lugar donde se realiza el mismo, en cambio, en el tratado de de 1872 se establece “Poitagua”; en el tratado de 1870 se expresa que las raciones se entregarían en el “Fuerte Sarmiento”, mientras que en el de 1872 en “Villa de Mercedes”. En otros casos, se sustituyen lapsos entre un tratado y otro (el de 1870 dura cinco años y el de 1872 seis) o se modifica el nombre de algún agente: un mismo personaje es mencionado como cacique principal Baigorrita en el tratado de 1870 y como Manuel Baigorria en el de 1872.

Como expresamos más arriba, una cuestión es analizar los tratados observando su estructura y otra los contenidos. Una postura ingenua puede hacernos pensar que la cantidad de artículos propuestos en un tratado es relevante porque contiene mayor cantidad de información. Lo cierto, es que hay que tener cuidado: en un tratado puede expresarse en un solo artículo, lo que en otro se hace en dos. Observamos que el tratado de 1878 tiene casi la mitad de artículos de los que tiene el de 1870. Sin embargo, si comparamos los contenidos de uno y otro, notamos que son prácticamente similares; la única diferencia es que el tratado de 1878 posee al menos tres artículos que engloban, cada uno, a dos del tratado de 1870: el artículo 9° del tratado de 1878 referido a “delinquentes”, reúne el contenido de los artículos 15° y 16° del de 1870; el artículo 10° del tratado de 1878 referido a “autorización expresa” reúne el contenido de los artículos 17° y 18° de 1870, y el artículo 13° del tratado de 1878 referido a “alianzas” reúne el contenido de los artículos 27° y 28° del de 1870.

En general, los tres tratados siguen un patrón u orden en la presentación de las obligaciones. Si bien no existe coincidencia en la enumeración de los artículos, sí la hay en el ordenamiento de los contenidos de los artículos. En el inicio de cada tratado, aparecen los temas: “fidelidad”, “protección fraternal”, “raciones en dinero”, “raciones

en especies" y "cautivos"; más avanzado el mismo: "delincuentes", "autorización expresa" y "protección de los religiosos" y en el final: "caducidad" y "alianzas".

III. 2. CARACTERÍSTICAS DE LOS TRATADOS

En este espacio, caracterizamos los tratados celebrados entre los ranqueles y el Estado durante la década de 1870 desde una perspectiva comparativa. Básicamente, queremos identificar las obligaciones estipuladas para cada parte tratando de dilucidar qué características adquieren dichas obligaciones. Es decir, intentamos observar si los compromisos eran idénticos para el Gobierno Nacional y los ranqueles y, en caso de no serlo, analizar qué forma adquieren y cuál puede ser la causa.

Como explicamos en la Introducción, tenemos en cuenta una serie de variables genéricas que implican: obligaciones por parte de los ranqueles, del Gobierno Nacional o de ambos, las cuales se especifican como A, B y C respectivamente. Sistematizando estas variables podemos identificar el tipo de obligación a la que corresponde, observar la recurrencia o no de cada aspecto a lo largo de los tres tratados y visualizar el artículo que aborda el tema en cuestión y su interacción con otros.

En la Introducción explicamos que las variables a considerar se encuentran ordenadas según su aparición en el tratado de 1870. Como dijimos, se toma como parámetro a dicho tratado ya que es el primero de la década estudiada y por ser el que cuenta con la mayor cantidad de artículos y temas tratados. La descripción de los tratados y la reflexión sobre los mismos, se ajusta exclusivamente a la "letra" -independientemente de lo sucedido en la realidad-. Así es que, las cuestiones referidas al cumplimiento/incumplimiento de las cláusulas o a lo expresado/no aceptado (como otras tantas posibles situaciones), no están consideradas en el presente acápite aunque sí en las Consideraciones Finales.

Recordemos que las variables a considerar son las siguientes: "fidelidad" (A), "protección fraternal" (B), "raciones" (B), "cautivos" (A), "tierras" (A), "remuneración por venta de tierras" (B), "ofrecimientos excepcionales" (B), "protección sobre los religiosos" (A), "escoltas" (C), "delincuentes" (C), "autorización expresa" (C),

“compra-venta” (A), “duración/caducidad del tratado” (C), “indulto” (B), “condiciones para las raciones” (A), “alianzas” (A) y “ratificación del tratado” (B).

Tanto la “fidelidad” como la “protección fraternal”, parecen caras de una misma moneda y en los tres tratados se las menciona en el primer artículo, lo que implica la importancia de la cuestión. Los ranqueles estaban obligados por los tratados a brindar fidelidad al Gobierno Nacional (tipo A), en tanto que este se obligaba a la protección fraternal (tipo B). La fidelidad adquiere una mención específica según sea el tratado. En el primer artículo del tratado de 1870 se plantea que “la paz y amistad que felizmente existe entre el pueblo de la República Argentina y las tribus ranquelinas continuará por siempre; y dichas tribus dando seguridad por este tratado de *fidelidad* y amistad así al Gobierno y pueblo de la República”. En el artículo del tratado de 1872 se sostiene que “queda solemnemente acordado que existirá por siempre paz y amistad entre los pueblos cristianos de la República y las tribus Ranquelinas y estos aseguran por este tratado *fidelidad* hacia el Gobierno y Pueblo de la Nación”. En el artículo del tratado de 1878 se plantea que “queda convenido que habrá por siempre paz y amistad entre los pueblos cristianos de la República Argentina y las tribus ranquelinas que por este convenio prometen fiel obediencia al Gobierno y *fidelidad* a la Nación de que hacen parte”.

Si consideramos la “protección fraternal” como contrapartida de la obligación precedente, observamos que en los tratados de 1870 y de 1872 figura: “y el Gobierno de la República, prometiéndoles [o “les promete”] igualmente protección fraternal” (art. 1º), en tanto que en el de 1878: “y el Gobierno por su parte les concede protección fraternal” (art. 1º).

Tomando como modelo lo expresado en el primer artículo del tratado de 1870 detallamos por orden de aparición las similitudes identificadas en los tres tratados. La primera tiene que ver con la denominación de una de las partes que conviene en celebrar los tratados de paz: “las tribus ranquelinas” -en el tratado de 1872 se expresa “las tribus Ranquelinas”-. La segunda similitud observada en los tres tratados resulta ser la expresión “por siempre”. Entendemos que una duración razonable del tratado constituye un anhelo de las partes. La tercera tiene que ver con el hecho que se estipule desde el primer artículo, el rol que cumple cada sector. Los ranqueles (más precisamente, las “tribus ranquelinas”) deben fidelidad y el Gobierno protección fraternal. El diccionario

ofrece varias definiciones para fidelidad: "lealtad, cumplida adhesión, escrupulosa observancia de la fe que uno debe a otro"; "puntualidad, asiduidad, exactitud, esmero, celo en la ejecución de alguna cosa"; "sinceridad, verdad, constancia, firmeza, perseverancia en lo ofrecido, jurado, votado, propuesto, emprendido"; "desinterés, integridad, probidad intachable"; "abnegación, sacrificio, desprendimiento por amor o fe entregada, consagrada, jurada". El término "protección" tiene solo dos acepciones: "amparo o favor que dispensa alguno a otro, procurándole medios de medrar, o defendiéndolo contra sus adversarios" y "apoyo, patrocinio, tutela". Basta comparar ambos conceptos, para comprender qué tan diferentes son las obligaciones de los ranqueles respecto de las del Gobierno Nacional.

Así como existen semejanzas entre los tres tratados con respecto al primer artículo, también hay diferencias. La primera que surge a partir de la lectura de las fuentes, se refiere a la frase del tratado de 1870 referida a la "paz y amistad que felizmente existe". Se trata sin duda de una expresión verbal en tiempo presente que lleva a preguntarnos ¿por qué la formulación de un tratado de paz cuando se da por sentado que hay paz? Es entendible que para la confección de un tratado se requiere en principio, por lo menos, una mínima cuota de acercamiento o entendimiento entre las partes -sea por las "juntas", "parlamentos", intercambio de comisiones de paz, etc.- pero ello no es suficiente para afirmar la existencia de una situación de calma, paz y amistad, como algo permanente y definido. Si aún tuviéramos dudas respecto de este razonamiento, podríamos acudir a una segunda expresión empleada en el primer artículo del tratado de 1870: "la paz y amistad [...] continuará por siempre". El término "continuará" reafirma lo que se viene diciendo, es decir, presupone una situación de "paz y amistad" ya dada, y no creada a partir de la formalización (o formulación) de un tratado. Si, en cambio, tenemos en cuenta los tratados de 1872 y 1878, corroboramos que es a partir de la formalización del tratado donde comenzaría a regir la "paz y amistad" ya que ello queda aclarado con las expresiones verbales en tiempo futuro: "habrá" o "existirá". Aún podemos suponer que la presencia de la frase "habrá por siempre paz y amistad" da la idea de que no es suficiente expresar estos valores de una vez y para siempre, sino que es precisa su reiteración constante.

La segunda diferencia constatable entre los tres pactos escritos tiene que ver con la denominación que recibe la contraparte de los ranqueles. Al respecto, se expresa en los

tratados de 1870 y de 1878: “el pueblo de la República Argentina” y en el de 1872: “los pueblos cristianos de la República”. Es evidente que no solo se agrega el plural en “pueblo” sino que, además, se especifica que son “cristianos”. Lo expresado como segunda diferencia lleva a preguntarnos ¿quiénes tenían posibilidades de ingresar a la “cristiandad”? o ¿cuáles eran las características del proyecto uniformizador propuesto por el Gobierno Nacional? Mansilla ([1870] 1993: 615-616), observando las asombrosas habilidades del cacique Ramón (quien era platero), sus herramientas y conocimientos de los que se valía para la actividad artesanal, reflexionó al respecto de dos posibilidades: ¿“bárbaro” y “salvaje”? o ¿“civilizado”? Sin duda, Mansilla notó que el hombre blanco era “injusto” al despreciar al indio, y se preguntó para qué el blanco leía y estudiaba. Su respuesta fue corta y terminante: “para exterminar” al indio. Desde esta perspectiva, entendemos como el Gobierno Nacional se consustanciaba cada vez más con lo que sería el lema de la Generación del '80. Inspirado en ideas sobre “orden”, “civilización” y “progreso”, el Gobierno intentaba cierta homogeneización de aquellos que debían componer el Estado Nacional (Lazzari 1996: 57-58).

Para Mansilla

la libertad, la religión, la patria, el honor nacional son un ideal; pero que *ese ideal no está sino en la conciencia de cierto número de elegidos [...]* Es menester que la patria deje de ser un mito, una abstracción, para que todos la comprendan y la amen con el mismo acendrado amor. *Hay fanatismos necesarios, que si no existen se deben crear* (Mansilla [1870] 1993: 489, el destacado es nuestro).

Ranqueles, gauchos y “cristianos” delincuentes o refugiados que no se entregaban al Gobierno Nacional no fueron los únicos a los que se intentó “civilizar”. La tendencia a uniformizar la población propuesta por el Estado, también se dirigió a otras tribus indígenas. Los caciques Namuncurá y Calfucurá azotaban constantemente con sus malones las estancias de Buenos Aires y sus alrededores. Allí obtenían bienes de distinta naturaleza, cautivos y ganados (ACSF, año 1870. Doc. n° 154, en Tamagnini 1995: 3-4; ACSF, año 1872. Doc. n° 268, en Tamagnini 1995: 11; ACSF, año 1875. Doc. n° 490, en Tamagnini 1995: 60-61 y ACSF, año 1877. Doc. n° 730 a, en Tamagnini 1995: 74-75).

La tercera diferencia presente entre los tratados de 1870, 1872 y 1878 se refiere a la modalidad que adquiere la fidelidad y la protección fraternal. En los tratados de 1870 y 1872 las tribus ranquelinas “aseguran” fidelidad, y el Gobierno “promete” protección fraternal. En el de 1878 las tribus ranquelinas “prometen” fidelidad, y el Gobierno “concede” protección fraternal. Tanto los términos “asegurar” como “conceder” implican una acción definida, en tanto que “prometer”, involucra indeterminaciones. La promesa es una acción propia del Gobierno Nacional a principios de la década de 1870 en tanto que casi al finalizar la misma lo es de los ranqueles. Según el diccionario, “prometer” consiste en “empeñarse verbalmente o por escrito en dar o hacer alguna cosa. Asegurar alguna cosa, amenazando con ella”. Por otra parte, “conceder” significa: “dar, dispensar, otorgar, hacer merced y gracia de alguna cosa”; “asentir, adherir, suscribir a lo que otro dice, convenir en lo que afirma, conformarse o estar de acuerdo con lo que expone, etc.”; “permitir”. Si buscamos “asegurar” notamos que se define como: “afirmar, estabilizar, fijar, afianzar, dar seguridad y fundamento a alguna cosa material para preservarla de ruina, o hacer que se mantenga en el lugar donde radica”. Observando los tres tratados notamos que la fidelidad puede asegurarse o prometerse; y aunque la protección fraternal pueda también prometerse, además, se concede. La protección fraternal funciona como *dádiva* o cosa que se da graciosamente. La fidelidad, por su parte, funciona como un afianzamiento o aseguramiento, afirmación de una cosa a otra. Lo interesante es que ambas pueden ser prometidas. Notemos que si bien la promesa funciona tanto para la fidelidad como para la protección fraternal, nunca se presentan simultáneamente: cuando el Gobierno Nacional promete, los ranqueles aseguran y cuando los ranqueles prometen, el Gobierno Nacional concede.

La cuarta diferencia se refiere a la especificación del término “igualmente”. Los tratados de 1870 y 1872 expresan una relación de igualdad entre la acción de asegurar fidelidad y prometer protección fraternal. El de 1878 no registra el término “igualmente” entre ambas acciones propuestas para las partes contratantes. Es indudable que asegurar y prometer no son sinónimos. En otro orden de cosas, tampoco es lo mismo “fidelidad” y “protección fraternal”.

La quinta diferencia entre los tres tratados se relaciona con la parte que asegura o promete fidelidad. En el tratado de 1870 se expresa: “las tribus ranquelinas”; en el de 1872, “los pueblos cristianos de la República y tribus Ranquelinas” y en el de 1878, “los

pueblos cristianos de la República Argentina y tribus ranquelinas”. Nótese que en el tratado de 1878 se especifica que la “República” es “Argentina”, cosa que no se hace en el tratado de 1872. ¿Es necesario afirmar que la República es Argentina? Creemos que en vísperas de la consolidación definitiva del Estado Nacional Argentino, la importancia socio-histórica del hecho se enuncia desde el discurso -en este caso, desde un tratado de paz-. Pero, además, resulta una paradoja: el Estado-Nación supone una población homogénea (los ciudadanos) y el tratado hace alusión necesaria a individuos no solo socioculturalmente diferentes sino también de status jurídico desigual.

La sexta diferencia se refiere a la parte a quien se le promete fidelidad. En el tratado de 1870 es el “Gobierno y pueblo de la República” y en el de 1872, es el “Gobierno y Pueblo de la Nación”. Con respecto a lo expresado en el tratado de 1878 notamos que se concede fidelidad a la “Nación” y “fidelidad y obediencia” al Gobierno. Es necesario indicar una presunción. En el tratado de 1878 se menciona que las “tribus ranquelinas [...] hacen parte” de la “Nación” y aunque esto no se diga así en el de 1872, podemos sostener que implícitamente el resto de la redacción del artículo primero de ambos tratados guarda amplia similitud, más que con el del tratado de 1870. Destaquemos que, aún empleadas las expresiones de “Pueblo de la República”, “Pueblo de la Nación”, “Pueblo de la República Argentina”, “pueblos cristianos de la República”, “pueblos cristianos de la República Argentina”, “Nación” o “Gobierno” -como aquella parte o instancia a quien se debe fidelidad, o aquella con quien las tribus ranquelinas convienen la celebración de un tratado de “paz y amistad”- en la enumeración de los artículos de los tres tratados, siempre figurará: “Gobierno Nacional” o simplemente, “Gobierno”. Por esa razón, usamos dicha expresión en lo sucesivo, aunque no dejamos de tener en cuenta lo estipulado en el artículo primero de los tres convenios.

La séptima diferencia entre los tratados analizados se relaciona con la parte que promete o concede la protección fraternal. En los tratados de 1870 y 1872 es el “Gobierno de la República” y en el de 1878, es el “Gobierno”. Se revierte la situación tal cual se planteara al final de la quinta diferencia. Si antes parecía necesario agregar que la “República” es “Argentina” ahora con expresar solo “Gobierno”, resulta suficiente. ¿Es redundante la afirmación “Gobierno de la República”? Creemos que sí. Hacia fines de la década de 1870 el Gobierno logró afianzarse, consolidarse y fusionarse con los preceptos de la República Argentina (orden, progreso, desarrollo, innovación,

inmigración, positivismo, unidad, instrucción pública). Podemos afirmar que hacia 1880 el Estado Argentino afirmó su carácter de república moderna.

La octava diferencia identificada tiene que ver con dos propuestas íntimamente relacionadas, tan relacionadas que parecen un mismo aspecto. Una de ellas es la consideración de los ranqueles respecto de su incorporación a la "Nación". En el tratado de 1878 leemos que los "pueblos cristianos" y las "tribus ranquelinas" prometen fiel obediencia al Gobierno y fidelidad a la "Nación de que hacen parte". En los tratados de 1872 y 1870 no hay alusión a esta cuestión. La otra es la consideración de los ranqueles respecto de su incorporación a la "República Argentina". En el tratado de 1870 no se hace referencia alguna a este aspecto. En la introducción del tratado de 1872 se expresa que los caciques Mariano Rosas y Baigorrita "reconocen y acatan como miembros de la República Argentina, la Soberanía y autoridad de la Nación". Suponemos que así como los caciques principales quedaban sujetos al acatamiento de la soberanía y la autoridad nacional, también quedaban sus "dependientes". En la introducción del tratado de 1878 se expresa que los caciques Epumer Rosas y Baigorrita "reconocen y acatan como miembros y habitantes de la República Argentina la soberanía nacional y autoridad de su Gobierno".

Retomando las variables resultantes de la comparación de los tres tratados, enfocaremos ahora "raciones" (tipo B). Encontramos que se mencionan raciones en dinero y raciones en especies. Las raciones en dinero constituyen una obligación del Gobierno Nacional con respecto a los ranqueles. Cada tratado estipula las raciones en dinero que se entregarían mensualmente. El de 1870 establece que el cacique Mariano Rosas recibiría 150\$b. (pesos bolivianos), el cacique Epumer (conocido también como Epugner Rosas) 100\$b., un "trompa de órdenes" 7\$b. y un "lenguaraz" de Mariano Rosas 15\$b. (art. 2°). El cacique Baigorrita (conocido también como Baigorria) percibiría 150\$b., un trompa de órdenes 7\$b. y un lenguaraz de Baigorrita 15\$b. (art. 3°); el cacique Ramón y Yanquetruz (conocido también como Yanquetruz Guzman o Yanquetruz Guaman) 50\$b. cada uno y sus lenguaraces respectivos 15\$b. (art. 4°). El tratado de 1872 determina que Mariano Rosas recibiría 150\$b., Epumer 100\$b., un trompa de órdenes 7\$b., un escribiente 15\$b. y un lenguaraz de Mariano Rosas 15\$b. (art. 2°). Asimismo, el cacique Baigorrita percibiría 150\$b., un trompa de órdenes 7\$b., un lenguaraz de Baigorrita 15\$b. (art. 3°), los caciques Ramón, Yanquetruz y Cayupan 50\$b., en tanto que el

lenguaraz de cada uno de estos caciques 15\$b. (art. 4°). El tratado de 1878 estipula que Epumer recibiría 150\$b., el hijo de Mariano Rosas llamado Epumer Chico 100\$b., un trompa 7\$b., un escribiente 15\$b., el lenguaraz de cada uno 15\$b., el cacique Huenchugner (a) Chaucalito 50\$b. y su lenguaraz 15\$b. (art. 2°). El cacique Baigorrita percibiría 150\$b., un trompa 7\$b. y su lenguaraz 15\$b. (art. 3°); el cacique Cayupan 75\$b., su lenguaraz 15\$b., el cacique Yanquetruz 50\$b. y su lenguaraz 15\$b. (art. 4°).

Para una mejor comprensión, presentamos estos datos en un cuadro. Las raciones son mensuales y están expresadas en pesos bolivianos (\$b.), tal como aparece en los tratados. Los años corresponden a cada pacto celebrado.

Ración dinero mensual (\$b.)	1870	1872	1878
150	Mariano Rosas Baigorrita	Mariano Rosas Baigorrita	Baigorrita Epumer
100	Epumer	Epumer	Epumer Chico
75			Cayupan
50	Ramón Yanquetruz	Ramón Yanquetruz Cayupan	Yanquetruz Huenchugner (a) Chaucalito
15	L. de Mariano Rosas L. de Baigorrita L. de Ramón L. de Yanquetruz	L. de Mariano Rosas L. de Baigorrita L. de Ramón L. de Yanquetruz L. de Cayupan E. de Mariano Rosas	L. de Baigorrita L. de Yanquetruz L. de Cayupan L. de Epumer L. de Epumer Chico L. de Huenchugner (a) Chaucalito E. de Epumer E. de Epumer Chico
7	T. de Mariano Rosas T. de Baigorrita	T. de Mariano Rosas T. de Baigorrita	T. de Baigorrita T. de Epumer T. de Epumer Chico

Raciones en dinero otorgadas a diferentes caciques y sus asistentes en los tratados de la década de 1870. Referencias: L (lenguaraz), E (escribiente) y T (trompa de órdenes)

En el tratado de 1870 se benefician mensualmente 11 agentes; en el de 1872, 14 y en el de 1878, 17. Considerando el total de dinero racionado mensualmente advertimos que en el tratado de 1870 figuran 574\$b.; en el de 1872, 654\$b. y en el de 1878, 716\$b. Si tenemos en cuenta el valor promedio mensual de raciones en dinero por agente vemos que en el tratado de 1870 resultan 52\$b.; en el de 1872, 47\$b. y en el de 1878, 42\$b. La relación entre la cantidad de agentes que se favorecerían con raciones en dinero y el importe que recibiría cada uno se expresa como una constante inversamente proporcional: a más cantidad de agentes con beneficio de cobro, menos importe mensual recibido.

Las raciones en dinero se otorgarían a los "caciques" -sean o no principales-, a los trompas de órdenes, a los lenguaraces y a los escribientes. Denominamos a estos tres últimos *asistentes* ya que desempeñan funciones específicas tales como traducir, escribir, emitir sonidos -con trompeta, clarín, clarinete, etc.- y a cambio de sus servicios, reciben un sueldo. Notamos que no se mencionan como beneficiarios de las asignaciones a los capitanejos y "tribus", cosa que sí comprobamos cuando analizamos las raciones en especies. Con respecto a los asistentes, observamos que en el tratado de 1870 se mencionan a seis (cuatro lenguaraces y dos trompas de órdenes) sobre un total de cinco caciques. En el tratado de 1872 se mencionan a ocho asistentes (cinco lenguaraces, dos trompas de órdenes y un escribiente) sobre un total de seis caciques y en el de 1878 a once (seis lenguaraces, tres trompas de órdenes y dos escribientes), también sobre un total de seis caciques. Teniendo en cuenta los sueldos mensuales vemos que de acuerdo al tratado de 1870 los asistentes ganarían en conjunto 74\$b. sobre un total de 500\$b. correspondientes a los sueldos de los caciques; en el tratado de 1872 los asistentes obtendrían 104\$b. sobre el total de 550\$b. y en el de 1878, 141\$b. sobre 575\$b. Según el tratado de 1870 el valor promedio mensual de asignaciones de raciones en dinero para cada asistente sería de 12\$b. sobre 100\$b. correspondientes a cada cacique. En el tratado de 1872, 13\$b. sobre 92\$b. y en el de 1878, 13\$b. sobre 96\$b.

En cada uno de los tres tratados identificamos a dos caciques principales. Tanto en el de 1870 como en el de 1872 los caciques principales son Mariano Rosas y Baigorrita. En el tratado de 1878 se menciona nuevamente a Baigorrita pero no a Mariano Rosas -recordemos que este falleció en 1877 y fue reemplazado por su hermano, Epumer-.

De la lectura de los artículos referidos a raciones en dinero comprobamos que, durante la década de 1870, se conforman cuatro categorías de sueldos para los ranqueles. En orden decreciente, las mismas son: 150\$b., 100\$b., 75\$b. y 50\$b. Los *caciques principales* se ubican en el primer grupo y sus sueldos mensuales se mantienen constantes durante los tres tratados. Un cacique cuya jerarquía no se especifica se ubica en la segunda categoría de sueldo mensual (Epumer en los tratados de 1870 y 1872, y Epumer Chico en el de 1878). Mientras la tercer categoría de sueldo mensual se ubica solo en el tratado de 1878 (representada por Cayupán), la cuarta categoría se presenta irregularmente (Ramón en los tratados de 1870 y 1872, Yanquetruz en los tres tratados, Cayupan en el de 1872 y Huenchugner Chaucalito -mencionado por primera vez en los tratados como beneficiario de las raciones- en el de 1878).

Durante la década, la cantidad de individuos a los que se asigna raciones en dinero resulta casi una constante: de cinco (tratado de 1870) se pasa a seis (1872) y luego se mantiene estable (1878). De todos los caciques, solo dos perciben un aumento en sus sueldos: Epumer, 50\$b. y Cayupan, 25\$b. (ambos, entre 1872 y 1878). Asimismo, dos agentes dejan de figurar entre uno y otro tratado: Mariano Rosas por fallecimiento y Ramón por reducirse (ambos, entre 1872 y 1878). También, se producen dos incorporaciones: Huenchugner (a) Chaucalito y Epumer Chico -dos de los cinco hijos de Mariano Rosas-. El primero ingresa a la categoría mínima de asignaciones -50\$b.- y el segundo a la próxima anterior de un cacique principal -100\$b-. Sumando los sueldos de los dos hermanos obtenemos una asignación en dinero de primera categoría, es decir, un sueldo correspondiente a un cacique principal.

Los ranqueles no fueron los únicos agentes favorecidos con raciones en dinero. Los asistentes de los caciques (lenguaraces, escribientes o trompas -desertores o refugiados-) recibirían también, sus sueldos. ¿Solo los caciques principales tenían trompas de órdenes? Si observamos el cuadro de raciones en dinero vemos que no. Al menos en el tratado de 1878 un cacique tenía un trompa de órdenes sin tener que ser un "principal" (Epumer Chico).

Según la letra de los tratados no todos los caciques cuentan con un lenguaraz. El cacique Mariano Rosas tiene un lenguaraz en 1870 y otro en 1872 pero su hermano Epumer

ninguno en esos años aunque sí uno en 1878 cuando accede al cargo de "principal". El cacique Baigorrita tiene un lenguaraz en cada uno de los tratados de la década, el cacique Ramón uno en los de 1870 y 1872, Yanquetruz uno en los tres, Cayupan uno en el de 1870 y 1878 y, tanto Epumer Chico como Huenchugner (a) Chaucalito uno cada uno en 1878. La situación es distinta si tenemos en cuenta a los escribientes. Estos figuran en forma irregular en los tres tratados. El cacique Mariano Rosas tiene un escribiente en 1872 y tanto Epumer como su sobrino Epumer Chico tienen también uno en 1878. Por último, nos referimos a los trompas de órdenes. El cacique Mariano Rosas tiene un trompa en 1870 y 1872, el cacique Baigorrita uno en los tres tratados y, tanto Epumer como Epumer Chico uno en 1878.

Si bien no existe constancia en la relación de un cacique y un asistente específico durante la década, al menos, resulta uniforme el importe que recibiría cada asistente en dicho período. Un trompa de órdenes siempre cobraría 7\$b. y un lenguaraz o escribiente, 15\$b. Un dato llamativo es que en el tratado de 1870 no se registran escribientes. Como en los tratados de 1872 y 1878 se hace alusión a los escribientes, consideramos que en el de 1870 también existieron.

Las raciones en especies, una obligación del Gobierno Nacional hacia los ranqueles (tipo B), se entregarían trimestralmente -recordemos que las raciones en dinero eran mensuales-. Según el texto del tratado de 1870 el Gobierno entregaría 3000 libras de yerba, 2000 libras de tabaco, 1000 cuadernillos de papel, 1500 libras de harina, 1000 libras de azúcar blanca, 2 "pipas" (barril con capacidad aproximada a 5/6 de tonelada) de aguardiente y 600 libras de jabón. Además, por una sola vez, el Gobierno entregaría 200 ollas, 200 pavas o "calderas" y 200 jarros de lata (art. 6°). En el tratado de 1872 la cantidad de yerba, tabaco, cuadernillos de papel, harina y azúcar blanca se reduce a la mitad de lo que estipulaba el de 1870 en tanto que la cantidad de jabón a la tercera parte. Lo único que se mantiene constante durante 1870-1872 es la cantidad de aguardiente (art. 6°). En el tratado de 1878 se asignan 750 libras de yerba, 500 libras de tabaco negro en rana, 500 cuadernillos de papel (igual que en el tratado anterior), 2000 libras de harina (un poco más que en 1870), 500 libras de azúcar blanca y 200 libras de jabón (se conservan las dos últimas cantidades desde el tratado de 1872). Nuevamente, se mantiene

En los tres tratados se mencionan entregas de ganado vacuno o yeguarizo a los ranqueles. En el tratado de 1870 se plantea que los caciques Mariano Rosas, Epuner, Baigorrita, Ramón y Yanquetruz recibirían trimestralmente 2000 yeguas para “repartirlas” entre ellos, los capitanejos de Mariano Rosas, los de “Deygoni” y los capitanejos “que se creasen en el futuro” (art. 5°). Los “capitanejos de Mariano Rosas” eran: Caninpan [Caniupan], Melideo, Relmo, Manghin, Charrailau, Caiunao, Ygnal Tripailao, Miualaf, Quintuanao, Nillacaoe, Peñalosa [Peñaloza], Aucanas, Millanao, Pancho, Carrinamón, Cristo, Naupai, Antegher, Nagüel, Lepin, Quentruin, Jacinto, Juquinao [Tuquinao], Tropa, Wenchuleo y Tapaio [Tapayo]. Los capitanejos de “Deygoni” eran: Caiomuta [Cayomuta], Caiomuta, Caoimuta], Quinchao, Epuequí [Epueque], Yanqué [Yanque], Antelén, Licán, Milaqueo [Millaqueo], Peine [Paine], Mariqueo, Caiupan [Cayupan], José, Manquí, Manuel, Achauentro [Achaventrú], Geral Istai [Gueral], Mulato, Levín, Monteras, Guñtal, Chanillao [Chañilao], Estanislao, Willinel, Calpeleo, Painical, Coronel, Cruqueo, Frangel, Yancagueo, Yancao, Gabriel Buta y Paolo (art. 5°).

En cuanto a la mención del tal “Deygoni” por Levaggi (2000: 400) es probable que la caligrafía del original del tratado sea confusa por lo que suponemos que el autor pudo haber confundido ese nombre con el de “Baigorrita” o “Baigorria”. Esto se fundamenta en que no hallamos en la bibliografía consultada, alguna referencia a la existencia de dicho agente hacia principios de 1870. Además, contamos con dos fuentes complementarias para el tratado presentado por el autor, que permite observar la enumeración de los capitanejos de Mariano Rosas y Baigorrita. Tanto el artículo periodístico del Diario “El Ecco” (22/01/1870) como el Epílogo del libro de Lucio V. Mansilla ([1870] 1993: 641) señalan que los caciques eran Mariano Rosas y Baigorrita. Los capitanejos de Baigorrita mencionados en esas dos fuentes, coinciden con los propuestos por Levaggi (2000) para “Deygoni”.

Según el artículo 5° del tratado de 1870 (Levaggi 2000: 400) los caciques recibirían 2000 yeguas para repartirse entre ellos, sus capitanejos y los que se “creasen” en el futuro. Al respecto de esto último, debemos realizar un comentario. Si buscamos ejemplos o datos que nos permitan demostrar la *creación* de cargos de capitanejos podríamos comparar lo que sucede a principios de la década y al final de la misma. El inconveniente radica en que solo uno de los tres tratados (1870) enumera los capitanejos. Tampoco existe un tratado firmado entre el Gobierno Nacional y los ranqueles posterior

a 1878 tal que nos permita comparar y descubrir si se crearon más capitanejos de los existentes a principios de la década. Otro inconveniente se plantea cuando intentamos buscar fuentes que especifiquen los capitanejos existentes hacia 1880 que permitan comparar con los de principios de 1870 (cartas o artículos periodísticos). El único documento de que disponemos es una carta de mediados de la década de 1870 (ACSF, año 1875. Doc. n° 552, en Tamagnini 1995: 28-29). Uno de los firmantes de la misma es un capitanejo llamado Simón Martín. Si buscamos este nombre en cualquiera de las fuentes del año 1870 notamos que no figura. ¿Podemos hablar de la creación de un nuevo capitanejo? Depetris (1998: 28-29) confirma nuestra hipótesis. Según este autor, el capitanejo Simón Martín es en realidad el capitanejo llamado Lefin (capitanejo que sí aparece en las fuentes de 1870). Es evidente que no podemos analizar una situación de creación de cargos o jerarquías durante la década de 1870 porque nos falta información. Sin embargo, es posible suponer, a partir de la lectura de tres fuentes diferentes de 1870, que en el transcurso de un año se crearían cargos.

En el artículo 5°, mencionado anteriormente, se nombran 60 capitanejos correspondientes a los caciques Mariano Rosas y Baigorrita. Sin embargo, si observamos al pie del mismo tratado vemos que figuran solo diez como “apoderados” de los caciques principales para celebrar el convenio. De esos diez, siete vuelven a mencionarse como capitanejos y tres no. ¿Podemos pensar que estos tres indios ranqueles (Linconao Cabral, Penjeán y Guenoquedo) estaban a punto de adquirir el cargo de “capitanejo”? La situación es ambigua. En el pie del tratado se expresa “los capitanejos abajo firmados” pero más abajo del texto, se detallan tres nombres de ranqueles de los cuales no se aclara que sean “capitanejos”. Cuando buscamos en el artículo 5° del mismo tratado los nombres de estos capitanejos, vemos que no están asignados en el reparto de las 2000 yeguas. Nuestra hipótesis es que Linconao Cabral, Penjeán y Guenoquedo, si bien no contaban con el cargo de capitanejo, estaban a punto de adquirirlo por una imposición del blanco, cuestión que explicaremos enseguida.

Revisando otros documentos, notamos que tanto el tratado de 1870 celebrado entre los ranqueles y el Gobierno Nacional (Levaggi 2000: 399-404) como el Epílogo de “Una excursión a los indios ranqueles” (Mansilla [1870] 1993: 641), expresan la existencia de 60 capitanejos. En la copia del tratado celebrado entre el Gobierno Nacional y los ranqueles publicado en el diario “El Ecco” (21/1/1870) se estipula la entrega de 20\$b.

mensuales para 66 capitanejos. A diferencia de los dos documentos anteriores (Levaggi 2000: 399-404 y Mansilla [1870] 1993: 641), el tratado publicado en el diario no indica los nombres de los capitanejos. Nuestra conclusión es que hay tres fuentes del mismo año (1870) que no guardan correspondencia en cuanto al número de capitanejos: mientras las dos primeras mencionan a 60, la última menciona a 66. Siguiendo este enfoque, no serían tres los capitanejos creados sino seis ¿Cómo articulamos entonces nuestras observaciones con los datos anteriores? Si volvemos a la enumeración de los diez capitanejos propuestos al final del tratado de 1870 (Levaggi 2000: 404) notamos que siete figuran como capitanejos y tres no (estos tres últimos no se mencionan como capitanejos de los dos caciques principales en el artículo 5°). De los siete capitanejos restantes, solo cuatro aparecen como capitanejos de los caciques Mariano Rosas y Baigorrita en el cuerpo del tratado (art. 5°) ¿Qué sucede con los otros tres indios ranqueles (Masques, Guencecal y Guenoqueo) mencionados al final del tratado como “capitanejos” pero que no aparecen como tales en el artículo 5° del mismo? Creemos que simultáneamente a la celebración -o elaboración del texto- del tratado de 1870, se crearían cargos de “capitanejo”. Al respecto, consideramos que la creación de cargos no es una tarea propia o derivada de la organización política-militar indígena sino de la del blanco. Los blancos, principalmente los militares fronterizos, crean y asignan cargos a los indígenas que habitan en tierra adentro. Es decir, los militares imponen algunas de sus jerarquías a los indios pero en forma peyorativa. El cargo “capitanejo” sería un correlato despectivo de Capitán del Ejército Argentino. La imposición no sería arbitraria ya que se tendrían en cuenta algunas cualidades del sujeto (destreza, coraje, valor, audacia, etc.) que permitirían que ciertos indígenas merecieran dicha jerarquía, cargo, rótulo, rol o título. También, había caciques que empleaban el cargo de “General” (ACSF, año 1877. Doc. n° 769, en Tamagnini 1995: 38 y ACSF, año 1878. Doc. n° 882, en Tamagnini 1995: 45) y otros indios usaban directamente la denominación jerárquica de “Capitán” (ACSF, año 1872. Doc. n° 223, en Tamagnini 1995: 8-9; ACSF, año 1873. Doc. n° 293, en Tamagnini 1995: 14-15; ACSF, año 1874. Doc. n° 412, en Tamagnini 1995: 21-22 y ACSF, año 1877. Doc. n° 769, en Tamagnini 1995: 38).

Consideramos que el militar blanco se encuentra, en tierra adentro, con un mundo diferente al propio. Indudablemente, el hombre blanco ingresa a tierra adentro para controlar al indio y sus recursos: tierra, animales, agua, vegetación, etc. En este sentido, Quijada (1999: 680) alude a la “competencia” -expresada a través de conflictos o

arreglos pacíficos- que mantienen los indios y los blancos por controlar las tierras y los animales que hay en las pampas argentinas. Nosotros creemos que solo es posible controlar lo que está ordenado. ¿Cómo ordenar entonces ese estado de cosas que hay en un territorio prácticamente desconocido? Asignar jerarquías militares a los indios es un buen recurso para saber con cuáles indios se debe tratar y con cuáles no. No descartamos que haya existido algún sistema de jerarquización entre los indios generado por ellos mismos, pero consideramos que es más comprensible suponer que algunos cargos fueron impuestos por el blanco con el objeto de administrar, controlar y/o disciplinar. Una demostración de que la denominación "capitanejo" constituye una imposición del blanco hacia el indio, es que la expresión está en castellano.

En cuanto a las entregas de ganado, el tratado de 1872 establece que el Gobierno Nacional entregaría 2000 yeguas a los caciques Mariano Rosas, Epumer, Baigorrita, Ramón, Yanquetruz y Cayupan para que las repartieran entre ellos y su gente (art. 5°). El tratado de 1878 determina que los dos caciques principales, Baigorrita y Epumer, repartirán entre todos los caciques, capitanejos y "tribus" 2000 yeguas para su "subsistencia" (art. 5°).

Es necesario realizar una apretada síntesis de las asignaciones de raciones en especies. En el tratado de 1870, cinco caciques (Mariano Rosas, Epumer, Baigorrita, Ramón y Yanquetruz), 60 capitanejos y los de igual jerarquía "que se creasen" recibirían 2000 yeguas trimestralmente para su "reparto" (art. 5°). Los caciques mencionados recibirían también trimestralmente, 8100 libras de mercaderías comestibles y de aseo, 600 enseres de cocina, dos "pipas" de aguardiente y 1000 cuadernillos (art. 6°).

Al igual que el tratado de 1870, el de 1872 estipula la entrega de 2000 yeguas -no se especifica que sea para "su reparto"- a los cinco caciques mencionados y a los "capitanejos". La novedad del tratado de 1872, con respecto al de 1870, es que se incorpora un cacique más (Cayupán). No se especifican los nombres de los capitanejos y la entrega es, al igual que la estipulada por el tratado de 1870, trimestral (art. 5°). Aparte de las yeguas, los caciques recibirían 3950 libras de mercaderías comestibles y de aseo, dos "pipas" de aguardiente y 500 cuadernos -no hay enseres de cocina, como en el tratado de 1870- (art. 6°).

Por el tratado de 1878, seis caciques (Epumer, Baigorrita, Yanquetruz, Cayupan, Epumer Chico y Huenchugner Chaucaquito -los cuatro primeros son los mismos que los mencionados en el tratado de 1872-) recibirían trimestralmente 2000 yeguas. Aparte de los seis caciques, recibirían también las yeguas “todos los capitanejos” y las “tribus” que incluye el tratado (art. 5°). Otras especies estipuladas para la entrega trimestral son: 3950 libras de mercaderías comestibles y de aseo, dos “pipas” de aguardiente y 500 cuadernos para el “reparto” (art. 6°).

A diferencia de las asignaciones de raciones en dinero no resulta fácil precisar la cantidad de agentes beneficiados con raciones en especies. En otro orden, los caciques (sean o no “principales”) recibirían las raciones en especies, pero sus asistentes quedarían excluidos de tal beneficio. Por otro lado, las raciones en especies se repartirían entre los caciques, capitanejos y “tribus” y las raciones en dinero no se distribuirían. Una cuestión no menos importante es que mientras la cantidad de yeguas o de aguardiente permanece invariable durante la década, la cantidad de mercaderías comestibles o de aseo se modifica: 8100 libras en el tratado de 1870 y 3950 libras en los de 1872 y 1878. Si bien coincide la cantidad de mercaderías entre los tratados de 1872 y 1878, la calidad no. La cantidad de yerba y tabaco se reduce a la mitad, y la diferencia se compensa con la harina que casi triplica su cantidad. Nuestra conclusión es que, a menos que la harina sea más requerida por los indios como producto de primera necesidad, se presume el “engaño”. La cantidad total (en libras) de mercaderías se mantiene, pero no la calidad.

El ganado equino era el recurso más importante para los ranqueles. Mansilla ([1870] 1993), comenta la importancia que este tenía para los indios. La carne de yegua se comía como plato de lujo y también se la empleaba para curar o prevenir enfermedades como por ejemplo la tisis -tuberculosis-. El caballo acompañaba siempre al indio en sus azarosas correrías y era común que el ranquel durmiera sobre el animal sin tener que sentirse incómodo. Los caballos del indio eran fuertes, mansos, potentes, valientes y obedientes al punto de esperar a su dueño todo un día en el mismo lugar. Era raro que el indio empleara el cabestro, traba, manea o bozal para conducirlo. Estos accesorios se utilizaban solo cuando el caballo era nuevo, es decir, “robado en el último malón” (Mansilla [1870] 1993: 55 y 353-354). El caballo servía para que el indio pudiera invadir y robar ganado en las estancias pampeanas y luego conducirlo a Chile, donde lo

comercializaba (Mandrini 1986: 208-214). El caballo era, a diferencia de otro tipo de ganado, rápido y resistente y es por esto que lo consideraban importante para sus "correrías". Las indias y los niños, en cambio, preferían dedicarse al cuidado de las vacas, ovejas, novillos, cabras.

¿Por qué los blancos mantienen constante la cantidad de ganado equino entregada a los ranqueles durante la década de 1870? Nuestra hipótesis es que bajarla significaba enemistarse con los indios ya que estos consideraban al ganado -y más precisamente al equino- un bien de vital importancia (acceso a esposas, intercambio comercial, prestigio, etc.). Por otro lado, como veremos en seguida, los blancos tampoco podían subirla porque hacerlo significaba un contrasentido al pretendido control que intentaban imponer a los indios. Más aún, la falta de control podía llegar a poner en riesgo la permanencia de los blancos en la región de frontera.

Los religiosos Marcos Donati y Moisés Álvarez, quienes dirigían las Reducciones de Villa de Mercedes y de Fuerte Sarmiento, fueron encomendados por el Gobierno Nacional para rescatar a los "cristianos" cautivos en los toldos de los ranqueles. Aparte, se ocuparon de entregar regularmente las raciones a los indios e instruirlos en la doctrina religiosa del cristianismo (Barrionuevo Imposti 1986, Lazzari 1996 y Fernández J. 1998).

Nuestra hipótesis surge de la lectura que hicimos de las cartas del ACSF (Tamagnini 1995) y tiene en cuenta una serie de variables que detallamos a continuación. Cuando los frailes tenían que recuperar a algún cristiano cautivo de los ranqueles pagaban a estos entre 100 y 300 pesos o entregaban algunos bienes comestibles o vestimentas (ACSF, año 1872. Doc. n° 278, en Tamagnini: 1995: 12; ACSF, año 1873. Doc. n° 283, en Tamagnini 1995: 13; ACSF, año 1875. Doc. n° 545 a, en Tamagnini 1995: 27; ACSF, año 1875. Doc. n° 524, en Tamagnini 1995: 62 y ACSF, año 1876. Doc. n° 604, en Tamagnini 1995: 31). Algunas veces, los cautivos eran propiedad de otros indios, y exigirlos no era una tarea fácil. Esto significa que el cacique que debía entregar el cautivo al misionero, antes tenía que realizar una transacción con el propietario original. Creemos que la operación no era redituable ya que algunas veces, sino la mayoría, el indio que quería comprar el cautivo para entregarlo al religioso terminaba pagando más de lo que este último iba a terminar ofreciendo (ACSF, año 1871. Doc. n° 216 b, en

Tamagnini 1995: 6-7; ACSF, año 1876. Doc. n° 604, en Tamagnini 1995: 31; ACSF, año 1877. Doc. n° 793, en Tamagnini 1995: 39 y ACSF, año 1878. Doc. n° 862, en Tamagnini 1995: 44-45). Los ranqueles que perdían dinero o bienes argumentaban que el “mantenimiento de la paz” estaba por encima de toda posible ganancia. El cacique principal Mariano Rosas expresó en este sentido que compraba un cautivo a un precio elevado solo por “hacer un favor” -creemos que pensaba en la conservación de una relación pacífica con los blancos- (ACSF, año 1876. Doc. n° 604, en Tamagnini 1995: 31 y ACSF, año 1877. Doc. n° 804, en Tamagnini 1995: 40). En otro orden, advertimos que los religiosos -por iniciativa del Gobierno Nacional o por familiares-, pagaban el rescate de cautivos con dinero pero nunca con ganado equino. A pesar de que los indios solicitaban este tipo de pago, los reclamos parecían no ser tenidos en cuenta (ACSF, año 1872. Doc. n° 219, en Tamagnini 1995: 8; ACSF, año 1873. Doc. n° 284, en Tamagnini 1995: 13 y ACSF, año 1875. Doc. n° 545 a, en Tamagnini 1995: 27). Si un indio tenía un cautivo que era reclamado por otro, es indudable que iba a exigir un alto precio por este. Podía exigir dinero, parte de la ración que el otro recibiera (botas, sombreros, ponchos, aguardiente, etc.) pero, básicamente, solicitaría caballos o yeguas (ACSF, año 1871. Doc. n° 216 b, en Tamagnini 1995: 6-7; ACSF, año 1875. Doc. n° 545 a, en Tamagnini 1995: 27; ACSF, año 1876. Doc. n° 604, en Tamagnini 1995: 31; ACSF, año 1877. Doc. n° 804, en Tamagnini 1995: 40 y ACSF, año 1878. Doc. n° 862, en Tamagnini 1995: 44-45). Creemos que directa o indirectamente, conciente o inconscientemente, el propietario original pretendía garantizar una actividad que era redituable no solo para él sino también para los restantes indios. Es verdad que vendía un cautivo pero a cambio, exigía que le pagaran con caballos y yeguas. Estos animales permitían que los indios continuaran “maloqueando”, saqueando o invadiendo. Los caballos servían para obtener más cautivos y las yeguas, potenciales reproductoras, permitían tener en el futuro más y más caballos (ACSF, año 1878 Doc. n° 883, en Tamagnini 1995: 45).

Los blancos, al no pagar el rescate de cautivos con caballos y yeguas, ejercían un control sobre los ranqueles. Posiblemente, disminuir el número de caballos a los indios significaba restar fuerza a sus habituales malones, y disminuir el número de yeguas, por otra parte, provocaba el mismo efecto pero a largo plazo. Creemos que el Gobierno Nacional ordenó a los frailes no pagar el rescate de cautivos con caballos y yeguas a los ranqueles precisamente, para impedir las invasiones a los poblados de los blancos en la frontera. Según la letra de los tratados de la década de 1870, la cantidad de yeguas nunca

varió, a pesar de que el número de beneficiados por estas (en forma de raciones) aumentó. El control del Gobierno Nacional se observa también en la expresión “se repartirán”. Pareciera que los blancos evitan que el ganado equino esté concentrado en unos pocos agentes indígenas; para nosotros, los blancos pretenden disminuir el poder y/o el prestigio de algunos caciques.

En otro orden, y ampliando algunos detalles, comprendemos por qué los indios alegaban “pobreza” cuando decían que el ganado entregado no alcanzaba para todos (ACSF, año 1870. Doc. n° 163, en Tamagnini 1995: 4; ACSF, año 1872. Doc. n° 268, en Tamagnini 1995: 11; ACSF, año 1873. Doc. n° 283, en Tamagnini 1995: 13 y ACSF, año 1878. Doc. n° 883, en Tamagnini 1995: 45). Los animales entregados no alcanzaban para repartir porque cada vez había más indios asignados a tal beneficio. En consecuencia, es probable que los indios estuvieran condicionados -u obligados- a robar más ganado que el que habitualmente robaban. Algunas veces la costumbre y otras veces los incumplimientos de los blancos, provocaban saqueos o invasiones devastadoras por parte de los ranqueles. En este sentido, Quijada (1999: 683) explica que los malones de los indios se producían porque los blancos no entregaban las raciones. En este contexto, el cacique principal Mariano Rosas tuvo que solicitar disculpas cuantas veces pudo a los militares fronterizos por los malones de sus indios (ACSF, año 1872. Doc. N° 219, en Tamagnini 1995: 8 y ACSF, año 1875. Doc. n° 493, en Tamagnini 1995: 25).

Suponemos que el Gobierno preveía, en alguna medida, que una entrega controlada impediría los habituales malones. Bajo este estado de cosas, había indios que “ganaban” y otros que “perdían”. Creemos que los caciques eran los que perdían porque debían entregar los cautivos a los frailes y muchas veces no los tenían en su poder. Sin embargo, los caciques se contentaban con el “mantenimiento de la paz”. Seguramente, el proceder de los “principales” los resguardaba de toda acusación en su contra por parte del Gobierno Nacional. Pese a todo lo dicho, los caciques mantuvieron una postura ambigua. Por un lado, no impidieron a sus indios realizar malones a los blancos y participaron siempre que pudieron de algún beneficio, pero por otro lado, argumentaban desconocimiento por tales actos cada vez que un militar los increpaba, o se disculpaban cuando uno de estos los acusaba justificadamente. En el último caso, notamos que los caciques mentían y engañaban a los blancos. Por la letra de las cartas sabemos que muchas veces los caciques negaron haber realizado -o consentido- un malón, y las huellas

de los caballos y ganados robados conducía directamente a sus toldos (ACSF, año 1869. Doc. n° 117, en Tamagnini 1995: 137; ACSF, año 1870. Doc. n° 154, en Tamagnini 1995: 3-4; ACSF, año 1870. Doc. n° 163, en Tamagnini 1995: 4-5; ACSF, año 1872. Doc. n° 219, en Tamagnini 1995: 8; ACSF, año 1872. Doc. n° 261, en Tamagnini 1995: 10-11; ACSF, año 1872. Doc. n° 268, en Tamagnini 1995: 11; ACSF, año 1873. Doc. n° 292, en Tamagnini 1995: 14; ACSF, año 187. Doc. n° 293, en Tamagnini 1995: 14-15; ACSF, año 1875. Doc. n° 496, en Tamagnini 1995: 61; ACSF, año 1877. Doc. n° 738, en Tamagnini 1995: 227-228 y ACSF, año 1877. Doc. n° 739, en Tamagnini 1995: 112). En definitiva, creemos que la importancia del ganado equino o caballar para los ranqueles durante la década de 1870 radica en una serie de variables tales como “obtención de cautivos”, “racionamientos”, “malones”, “control”, “poder y prestigio”, “beneficios y pérdidas”, “opciones”, etc.

Esperamos que haya quedado claro el motivo por el cual los blancos mantenían más o menos constante la cantidad de ganado equino entregada a los ranqueles durante la década de 1870. Si los blancos disminuían la cantidad de caballos y yeguas -recurso de vital importancia para los indios- ello provocaría alguna represalia a sus poblados fronterizos, pero subir dicha cantidad también los ponía en riesgo porque los caballos serían empleados para invadirlos y saquearlos (malones). Sin duda, consideramos que cualquiera de las dos posibilidades implicaba un control de los blancos hacia los indios.

Una obligación de los ranqueles con respecto al Gobierno Nacional era la entrega de cautivos (tipo A). Según el tratado de 1870 los caciques Mariano Rosas, Baigorrita, Epumer, Yanquetruz y Ramón debían entregar al Coronel Mansilla, cada uno y al mes de canjeado el convenio, cinco cautivos y cinco cautivas grandes o chicos (art. 7°). Si multiplicamos el total de cautivos por la cantidad de caciques obtenemos la cantidad de 50 cautivos, es decir, 25 cautivos y 25 cautivas. En el tratado de 1872 los caciques Mariano Rosas, Epumer, Baigorrita, Ramón, Yanquetruz y Cayupan debían entregar dos cautivos. Además, se estipula que los frailes Gallo y Alvarez debían arreglar los medios necesarios para que se efectuara el intercambio de cautivos cristianos por cautivos indios. Asimismo, el Gobierno Nacional autorizaba a los religiosos para obtener los restantes cautivos que se hallaren en tierra adentro y en poder de los indios por la cantidad de 100\$b. cada uno (art. 7°). El tratado de 1878 establece que “es deber” de los caciques Epumer, Baigorrita, Epumer Chico, Cayupan, Huenchugner (a) Chaucalito y

Yanquetruz como así también de todos los capitanejos que los acompañan, entregar al Gobierno todos los cautivos, hombres, mujeres o niños que existieran o llegaran a sus tierras o "pagos". Si el Gobierno Nacional comprobaba que había cautivos blancos retenidos por la fuerza o se había hecho "algún mal" o privado de la libertad a cualquiera de estos, entonces haría responsable del hecho al cacique más cercano o capitanejo que lo hubiera consentido privándolo del sueldo o ración que tuviera por tiempo indefinido. Los cautivos debían ser entregados en el fuerte más inmediato al lugar donde se encontraran (art. 7°).

Quijada (1999: 679-681), al mencionar la cuestión de los malones que los indios llevaban a las poblaciones de los blancos, sostiene que esta práctica combinaba la captura de cautivo con robos de grandes cantidades de cabezas de ganado. El objeto de las "malocas" -malones- era la apropiación de ganados y caballos (principal elemento de cambio) y de mujeres y niños blancos. Los niños servirían como futuros guerreros y las mujeres "españolas" conferirían cierto prestigio, a la vez que proporcionarían sangre nueva a la "raza" y darían hijos bilingües a los caciques útiles para el trato con la sociedad mayoritaria.

La tierra, otra variable mencionada en los tratados, constituye un aspecto al que se hacen varias referencias. Básicamente, su venta o delimitación resulta una obligación para los ranqueles con respecto al Gobierno Nacional (tipo A). En el tratado de 1870 se establecen varias cuestiones tales como sus "límites", "venta" o "medición", y en el de 1872 solo se hace mención a ella respecto de donde deben ubicarse los indios. En el tratado de 1878 no se hace alusión alguna a la cuestión tierra. El tratado de 1870 estipula que los caciques firmantes debían reconocer que los límites de la República Argentina eran: por el sur el Estrecho de Magallanes, por el este el mar y por el oeste la Cordillera de los Andes. El Gobierno Nacional reconocía a las tribus de Mariano Rosas y Baigorrita "la posesión tranquila" de las tierras que ocupaban mientras durara el tratado de paz (art. 8°). Los caciques estaban obligados a no ocupar al sur del río Quinto "unas veinte leguas de tierra" pero podían realizar "boleadas" y "volteadas" con licencia de los caciques Mariano Rosas y Baigorrita. Fuera de esta concesión, no tendrían la posesión de esas tierras (art. 9°). El Coronel Mansilla y el cacique Epumer, o el indio que determinara Mariano Rosas, serían los "encargados" de medir "las 20 leguas de tierra" al sur del río Quinto (art. 10°). El Gobierno Nacional, por su parte, se obligaba a

no avanzar la línea de frontera sur y sudeste de Córdoba por lo menos durante el término de cinco años y a no establecer fuertes o fortines dentro de ese territorio; en cambio, podía “consentir el establecimiento de colonias o estancias” (art. 20°). Los caciques Mariano Rosas y Baigorrita no podían en ningún momento realizar “cesión o venta” a ninguna “nación o tribu de indios extranjeros” de las tierras que ocupaban ni de las que llegaran a ocupar “más al Sud” (art. 25°). El Gobierno Nacional permitiría a los caciques mencionados “enarbolar en sus toldos la bandera nacional azul y blanca” regalándoles a tal efecto, dos banderas nacionales (art. 26°). Cabe mencionar que en el tratado de 1872 se establece que es de “necesidad” que la “tribu” de Mariano Rosas se sitúe con sus toldos en una de las lagunas que él escogiera para que el Gobierno pudiera “atenderlos mejor” (art. 8°). Son lagunas conocidas en la zona: La Alegre, del Cuero, La Verde, La Amarilla, La Amarga y El Bagual.

La cuestión de la tierra fue uno de los puntos centrales de la discusión que mantuvieron los ranqueles y el Coronel Mansilla durante la junta “Grande” celebrada en Quenque. En dicha oportunidad, Mariano Rosas preguntó a Mansilla qué derecho avalaba a los blancos cuando ocuparon el río Quinto, si las tierras habían pertenecido a los ranqueles. Estos, alegaron que sus padres y abuelos habían vivido siempre en las inmediaciones de las lagunas de Chemecó, La Brava, Cerrillo de la Plata y Langhelo y que los blancos, “no contentos” con la expropiación, intentaron “acopiar” cada vez más y más tierras. Existía cierta diferencia de criterios entre Mansilla y Mariano Rosas; el primero aducía que la tierra era de aquellos que “trabajando la hacían productiva”, el otro expresaba que la tierra era de los indios porque habían nacido en ella. Según Mansilla, las fuerzas militares del Gobierno Nacional ocuparon la margen del río Quinto para “mayor seguridad de la frontera” pero estaba convencido de que esas tierras “no pertenecían” aún a los blancos. Mansilla suponía que las tierras eran “de todos” y no eran “de nadie” y algún día estas serían de una, dos o más personas porque el gobierno iba a venderlas para que se criaran en ellas ganado y se sembrara trigo o maíz. Mansilla pretendió justificar la expropiación de las tierras a los indios preguntándoles con qué derecho invadían a los blancos. Los ranqueles se defendieron de la acusación alegando que robar tierras y robar ganado “no era lo mismo”. Después de todo, el malón era “una necesidad” porque la pobreza lo justificaba. Además, según los mismos indios, a ellos nadie les había “enseñado a trabajar” como a los blancos. En un momento determinado, Mansilla expresó que “todos” los presentes en la junta, fueran indios o blancos, eran “hijos de

Dios". Para Mansilla, todos, sin distinción, eran "argentinos". Para hacer más veraz su afirmación, Mansilla cuestionó a los ranqueles sobre qué eran sino ciudadanos: "¿van a decir que son indios?" les preguntó casi gritando y sin permitir que contestaran a su pregunta. Según el planteo de Mansilla, los indios presentes en la junta de Quenque como el resto de los ranqueles no eran indios; los verdaderos indios habían sido sus ancestros. Mansilla intentó convencer a los presentes en la junta -ranqueles, refugiados, misioneros, militares- de que todos, sin excepción, eran blancos y que los indios no existían. Explicó además que los blancos eran los hijos de los "gringos". Estos fueron quienes trajeron el ganado de Europa a las pampas argentinas y, por lo tanto, los caballos, las vacas, etc. les pertenecían a ellos y no a los indios con los que Mansilla trataba. Este último explicó a los ranqueles que los "gringos" habían robado las mujeres de los antiguos indios y con ellas habían tenido hijos. Al fin y al cabo, esos hijos no eran más que los blancos también presentes en la junta. En definitiva, Mansilla intentó convencer a los ranqueles que todos eran descendientes de los "gringos" y por lo tanto eran todos iguales ([1870] 1993: 506-517).

Según el planteo de Mansilla, los indios no eran indios sino que eran ciudadanos argentinos y por lo tanto, las tierras no les pertenecían a ellos exclusivamente sino a "todos"; pero a su vez, las tierras no eran de "nadie". Según nuestro criterio, las tierras eran de "todos" porque los que la habitaban eran argentinos sin distinción pero a su vez, no eran de "nadie" porque se creaba un vacío entre el momento en que se expropiaban a los indígenas y el que se entregaban a los nuevos propietarios (hacendados y capitalistas extranjeros que buscaban invertir en las pampas y adquirir territorios una vez concluida la "Conquista del Desierto" por Julio A. Roca). Opinamos que la pretensión del Gobierno Nacional de hacer flamear la bandera celeste y blanca en territorio indígena solicitando permiso (art. 26° del tratado de 1870) carece de sentido. Si las tierras no eran de los indios como afirma Mansilla, ¿por qué nos queda la impresión de que los agentes de ambas partes percibían la expropiación de las mismas? Creemos que Mansilla intentó confundir a los indios con su retórica de literato. Para él, afirmar que los indios no eran indios significaba afirmar que sus tierras no eran sus tierras sino de los blancos pero, ¿quiénes eran los indios y quiénes eran los blancos? Al parecer, era menester que los blancos (tras la figura de Mansilla) borrarán, desde el discurso, toda distinción posible entre indios y "cristianos". Según nuestro criterio, si el blanco pretendía expropiar al indio debía acudir a una ficción: somos todos blancos y por lo tanto, las

tierras son también de todos. Con este planteo, Mansilla confundiría no solo a sus contemporáneos sino a quienes hoy leemos su obra “Una excursión ...”. Mansilla no solo nos hizo creer que la expropiación de las tierras a los indios estuvo justificada sino que, además, suplantó el principio “la tierra es del que nace en ella” por el que afirma “la tierra es del que la trabaja”. Después de todo, y a criterio de los blancos, si había algo que no hacían los indios era trabajar.

Casualmente, Quijada (1999: 693) sostiene que una de las preocupaciones que tienen los gobernantes argentinos luego de la “Conquista del Desierto” es la situación laboral de los indígenas. Hubo en aquel momento, y tal vez antes, una gran preocupación por adscribir inmediatamente a cada indígena a un trabajo. Se trató de convertir a cada uno de estos en un elemento activo para que contribuyera a la riqueza pública y a su reforma, asociando su existencia a los centros de población, y educando a su familia “en los hábitos que la sociedad civilizada profesaba”. Según la autora, sería un error atribuir esta política de adscripción al trabajo a una voluntad de generar mano de obra barata. En la perspectiva de las élites, las necesidades de mano de obra debían subsanarse mediante la atracción de contingentes inmigratorios europeos. La propuesta de convertir al indio en trabajador se relacionaba con el imperativo de “civilizar al indio bárbaro” y más específicamente, con hacerles trabajar para que pudieran costear su subsistencia. ¿Con qué medios? Dándoles los recursos necesarios tales como tierra y elementos de labranza.

Quijada (1999: 688) sostiene que una de las premisas fundamentales que estuvieron presentes en todos aquellos que opinaron “qué hacer con el indio” tras finalizar la “Conquista del Desierto” fue la necesidad de llevar la guerra a este para eliminar definitivamente las fronteras interiores, afirmar la soberanía argentina y abrir ese espacio a la “civilización”. Tanto la Ilustración como el Positivismo consideraban que la “civilización” era lo contrario de “desierto” y por lo tanto, las tierras pampeanas y patagónicas no eran de nadie. Los pobladores tradicionales de Pampa y Patagonia “no contaban” para los blancos porque habían quedado evolutivamente marginados y por lo tanto, como “pueblos primitivos” que eran, estaban condenados a desaparecer al entrar en contacto con un “medio más avanzado”. Esta concepción determinista iba asociada a una perspectiva inversa y voluntarista: una nación civilizada no podía ni debía mantener en su seno formas retrógradas de estadios inferiores de la evolución humana (Quijada 1999: 686-687).

Nosotros advertimos, en referencia a la cuestión de las tierras, un cambio rotundo en la posición del blanco. Por un lado, a comienzos de la década de 1870, existe la posibilidad de que los blancos compren la tierra a los ranqueles -lo que nos sugiere cierto margen de decisión o libertad de estos- pero por el otro, a fines de la década, los blancos expropiaron las tierras a los indígenas tras la campaña militar de Julio A. Roca. En síntesis, mientras que en 1870 los blancos tienen que solicitar "permiso" o autorización a los ranqueles para comprarles las tierras, hacia 1878 -firma del último tratado- los blancos los expropiaron bajo el supuesto de tres principios fundamentales que ya mencionamos: "soberanía", "civilización" y "Estado sin fronteras internas". La conclusión es simple: las tierras ya no pertenecen a los indios. Hacia fines de la década de 1870 y comienzos de la de los '80 ya no hablaríamos de venta, delimitación o medición de las tierras de los ranqueles sino más bien de la "concesión" de estas por parte de los blancos. Quijada (1999: 693-694) afirma que los indígenas "sobrevivientes" de la "Conquista del Desierto" fueron establecidos y sometidos en colonias agrícola-pastoriles las cuales podían ser de base mixta o indígena. Este dato nos sugiere que las tierras concedidas a los indios no podían ser empleadas como ellos querían sino que quedaban sujetos a una práctica estrictamente sedentaria e impuesta por el blanco: producir la tierra y criar animales. Según nuestro criterio, conceder tierras a los indios significa no solo darles algo antes que nada, sino también circunscribir o limitar su accionar en beneficio de los blancos. Una vida sedentaria, y por ende productiva, disminuiría seguramente algunos efectos negativos de una práctica nómada -siendo el saqueo y la devastación su principal ejemplo-.

La remuneración por la venta de las tierras a los ranqueles constituye una obligación del Gobierno Nacional hacia los indios (tipo B). Dicha obligación está estipulada en el artículo 9º del tratado de 1870 pero no en los de 1872 y 1878. El Gobierno Nacional estaba obligado a pagar 2000\$b. y 1000 yeguas de una forma específica por la compra de las tierras: 400\$b. y 200 yeguas un mes después de canjeado el tratado, 400\$b. y 200 yeguas el 1º de enero de 1871, 400\$b. y 200 yeguas el 1º de enero de 1872, 400\$b. y 200 yeguas el 1º de enero de 1873, y 400\$b. y 200 yeguas el 1º de enero de 1874. Además, por una sola vez y a los dos meses de canjeado el tratado se darían 30 yuntas de bueyes, 100 rejas de arados, 100 palas, 100 azadas, 100 hachas, 25 "fanegas" de maíz y cinco de trigo; un uniforme completo para los caciques Mariano Rosas, Ramón, Yanquetruz y, para

cada capitanejo, un poncho de paño fino, un par de botas de becerro, y un sombrero (art. 11°).

Quijada (1999: 694-696) no solo nos informa sobre lo acontecido hacia fines de la década de 1870 con respecto al destino que siguen los indios, sino que también nos permite descubrir un fenómeno paradójico. Mientras que el tratado de 1870 estipula que una de las formas adoptadas por los blancos para pagar la compra de las tierras a los ranqueles es el otorgamiento de animales de granja, herramientas y semillas destinadas a la práctica agrícola-pastoril, las leyes nacionales sancionadas al promediar la década de 1880 autorizan la concesión de tierras para la formación de colonias indígenas y estipulan también, la entrega de semillas, herramientas y animales de cría a los indios. Ya sea que la tierra se “compre” a los ranqueles (1870) o se “conceda” (1875), la entrega de elementos relacionados con la práctica agrícola-pastoril se convierte en una constante. Indudablemente, hay una necesidad por parte del blanco de obligar al indio a ingresar en la “civilización”. Los blancos se ven en la necesidad más que imperiosa de eliminar prácticas indígenas de las cuales el nomadismo -y sus implicancias negativas: invasión, saqueo, ausencia o debilidad de vínculos permanentes, etc.- constituye un ejemplo sumamente importante. La siguiente obligación guarda relación con lo que venimos diciendo.

Los ofrecimientos excepcionales eran otra obligación del Gobierno Nacional hacia los ranqueles (tipo B). Hay alusiones sobre ofrecimientos excepcionales en los tratados de 1870 y 1878 pero no en el de 1872. En el de 1870 se estipula que el Gobierno Nacional queda obligado a “fundar en Lebucó [Leubucó] una capilla y a construir una habitación para el cacique Mariano Rosas” que serían edificadas por los mismos indios a quienes se pagaría “un jornal”. Asimismo, el Gobierno Nacional costearía un sacerdote y un maestro de escuela que estaría bajo la dependencia del cacique. La obligación del maestro sería “enseñar las primeras letras a los hijos de los caciques y capitanejos” (art. 12°). En el tratado de 1878 se expresa que “a más de las concesiones” que el Gobierno Nacional hacía por el tratado a los caciques y tribus que comprendía puede disponer que “aquellos caciques y tribus que más se distinguieran en la conservación del orden y la paz, y mostraran dedicación a los trabajos de la labranza y agricultura”, como así también se prestaran a la “instrucción y civilización de sus hijos”, serían premiados “con alguna gratificación proporcionada al mérito”. A tales efectos, el Gobierno Nacional entregaría

herramientas y útiles que les sirvieran para “su adelanto y bienestar” (art. 12°). Además, los caciques y “tribus que enteraran cuatro años de haberle dado estricto cumplimiento en todas las partes” al tratado se harían acreedores a un “aumento proporcional de sueldos y raciones” (art. 14°).

Con respecto a los ofrecimientos excepcionales destacamos, primero, lo dicho sobre la entrega de elementos agrícola-pastoriles como una forma de integrar a los indios a la “civilización”. La integración cultural a la sociedad mayoritaria es, para Quijada (1999: 688-689), la condición *sine que non* para ser incluido en la Nación. Se debía construir una nación homogénea y moderna que tuviera un sistema productivo definido (Quijada 1999: 684). La práctica agrícola-ganadera era fundamental para mantener cierta homogeneidad en la población del Estado recientemente consolidado y las pampas, el recurso indispensable para lograrlo. En segundo término, destacamos la educación de los niños indígenas. Quijada (1999: 692-693) sostiene que los gobernantes de fines de la década del '70 y comienzos de la de los '80 se preocuparon por dicha cuestión. En plena campaña de la “Conquista del Desierto” aparecieron informes entusiastas sobre la asistencia de pequeños indígenas a las escuelas que se iban abriendo a medida que se asentaban poblaciones en los territorios recientemente conquistados. En 1885 se sancionó una ley que obligaba a los padres indígenas a mandar a sus hijos de ambos sexos, entre la edad de ocho y doce años, a la escuela.

La protección a los religiosos constituye una obligación de los ranqueles hacia el Gobierno Nacional (tipo A). El amparo a los religiosos está contemplado en los tres tratados. En el de 1870 se determina que tanto el cacique Mariano Rosas como Baigorrita debían prestar no solo “protección” a los sacerdotes misioneros sino también “amparo” cuando ingresaran a tierra adentro con el objeto de “propagar el cristianismo entre los indios”. De no cumplir los ranqueles con este artículo, el Gobierno Nacional los castigaría “severamente” (art. 13°). El tratado de 1872 coincide con el de 1870 (art. 9°) y el de 1878 no solo lo reafirma sino que además, detalla otros aspectos tales como que los responsables del “amparo” y “protección” de los misioneros son los caciques Epumer, Baigorrita, Epumer Chico, Cayupan, Huenchugner (a) Chaucalito y Yanquetruz. Aparte de la “falta de respeto”, era objeto de “castigo severo” toda manifestación de “insulto” a la persona de los sacerdotes (art. 8°).

Quijada (1999: 699-700), más que hablarnos del respeto, amparo y la protección que debían recibir los religiosos por parte de los indios se preocupa por señalar la función específica de los primeros en tierra adentro. Según la autora, los religiosos debían atraer gradualmente a las tribus indígenas a la vida civilizada y auxiliarlas convenientemente en lo que se considere. Este era el sistema de misiones, institución que, según la autora, no resultó efectivo en Pampa y Patagonia.

Durante la década de 1870 “propagar el cristianismo” significaba no solo divulgar los preceptos religiosos sino también convertir a los ranqueles a la “civilización”, es decir, se intentaba disciplinarlos. Los misioneros Donati y Alvarez cumplieron estas tareas desde las Reducciones de Sarmiento Nuevo y de Villa de Mercedes (Tamagnini 1995). En el año 1868, instancia previa a la celebración del tratado de 1870, el fraile Donati ingresó a tierra adentro como Prefecto de Misiones y esperaba, entre otras cosas, ver llegar el día en que los indios y cristianos lograran vivir en paz y “bajo el amparo de un mismo Dios” (ACSF, año 1868. Doc. n° 104, en Tamagnini 1995: 135). La vieja Constitución Nacional de 1853 establece que los blancos debían conservar el trato pacífico con los indios y promover su conversión al catolicismo, tarea que se dejaba a los misioneros (ACSF, año 1868. Doc. n° 104, en Tamagnini 1995: 135).

El 23 de noviembre de 1868 Donati envió una misiva al ministro de Culto, el Dr. Nicolás Avellaneda, comunicándole la “inauguración real de las Misiones Católicas” entre los indios de la pampa. Donati creyó necesario iniciar su tarea, tal como lo expresaba la Constitución Nacional, con las “tribus sometidas” del cacique principal Mariano Rosas. El religioso reforzó sus deseos de ingresar a tierra adentro promoviendo un “arreglo pacífico” con ese cacique, cosa que finalmente logró. Algo más de un mes y medio después el entonces presidente de la República, Domingo F. Sarmiento, concedió a Donati la suma de cuarenta pesos fuertes mensuales para emprender la tarea de fundar Reducciones. La única condición exigida a Donati fue que debía enviar semestralmente al Ministerio de Culto, un informe sobre el estado de las mismas (ACSF, año 1868. Doc. n° 116 a, en Tamagnini 1995: 136). Sarmiento pretendió que las misiones favorezcan el logro de relaciones “amistosas y permanentes” entre los blancos y los indios (ACSF, año 1869. Doc. n° 117, en Tamagnini 1995: 137). Tanto Donati como Alvarez intentaron la

“redención de cautivos y la conversión de los indigentes” a la religión católica (ACSF, año 1870. Doc. n° 144, en Tamagnini 1995: 141-142).

En el año 1874 Donati envió una carta a Alvarez en la que comentó la necesidad de aconsejar al cacique Ramón de que se reduciese. Donati calculaba que después de la incorporación de Ramón “a una vida entre cristianos” seguiría “su conversión” (ACSF, año 1874. Doc. n° 451, en Tamagnini 1995: 58-59). En ese mismo año, Donati comentó también a Alvarez que en la Reducción de Sarmiento Nuevo los indios niños iban a la escuela y eran “muy entendidos” ya que sabían leer, escribir y contar “aunque mal”. Alvarez por su parte contó a Donati que “poco o nada” podía extraerse de los indios viejos aunque lo positivo era que los indios cultivaban “bastante maíz, sandías, etc., etc.” (ACSF, año 1874. Doc. N° 475, en Tamagnini 1995: 95-96). El Gobierno Nacional colaboraba con las reducciones entregando a los religiosos vacas para que distribuyeran entre los ranqueles sometidos. Un dato interesante es que los indios, gracias a las enseñanzas de los religiosos, aprendieron en las reducciones a elaborar quesos (ACSF, año 1874. Doc. n° 487, en Tamagnini 1995: 97-98).

En el año 1875 Alvarez hizo notoria su pretensión a Donati: bautizar antes de finalizar el año a “muchos muchachos grandes”, indios que estaban en la escuela y que ya sabían “algo de la doctrina”. Unos 400 “indiecitos” ingresaron a la instrucción religiosa regular. Algunas “chinitas”, en cambio, fueron más reacias a ser evangelizadas. Estas, lo único que hacían era acercarse habitualmente a la casa del fraile Alvarez para “pedir azúcar, galletas o cebollas” (ACSF, año 1875. Doc. n° 497, en Tamagnini 1995: 98). En el año 1876 Donati comunicó a Alvarez que haría venir a los “indiecitos” todos los domingos por la tarde a la iglesia para explicarles “algo de doctrina” (ACSF, año 1876. Doc. n° 629, en Tamagnini 1995: 68).

Puede decirse que a mediados de la década de 1870 los indios de la Reducción de Sarmiento Nuevo estaban “bien vestidos” y tenían botas, coloridos ponchos ingleses y pafuelos de seda. Las indias, en cambio, andaban “semidesnudas”. Alvarez intentó más de una vez convencer a los indios para hacer vestir a sus mujeres pero ellas mismas manifestaban su deseo de continuar así. En el año 1877 Donati contó a Alvarez que en la Reducción de Villa de Mercedes los indios ya no se morían de frío porque ahora se vestían y, en otro orden, las “chinas” contaban con su primer escuela. Los frailes

aconsejaban a los ranqueles reducidos siempre que podían. Alvarez criticaba a los indios su costumbre de tener matrimonios múltiples ya que los hijos de las últimas mujeres quedaban sin ningún derecho a los bienes del padre según el Código y así los hijos habían de “pleitear” por herencias (aquí advertimos lo expresado en el capítulo II sobre la existencia del Código Civil Argentino que comienza a regir las relaciones de los ciudadanos). Mientras que el fraile aconsejaba a los indios que no redoblaran sus matrimonios, el General Julio A. Roca se los ordenaba. Hacia el año 1875 podía decirse que los indios incorporados a la Reducción de Sarmiento Nuevo estaban “muy reformados”. Antes, pedían “casi sin vergüenza alguna, hoy piden poco y eso con cierto rubor” (ACSF, 1875. Doc. n° 561, en Tamagnini 1995: 101-102 y ACSF, año 1876. Doc. n° 642, en Tamagnini 1995: 108).

Fueron muchos los ranqueles que optaron por reducirse. El indio Villarreal, por ejemplo, tenía cierta prestancia a la tarea de cultivar. Nicolás, otro indio ranquel reducido, tenía “algunos animales de granja” entre los cuales se contaba una vaquillona, una “yegüita”, una vaca lechera y ovejas que le proveían de leche. Nicolás solía escaparse “por las noches” de la Reducción pero el fraile Alvarez lo retaba y prohibía las salidas. Otro indio reducido fue Linconao Cabral, uno de los hermanos del cacique Ramón (ACSF, año 1875. Doc. n° 497, en Tamagnini 1995: 98). Los frailes habían hecho de Linconao una persona en quien se notaba cada vez más la “delicadeza, honorabilidad y demás virtudes que hacen a un hombre amable”. El indio Villarreal, en cambio, cada día se hacía “peor” ya que robaba “a sus propios indios” también reducidos. Como Villarreal distribuía mal las raciones a sus indios, estos “se estaban pasando” a la gente del indio ranquel Linconao a quien veían como un hombre bueno (ACSF, año 1875. Doc. n° 578, en Tamagnini 1995: 104).

Sabemos que el 17 de mayo de 1874 Villarreal manifestó su deseo de ingresar a la Reducción de Sarmiento Nuevo (ACSF, año 1874. Doc. n° 413, en Tamagnini 1995: 22). Tanto los ranqueles como los blancos refugiados entre estos decidieron tarde o temprano su pase a la “cristiandad”. Entre estos destacamos a Linconao Cabral, Villarreal, Francisco Mora y Martín López. El mismo Martín López, escribiente de Mariano Rosas, manifestó su deseo de ingresar a la Reducción para “enseñar a sus hijos el régimen cristiano”, trabajar y “remediar las pobrezas” (ACSF, año 1876. Doc. n° 622, en Tamagnini 1995: 33). El cacique principal Mariano Rosas, al contrario, tenía motivos

suficientes para no abandonar su territorio ya que según él, los blancos siempre lo habían engañado. Mariano Rosas tuvo dos oportunidades para comunicar a Donati cual era su posición al respecto: la primera, el 25 de octubre de 1872 y la segunda, el 16 de septiembre de 1874. El cacique determinó que las “traiciones” cometidas por los blancos contra los ranqueles fueron un motivo más que suficiente para no aceptar propuestas relacionadas con su pase a la “cristiandad”. Al respecto, sabemos que los militares del ejército argentino emboscaron a Mariano Rosas y a su gente en varias ocasiones tales como Yancañelo, El Sauce, Nagüelo, El Lechuzo, Laguna del Guanaco, Laguna del Rincón, Licanha, Toay y Ampuil (ACSF, año 1872. Doc. n° 257, en Tamagnini 1995: 9-10). Mariano Rosas, quien recordó muy bien cada uno de esos episodios, decidió no entregarse “ciegamente” a los blancos y rechazó toda oferta que estos le propusieron. El hecho de que los blancos lo traicionaran sirvió para que no aceptara llevar a su familia a vivir “a la par de los cristianos”. El cacique Mariano Rosas fue terminante y descartó toda propuesta que le hicieron los blancos: “yo trabajaré sin descanso a fin de conservar la paz pero salir a la cristiandad me es imposible porque todo hombre ama el suelo donde nace” (ACSF, año 1874. Doc. n° 459, en Tamagnini 1995: 23-24).

Suponemos que directa o indirectamente, la Reducción de indios sirvió para que los ranqueles se integraran al régimen “cristiano”, es decir, a la “civilización”. Los blancos impusieron a los indios una religión que les era prácticamente desconocida. Mansilla ([1870] 1993: 379-380) explica que los indios no se congregaban nunca para adorar a Dios sino que lo adoraban “a solas” ocultándose en los bosques. No eran “idólatras, ni panteístas” sino que eran unitelistas y antropomorfistas. Su Dios no era el sol, ni la luna, ni las estrellas, ni la “universalidad de los seres vivientes”. Creían en el “*Cuchaventrú*” (“Hombré Grande”) o en “*Chachao*” (“Padre de Todos”) que tenía forma humana y estaba en todas partes: era invisible, indivisible, “immensamente bueno” y había que “quererle”. Distinto de ese Dios, era el “*Gualicho*”, o sea el “Diablo”. Pese al significado que tuvieran las creencias “cristianas” o indígenas, lo cierto es que en algún momento se enfrentaron. Tanto el militar como el religioso siguieron una política reformista que antepone “la civilización” a los patrones retrógrados de los indios. Con la presencia del blanco, algunos rasgos culturales ranqueles se modificaron, otros se integraron y otros seguramente terminaron desapareciendo.

Contar con escoltas era un compromiso recíproco tanto para los ranqueles como para el Gobierno Nacional (tipo C). Esta obligación aparece claramente en el tratado de 1870. El Gobierno Nacional se obligaba a "mantener a su costa al lado del cacique Mariano Rosas" si este lo solicitaba una escolta de 20 hombres que estaría bajo las órdenes del cacique para proteger su persona y ayudarlo a perseguir a los malhechores y ladrones. El cacique Mariano Rosas debía hacer lo mismo con una escolta de indios de igual número a pedido del Jefe de las Fronteras Sur y Sudeste de Córdoba para lo cual recibirían "alimento, vestuario y pago" del Gobierno Nacional "quedando sujetos a las leyes militares de la Nación". Tanto la escolta india como la militar serían relevadas trimestralmente (art. 14°). Un aspecto relacionado con las "escoltas" aparece en el tratado de 1872 cuando se establece que los caciques principales debían "mandar" mensualmente "dos Capitanejos con diez indios" a la Comandancia General de Río Cuarto en Córdoba para los casos que "se ofrecieren mandar chasques a los Caciques" (art. 8°).

La entrega de delincuentes constituyó otra obligación recíproca entre el Gobierno Nacional y los ranqueles (tipo C). Los tratados de 1870 y 1872 (art. 15° y 10° respectivamente) establecen que tanto el cacique Mariano Rosas como el cacique Baigorrita debían perseguir a los indios "*gauchos ladrones*" quitándoles sus bienes y repartirlos a los "indios pobres y honrados que observaran con fidelidad" el tratado de paz. El Gobierno Nacional se comprometía a prestar "todo su apoyo" y los caciques Mariano Rosas y Baigorrita debían entregar a los "criminales" que se refugiaron en tierra adentro a las autoridades militares que los reclamaran por lo cual recibirían 25\$b. El Gobierno Nacional debía entregar a todo indio que hubiere "cometido una muerte o robo en tierra adentro" y que se refugiara entre los blancos siendo este reclamado por alguno de los caciques principales (art. 16°). Asimismo, los caciques debían entregar los desertores y criminales que se refugiaron en tierra adentro a las autoridades del país y que fueran reclamados por el Gobierno Nacional. Este a su vez, entregaría todo indio que habiendo cometido una muerte o robo en tierra adentro se refugiara entre los blancos (art. 11°).

En el tratado de 1878 notamos dos cuestiones. La primera es que los "malévolos", "malhechores" o "desertores" -asilados o "guarecidos" por los indios- se equiparaban a los cautivos ya que tanto unos como otros "debían" ser entregados al Gobierno Nacional.

La responsabilidad por no entregar a los delincuentes blancos era exactamente la misma que la responsabilidad por no entregar a los cautivos también blancos. Por otro lado, bastaba que un blanco proveniente de cualquier sitio no contara con un "pasaporte" o "licencia escrita" de un jefe de fronteras, para ser incluido en la categoría de "sospechoso" (art. 7º). La segunda cuestión tiene que ver con lo que dijimos sobre los tratados de 1870 y 1872: los caciques (Epumer, Baigorrita, Epumer Chico, Cayupan, Huenchugner (a) Chaucalito y Yanquetruz) debían perseguir a los indios *gauchos ladrones* y entregar a los "malévolos cristianos" con los animales que llevaran a tierra adentro. También debían entregar a todo negociante de ganado robado que cruzara por sus campos y fuera capturado. El Gobierno Nacional recompensaría "generosamente" a los que entregaran en el fuerte más inmediato a las personas y haciendas referidas, en tanto que si así no lo hicieran serían castigados "severamente" y responderían con sus "sueldos y racionamientos" (art. 9º). El tratado de 1878 establece, además, que si algún indio llevaba a cabo un malón, robo o asesinato sobre los bienes o persona de algún "transeúnte o estanciero" quedaría "rota la paz" con el cacique y "tribu" a que perteneciera el "malhechor". Aparte, quedaría suspendido el racionamiento (en dinero y especies) hasta tanto no se efectivizara la "devolución de lo robado y el castigo de los criminales". La parte acusada (sea un blanco o un indio, un ladrón o un asesino) sería "prendida y asegurada", y resultando criminal, castigada con arreglo a las leyes del país. Los animales u objetos robados serían "sacados del poder" en que se encontraran para devolverlos a sus legítimos dueños (art. 11º).

En referencia a lo expresado se nos ocurren algunos comentarios. El Gobierno Nacional proponía una serie de sanciones para algunos delitos estipulados tanto para los blancos como para los ranqueles, sin embargo, Mansilla ([1870] 1993: 429-438) nos cuenta que estos se regían por normativas que les eran propias. Durante su excursión a los indios ranqueles alguien le robó el caballo de la entrada del toldo del cacique principal Baigorrita. Este, unas horas antes lo había prevenido de que cuidara al animal porque si sucedía algo, él no se haría responsable. Para convencer a Mansilla de su resolución, Baigorrita le contó que él mismo andaba de "a pié" por culpa de que los indios habían robado su caballo. Mansilla, descontento por la actitud de los ranqueles, exclamó que en tierra adentro "no respetaban nada" y se sintió desamparado al comprobar que entre los indios no había justicia como entre los blancos. Más tarde, Mansilla averiguó que los ranqueles tenían dos formas de hacerla. La primer clase de justicia se administraba por

intermedio de la autoridad del cacique. Era poco común porque emplearla significaba una gran pérdida de tiempo. El cacique mandaba a averiguar quienes eran los ladrones, se descubría el hecho y por último, se probaba. Además, los agentes de que se valía el cacique para descubrir a los delincuentes se dejaban “seducir” por los ladrones y ello no era beneficioso para quien vindicaba justicia. La segunda forma de administrarla era más usual y se hacía por medio del mismo damnificado. Por ejemplo, si le robaban a un indio una tropilla de yeguas se indicaba por “adivinación” o por que se sabía, quién era el ladrón. La víctima del robo juntaba a todos los hombres que tuviera en el toldo y a sus amigos que tuvieran armas, y el grupo conformado, terminaba llevando un malón al ladrón. Le quitaban todo, es decir, no solo lo que había robado sino también lo que era propio. Generalmente, la “víctima” no ofrecía resistencia ni lucha porque los que invadían eran siempre más. Si el ladrón expropiado reclamaba justicia al cacique principal, sin duda, perdía el tiempo.

A nuestro criterio el Gobierno Nacional proponía, a través de la celebración de los tratados de paz, una justicia recíproca tanto para los indios como para los blancos. En los tratados de 1870 y 1872 los caciques principales estaban facultados por el Gobierno para recuperar los bienes robados por los indios “gauchos ladrones” y entregarlos a los “indios pobres y honrados”. Mansilla ([1870] 1993: 433) explica que cuando terminó de averiguar entre los indios el modo de administrar justicia ranquel se enteró también lo que sucedía con los indios “pobres”. Estos eran aquellos que no tenían amigos o familiares suficientes como para vindicar justicia al modo más usual ranquel. Así como el cacique principal no hacía justicia, tampoco hacía nada por ayudar a los “pobres”. Después de todo, nadie le daba importancia a los pobres. Según un secretario del cacique Mariano Rosas (Juan de Dios San Martín) los pobres eran ignorados, tanto en la sociedad de los blancos como en tierra adentro.

¿A qué “pobres” se refiere el texto del tratado? Al respecto, creemos que el Gobierno separaba a los pobres que respetaban el tratado y que eran fieles y “honrados” de aquellos que no lo eran. Solo los primeros serían beneficiados por el “reparto” de bienes que se recuperara a los ladrones.

En cuanto a la entrega de los delincuentes blancos vemos que el Gobierno Nacional pagaría la suma de 25 \$b. por cada uno. Si recordamos que por cada cautivo blanco

comprado a los ranqueles el Gobierno pagaba entre 100 y 300 pesos, entonces, la diferencia en el importe es notable. Así como los blancos distinguían entre indios “buenos”, “disciplinados”, “afectos al trabajo” e indios “malos”, “indisciplinados” e “incivilizados” también hacían distinciones entre los mismos blancos. Por un lado estaban los delincuentes, los refugiados, los que vivían en los toldos de los ranqueles y eran más avenidos a estos en algunas de sus costumbres que a las que tenían los blancos de la “civilización”, y por el otro estaban los honrados, los que imponían un orden, los que querían disciplinar y progresar en el amplio sentido de la expresión. Aunque sea indirectamente, la diferencia de precio que había entre el que se pagaba por recuperar a un delincuente y el que se pagaba por recuperar a un cautivo (ambos blancos) nos indicaría que los “cristianos” no eran todos iguales. Es indudable que los gobernantes de la época se preocuparon por definir quiénes serían los ciudadanos que compondrían la Nación Argentina y quiénes no. Para nosotros, el enfoque que tiene en cuenta la diferencia de precios abonado por la compra de un cautivo blanco y un delincuente también blanco, permite dilucidar distinciones entre agentes. En este sentido y básicamente, habría agentes “disciplinados” e “indisciplinados” y “civilizados” e “incivilizados”, etc.

Pero esto es cierto en alguna medida ya que algunos desertores o refugiados políticos -que oficiaban de secretarios o asistentes de los caciques ranqueles- decidieron su pase a la “civilización” para “trabajar” y “remediar las pobrezas” antes de finalizar la década de 1870 (ACSF, año 1876 Doc. N° 622, en Tamagnini 1995: A 33). Según nuestro criterio, si bien estos dos pudieron haber sido motivos más que suficientes para que los desertores o refugiados se incorporasen a la “civilización”, creemos que lo hicieron porque estaban avisados o enterados de que el Gobierno Nacional invadiría a los ranqueles y a los indios en general tarde o temprano. Y cuando decimos esto, creemos en la posibilidad de que ya a principios de la década de 1870 la “Conquista del Desierto” era un secreto a voces. Tal vez no lo sabían los indios -por una distancia idiomática o comprensiva- pero sí los blancos sin distinción. Tanto los blancos “buenos”, los blancos “malos” como así también algunos indios “dóciles” que aceptaban la invitación del blanco a integrarse a la “civilización” decidieron posiblemente su pase a la sociedad mayoritaria porque intuían el avance militar que se estaba preparando.

En el tratado de 1878 se menciona la obligación del Gobierno Nacional de castigar por robos y otros delitos "con arreglo a las leyes del país". Suponemos que el Estado Nacional comenzó a tomar distancia -si es que alguna vez la hubo y la respetó- de los modos de administrar justicia de cada grupo indígena que había en el territorio. No es casual que la "Conquista del Desierto" pretendiera cierta homogeneización o uniformización de muchos aspectos. En este sentido, Quijada (1999: 684) considera que con la conquista se puso punto final a la interacción de las "dos sociedades" (la mayoritaria y la indígena). Al cabo de la conquista los grupos indígenas de la pampa y Patagonia, y pocos años más tarde los del Chaco, perdieron su autonomía y el control del territorio que habitaban. El territorio nacional quedaba sujeto así a una única autoridad y a un único sistema productivo y legal.

Las "leyes del país" suprimieron poco a poco a las "leyes" que tenía cada grupo de indios. Lejos quedaban los dos modos de administrar justicia de los ranqueles que mencionaba Mansilla para 1870. Según nuestro criterio, la situación era más grave aún ya que incluso en aquellos años nos resulta un tanto carente de sentido la forma de administrar justicia de estos indios. Nos preguntamos ¿qué justicia imparten los "principales" que no tiene en cuenta a los "indios pobres y honrados"? o peor aún: ¿cuál es la naturaleza de una justicia administrada por hombres comunes y no por el o los líderes del grupo al que pertenecen? Indudablemente, consideramos que a principios de 1870 -y posiblemente antes-, no existía una denominada justicia ranquel. Para nosotros, las modalidades particulares que reviste la administración de justicia de los ranqueles constituye un producto metamorfoseado causado por el contacto con el hombre blanco. Saber que los pobres son considerados iguales tanto en la sociedad indígena como en la sociedad mayoritaria nos lleva a suponer que la justicia es igual en todas partes: está pero no está, o se dice una cosa pero se hace otra.

Según nuestro criterio, la administración ranquel no solo sufrió un impacto al tener que enfrentarse con la administración de justicia de la sociedad mayoritaria. En el enfrentamiento dejó de existir ya que el *Derecho Objetivo* la suprimió. El conjunto de normas jurídicas en tanto son "las reglas de conducta humana coercitivas, impuestas o reconocidas por la autoridad del Estado, con el fin de ordenar las relaciones del hombre en la sociedad" (Cifuentes 1997: 1, el destacado es nuestro) pasó a ser la prioridad. El

derecho objetivo constituyó, entonces, la modalidad que se impuso por sobre todas las formas posibles y/o alternativas de administrar justicia.

Otra obligación recíproca entre los ranqueles y el Gobierno Nacional era la de contar con una autorización expresa -un permiso escrito y firmado por autoridad competente- (tipo C). La autorización expresa era el "papel" que debían portar tanto los ranqueles como los blancos para atravesar la línea de frontera. Hacia 1870 ningún blanco podía ingresar a tierra adentro sin el pasaporte expedido por las autoridades militares fronterizas que explicara el objeto del viaje, y en caso de incumplimiento, los caciques Mariano Rosas y Baigorrita tenían facultades para multar a dichos blancos quitándoles las mercaderías que llevasen para realizar negocios y sus prendas o caballos, dando cuenta al jefe de la frontera más inmediata (art. 17°). Asimismo, ningún indio podía salir de tierra adentro sin un pasaporte de su correspondiente cacique expresando el tiempo y finalidad de la licencia y, siguiendo lo propuesto por el art. 17°, las autoridades fronterizas tenían facultades para arrestar a los infractores, dando cuenta al cacique Mariano Rosas (art. 18°). En el tratado de 1872 continúa en vigencia lo establecido por los artículos 17° y 18° del tratado de 1870 (art. 12° y 13° respectivamente) con la diferencia que mientras en 1870 se daba aviso al cacique Mariano Rosas en particular, en 1872 se cumpliría "avisando a los Caciques". En el tratado de 1878 se menciona especialmente que el Ministro de Guerra, Julio A. Roca, "deseando proteger y hacer respetar" a los caciques que cumplieran "fielmente estos tratados y quieran conservar el orden entre sus tribus" ordenará a todos los jefes de frontera que aprehendan y detengan a todos los indios fugitivos que salieran de tierra adentro sin licencia o pasaporte. Además, si existiera la posibilidad que esos indios fugitivos portaran animales u objetos robados, les serían "quitados" y "devueltos" al primer reclamo justificado de los caciques o propietarios. Lo mismo que se establece para los indios, tiene aplicación para los blancos. El artículo finaliza estableciendo que toda "comisión" o "indios sueltos" que fueran a los fuertes o poblaciones "cristianas" con el correspondiente permiso de su cacique para realizar negocios o cualquier diligencia, serán protegidos y respetados en sus personas y bienes, garantizándoles "entera justicia en sus reclamos y quejas con arreglo a las leyes" que amparaban a todo ciudadano argentino (art. 10°).

La compraventa de bienes y ganados revestía un carácter de obligatoriedad para los ranqueles con respecto al Gobierno Nacional (tipo A). Teniendo en cuenta la posibilidad

de realizarse operaciones de compra-venta, el tratado de 1870 determina que los indios solo podían vender ganado "orejano". Toda compra o venta de ganado debía efectuarse en los fuertes fronterizos con intervención de la autoridad militar mientras que las demás compras o ventas de cualquier género podían realizarse, "pasando" la línea de frontera. También quedaba establecido que los caballos, mulas o yeguas de marcas conocidas o desconocidas en que vinieran los indios no les serían "quitados" por ninguna autoridad militar o civil, y solo podrían venderlos a los que fueran sus dueños (art. 19°). Mientras que en el tratado de 1872 se establece exactamente lo mismo que en el tratado anterior (art. 14°), en el de 1878 no se establece normativa alguna.

La duración y caducidad constituye la última obligación recíproca entre el Gobierno Nacional y los ranqueles (tipo C). En el tratado de 1870 se establece que a la primera invasión "grande o chica" de las "tribus" de Mariano Rosas y Baigorrita y "demás" que le estuvieran subordinados, el mismo quedaría sin efecto quebrantándose la paz por parte del Gobierno Nacional. Este podía recibir, sin embargo, "explicaciones satisfactorias" de su inculpabilidad, es decir de que la invasión hubiera sido de tribus que no estaban en paz con el Gobierno nacional" (art. 21°). También quedaría sin efecto cuando alguna de las partes contratantes faltase a lo establecido en los artículos del tratado no dando una explicación satisfactoria sobre su conducta por el término de dos meses (art. 22°). Respecto de la duración, se expresa que sería de cinco años a contar desde el día en que se hiciera su canje y podría ser renovado por mutuo convenio de las partes contratantes (art. 29°). El tratado de 1872 establece lo mismo que dijimos para los artículos 21° y 22° (art. 15° y 16° respectivamente) y queda igualmente estipulado que duraría seis años (art. 21°). Por su parte, el tratado de 1878 establece que el mismo duraría "permanentemente" mientras ambas partes le prestaran cumplimiento (art. 14°).

A diferencia de los dos previos, el tratado de 1878 estipulaba una duración flexible. Es decir, quedaba sujeto a la condición de que mientras las partes celebrantes dieran cumplimiento al tratado, este continuaba en vigencia. Para nosotros, el Gobierno Nacional, no tenía intenciones de realizar compromisos a largo plazo. Un simple acontecimiento que violara alguna cláusula de lo convenido, determinaba automáticamente su caducidad. Es probable que el término "permanentemente" encubriera alguna resolución de parte del Gobierno Nacional en perjuicio de los ranqueles. En este sentido, creemos que el Gobierno tenía decidido, ya desde la

aprobación de la ley nacional n° 215, que autorizaba el avance de la línea de frontera hasta los ríos Negro y Neuquén -13/8/1867-, invadir a los indios mediante una campaña militar organizada por Julio A. Roca. De hecho, sabemos que esta se concretó finalmente en 1879 y fue denominada "Conquista del Desierto". Suponemos que el Gobierno Nacional pretendió justificar, desde la letra del tratado de 1878, el avance hacia los indios y su territorio. Es verdad que la letra del tratado de 1878 estipula la caducidad casi automática del convenio cuando una de las partes transgredieran alguna cláusula, pero también es verdad que se impusieron más obligaciones -y más propensas a ser violadas- a los indios que a los blancos. Una simple transgresión al tratado por parte de los ranqueles hacia 1870 -cuando el ejército nacional no estaba aún recuperado de sus pérdidas por la guerra del Paraguay- no tiene, para nosotros, tanta relevancia como una transgresión al convenio hacia fines de la década -cuando el ejército logró definitivamente organizarse para avanzar sobre los indígenas-. La expresión "permanentemente" mientras las partes cumplan el tratado de 1878 sería la clave que legitima la venidera "Conquista del Desierto". Una simple violación del convenio por parte de los indios justificaría y excusaría el avance de los blancos sobre la región. En este sentido, nos parece pertinente que futuras investigaciones retomen lo que afirmamos aplicándolo a los tratados celebrados con otros grupos de la región pampeana durante la década de 1870. El tratado de 1878 fue, a nuestro criterio, el marco "legal" que legitimó la resolución del Gobierno Nacional de avanzar definitivamente sobre los ranqueles y sus "tierras".

Ofrecer indulto a los refugiados blancos que vivían entre los ranqueles era una obligación del Gobierno Nacional. Aunque los beneficiados son los blancos "asilados" y no los indios, consideramos que la obligación era del Gobierno Nacional hacia los ranqueles porque entre estos vivían los anteriores (tipo B). Mientras que en los tratados de 1870 y 1872 figura que el Gobierno ofrecía "indulto de la vida" a todos los "cristianos refugiados" en tierra adentro que quisieran retornar a sus hogares (art. 23° y 17° respectivamente), en el de 1878 no se menciona nada al respecto.

El único comentario que nos inspira esta variable es que la figura del indulto permite que los blancos que deseen retornar a la "civilización" lo hagan antes de que sea tarde. Como dijimos anteriormente, existiría la posibilidad de que el Gobierno Nacional invitara (antes de avanzar militarmente en un modo punitivo) a todos aquellos que quisieran

integrarse a la sociedad mayoritaria. En este sentido, el ofrecimiento se hacía tanto a los indios como a los blancos ("renegados"). Después de todo, estos últimos habían vivido alguna vez en la "civilización".

Los ranqueles tenían que cumplir una serie de condiciones para recibir las raciones que el Gobierno Nacional les entregaba (tipo A). Aunque las especificaciones cuanti y cualitativas de las raciones en dinero y en especie se realizan en los primeros artículos de los tratados comparados, es recién al final de los mismos donde se aclaran las condiciones para su entrega. La letra del tratado de 1870 indica que las entregas debían realizarse en el Fuerte Sarmiento (margen del río Quinto) e intervendría el Jefe de las Fronteras Sur y Sudeste de Córdoba. Los caciques Mariano Rosas y Baigorrita mandarían a sus representantes a recibir el sueldo, el ganado y las raciones de "entretenimiento" que el Gobierno Nacional les había asignado. Por su parte los capitanejos, los lenguaraces y los escribientes irían en persona al mismo sitio, o mandarían a sus apoderados (art. 24°). En el tratado de 1872 se establece que las entregas se harían en Villa de Mercedes. Respecto de quiénes irían a recibirlas, se mantiene el modelo propuesto en el artículo 24° del tratado de 1872 (art. 18°). En el de 1878 nada se estipula con respecto a las condiciones de entrega de las raciones.

Otra obligación de los ranqueles consistía en aliarse al Gobierno Nacional en situaciones específicas (tipo A). En el tratado de 1870 se establece que en caso de una invasión extranjera los indios de Mariano Rosas, de Baigorrita y "todos sus dependientes" se declararían "aliados" del Gobierno "comprometiéndose a empuñar las armas en defensa de la República". A dicho efecto, el Gobierno entregaría "armas, pago y alimento" (art. 27°). En el caso de que "alguna de las otras tribus" que estuvieran "en paz" con el Gobierno Nacional "se sublevasen" contra este, los caciques Mariano Rosas y Baigorrita quedaban comprometidos a prestar ayuda hasta "someterlas" (art. 28°). El tratado de 1872 establece lo mismo que el tratado de 1870 (art. 19° y 20° respectivamente). En el de 1878 se especifica que en el caso de "guerra exterior o invasión de extranjeros o *camapuches*" todos los caciques y "tribus" firmantes del tratado quedaban comprometidos a prestar "decidido apoyo al Gobierno Argentino" entendiéndose que sabida alguna relación o "connivencia" entre los caciques y "tribus" ranqueles con el "enemigo" serían "muy severamente perseguidos y castigados como traidores a la Patria" (art. 13°).

Quijada (1999: 678) sostiene que desde el siglo XVII fue constante la cooperación indígena en el servicio de las armas. Durante la época borbónica, la corona procuró el apoyo de los indios para la protección territorial frente a las pretensiones de otros estados imperiales, buscando convertir a aquellos en "soldados de frontera". Este sistema sería heredado por el período republicano en la figura de los "indios amigos", que a cambio de una serie de concesiones y regalos asumían el compromiso de proteger la frontera de los ataques de indígenas hostiles. Grupos de nativos intervendrían también en los conflictos internos de la sociedad blanca.

Ratificar el tratado era una obligación del Gobierno Nacional (tipo B). En el tratado de 1870 figura que "a más tardar un mes y medio a contar de la fecha", el canje de las ratificaciones sería en Río Cuarto (art. 30°). En el de 1872 se establece solamente que los frailes Gallo y Alvarez serían los "encargados de hacer la ratificación" (art. 22°). Por último, el tratado de 1878 no hace mención alguna al respecto de la ratificación.

Independientemente de que los tratados hayan o no sido ratificados por el Gobierno Nacional, o que estuviesen sujetos a la condición de pasar por revisión del Congreso Nacional -recordemos que nos atenemos a la letra de los tratados- sí estaban sujetos al principio *pacta sunt servanda* (obligatoriedad de las convenciones y tratados). En este sentido, tanto las normas establecidas para un derecho interno (derecho objetivo de un Estado) como para uno internacional se caracterizan por la obligatoriedad (Levaggi 1998).

De todas las variables analizadas identificamos, por lo menos, cinco cuestiones:

a)- Entendiendo por obligación-contraobligación una prestación de la misma clase, dada y recibida por dos agentes, observamos en la década de 1870 la presencia de cinco casos de este tipo:

- 1- Ningún indio podrá ir a la "cristiandad" sin un pasaporte firmado por su cacique y ningún "cristiano" podrá ir a tierra adentro sin una autorización firmada por autoridad fronteriza (art. 17° y 18° del tratado de 1870 y art. 12° y 13° del de 1872).

- 2- Los indios entregarían los “cristianos criminales” refugiados en tierra adentro a las autoridades fronterizas y el Gobierno Nacional entregaría los “indios criminales” refugiados en la “cristiandad” a los caciques principales (art. 16° del tratado de 1870 y art. 11° del de 1872).
- 3- El cacique Mariano Rosas proporcionaría veinte hombres en calidad de “escolta” al Gobierno Nacional y recibiría de este también veinte hombres en el mismo carácter (art. 14° del tratado de 1870).
- 4- “Quedaría sin efecto el tratado y se romperá la paz cuando alguna de las partes contratantes faltase a lo estipulado en los artículos” del mismo (art. 22° del tratado de 1870, art. 16° del de 1872 y art. 14° del de 1878).
- 5- En todo robo o asesinato que se cometiera por un indio sobre un “cristiano” o viceversa, las partes acusadas serán “prendidas y aseguradas” y, si resultaran criminales, serán castigadas con “arreglo a las leyes del país” (art. 11° del tratado de 1878).

b)- Sabiendo que los compromisos no idénticos entre dos agentes son prestaciones de distinta clase, es decir, obligaciones cualitativamente diferentes, observamos la presencia de cuatro casos:

- 1- Los ranqueles deberán “fidelidad” al Gobierno y recibirán de este “protección fraternal” (art. 1° del tratado de 1870, del de 1872 y del de 1878).
- 2- Los ranqueles que fueran a la “cristiandad” a celebrar compraventa debían hacerlo en los fuertes fronterizos y el Gobierno se comprometía a no quitarles los caballos o yeguas (con o sin marca) que llevaran los indios (art. 19° del tratado de 1870 y art. 14° del de 1872).
- 3- Los ranqueles que se alien al Gobierno en caso de “invasión extranjera” recibirán “armas, pago y alimentos” (art. 27° del tratado de 1870 y art. 19° del de 1872).
- 4- Los ranqueles que entreguen criminales refugiados en tierra adentro recibirán un pago por el Gobierno Nacional (art. 16° del tratado de 1870).

c)- Figuran como compra-venta dos casos:

- 1- Venta de tierras de ranqueles al Gobierno. Pago por medio de efectivo y especies (art. 9° y 11° del tratado de 1870).
- 2- Entrega de cautivos al Gobierno. Pago por medio de dinero (art. 1° del tratado de 1872).

d)- Figuran como promesas de regalos *enmascarados*, tres casos:

- 1- El Gobierno "repartirá" los bienes de los "indios gauchos ladrones" (que los caciques principales "perseguirán") a los indios "pobres honrados" (art. 15° del tratado de 1870 y art. 10° de 1872) o "recompensará generosamente" a todo indio que entregue negociantes de ganado robado (art. 9° del tratado de 1878).
- 2- El Gobierno Nacional obsequiará herramientas, útiles de labranza, etc. a los ranqueles que tengan prestancia a la conservación del "orden", "paz", "instrucción" y "civilización" (art. 12° del tratado de 1878).
- 3- El Gobierno aumentará proporcionalmente "sueldos y raciones" a los ranqueles que "den estricto cumplimiento al tratado durante 4 años" (art. 14° del tratado de 1878).

e)- No existen en los tres tratados "castigos exclusivos" para "cristianos", sin embargo, hay cuatro casos donde si se establecen "castigos exclusivos" para los ranqueles, por el no cumplimiento de las obligaciones:

- 1- El Gobierno castigará "severamente" a los ranqueles que no tributasen el debido respeto a los sacerdotes misioneros en tierra adentro (art. 13° del tratado de 1870, art. 9° del de 1872 y art. 8° del de 1878).
- 2- El Gobierno dejará sin efecto el tratado "a la primera invasión grande o chica" de los ranqueles (art. 21° del tratado de 1870, art. 15° del de 1872 y art. 11° del de 1878).
- 3- El Gobierno privará del "sueldo o ración" a los ranqueles que no entreguen a los cautivos, "malévolos" o desertores "cristianos" (art. 7° del tratado de 1878) o a "negociantes de ganado robado" (art. 9° del tratado de 1878).
- 4- El Gobierno perseguirá y castigará "muy severamente" como "traidores a la Patria" a los ranqueles que hayan tenido "relaciones o connivencias con el enemigo [extranjeros u otros indios]" (art. 13° del tratado de 1878).

Existen dos casos donde se establecen "castigos" para ranqueles y "cristianos", es decir que se "superponen" las sanciones para indígenas o no indígenas ranqueles:

- 1- El Gobierno "arrestará" a los ranqueles que fueran a la "cristiandad" sin autorización expresa de su cacique, y los caciques principales podrán "multar" a los cristianos que vayan a tierra adentro sin permiso de las autoridades fronterizas (art. 17° y 18° del tratado de 1870, art. 12° y 13° del de 1872 y art. 10° del de 1878).
- 2- Quedará sin efecto el tratado cuando alguna de las partes contratantes faltase a lo estipulado (art. 22° del tratado de 1870, art. 16 del de 1872 y art. 14° del de 1878).

III. 3. MOTIVOS DE LOS TRATADOS

Bajo este acápite señalamos los motivos tenidos en cuenta por los blancos y los ranqueles al celebrar los tratados de la década de 1870. Revisamos los argumentos propuestos por fuentes de la época y algunos autores respecto de los motivos que tuvieron las partes para celebrar los tratados de 1870, 1872 y 1878 intentando, a su vez, comprender el sentido que pudieron haber tenido y explicamos por qué el tratado es un mecanismo de poder y control.

El único dato hallado sobre el motivo por el cual los ranqueles celebran el tratado de 1870 proviene de dos cartas de refugiados políticos que vivían entre ellos. Estos desertores desempeñaban el rol de secretarios de los caciques, por lo tanto, lo que expresan las misivas que escribían y firmaban puede referirse a asuntos personales o concernientes a los "principales" ranqueles. Centrándonos en los asuntos de los ranqueles, advertimos dos posibles motivos por los cuales los indios celebran el tratado. Por un lado, Hilarión Nicolay habla de buscar el "bien general" a través del convenio (ACSF, año 1869. Doc. n° 135, en Tamagnini 1995: 139) y por el otro, Ayala invoca la "tranquilidad" (ACSF, año 1869. Doc. n° 124, en Tamagnini 1995: 138).

En principio, el *bien general* es una expresión de deseo que, según nuestro criterio, incluye tanto a indios como a blancos y esta idea está relacionada directamente con la *tranquilidad* a la que se refiere el secretario indígena, es decir, a la tranquilidad de las fronteras. Aunque este segundo deseo proviene de un blanco, no debemos olvidar que es un agente de la parte ranquel, el secretario de un cacique.

Reconocemos la importancia del espacio fronterizo como primordial en el encuentro entre blancos e indios. Los agentes blancos esperan muchas cosas de los indios como estos de los primeros, pero aquí, se espera por lo pronto que impere la tranquilidad en dicho sitio. No se dice que exista tranquilidad en tierra adentro -espacio de los indios- o en la "cristiandad" -como suele denominarse al espacio de los blancos-, sino más bien

que exista tranquilidad en la frontera. Aún suponiendo la tranquilidad de la frontera desde el punto de vista espacial, podemos extender el concepto a otros niveles. En este sentido, vemos que la tranquilidad no es solo respetar un punto geográfico determinado (logrado por ejemplo a través de un pasaporte o licencia expedido por autoridades blancas o indígenas) sino también cumplir una serie de compromisos que ambas partes han convenido por acuerdos previos (entrega regular de raciones por parte de los blancos o de cautivos por parte de los ranqueles; entrega recíproca de delincuentes y escoltas; entrega incondicional de apoyo militar ranquel cuando el Gobierno Nacional lo requiriera, es decir, por invasiones internas o externas). Todo, al menos en principio, contribuye en alguna medida al logro de un relativo estado de tranquilidad en la frontera.

Los datos sobre los motivos tenidos en cuenta por los blancos para celebrar el tratado de 1870 son mas numerosos. En principio, destacamos la situación de los franciscanos con respecto a este tema. El Gobierno Nacional fue quién firmó el tratado en 1870 con los indios, sin embargo, el fraile Donati se encargó de convencer al cacique ranquel Mariano Rosas para que solicitara un convenio de paz al Gobierno. Según una fuente (ACSF, año 1868. Doc. n° 104, en Tamagnini 1995: 135) Donati expresó a Mariano Rosas que si no había "paz", es decir un tratado, el Gobierno no iba a proporcionar los medios necesarios para que los misioneros pudieran ingresar a tierra adentro. Tampoco sería legal dicha entrada porque, según la Constitución Nacional, correspondía al Gobierno asegurar las fronteras, conservar el trato pacífico con los indios y promover su conversión al catolicismo. Más concretamente, Donati pretendió que los ranqueles solicitaran el tratado para otorgar "seguridad" y "garantía" a los padres misioneros que ingresaran a tierra adentro a rescatar cautivos y con una propuesta pacificadora (ACSF, año 1869. Doc. n° 125, en Tamagnini 1995: 139 y ACSF, año 1870. Doc. n° 144, en Tamagnini 1995: 141-142). Como vemos, los franciscanos tenían su motivo para que se firmara el acuerdo. En este mismo sentido, Barrionuevo Imposti (1986: 162) señala que Mariano Rosas pidió la celebración del tratado de paz de 1870. Sin dudas, se trata de un motivo para los blancos (misioneros) y no para los ranqueles. Además, el autor sugiere que Mariano Rosas aceptó la propuesta del acuerdo con el Gobierno Nacional porque sabía que las fuerzas militares se preparaban para marchar sobre los toldos ranqueles.

Sobre lo anterior, nos llama la atención la suposición del fraile Donati al considerar que un tratado otorga un estado de paz cuando por los hechos posteriores a la firma del

mismo, sabemos que el texto por sí solo no garantiza el cumplimiento. En otro sentido, nos parece interesante comentar la afirmación según la cual la vieja Constitución Nacional de 1853 establecía que corresponde al Gobierno *asegurar las fronteras, conservar el trato pacífico con los indios y promover su conversión al catolicismo*. Mientras los ranqueles hablan de buscar tranquilidad para la frontera, los blancos hablan de asegurar las fronteras. Los ranqueles pretenden buscar un estado de tranquilidad en la frontera (del río Cuarto), los blancos pretenden asegurar un estado de tranquilidad en todas las fronteras del Estado. Suponemos que la celebración de tratados con el indio era una buena oportunidad para que los blancos logaran ese objetivo, sin embargo, muchas veces incurrieron en incumplimientos. Planteado así, nos queda la impresión que el tratado constituye un formalismo que aspira a la conservación del trato pacífico con el indio pero, por sí, no garantiza el logro de dicho objetivo. La tercera y última atribución del Gobierno es promover la conversión de los indios al catolicismo. El hecho de que los franciscanos pretendieran una autorización del Gobierno para ingresar “oficialmente” a tierra adentro para catolizar (civilizar, educar, etc.) a los indios nos da la pauta que, al menos en este aspecto, notaban una ineficacia por parte del Gobierno. En definitiva: el Gobierno no cumplía o sus esfuerzos eran débiles. De cualquier manera, los frailes intervinieron directa o indirectamente en las tres atribuciones del Gobierno Nacional.

Consideramos que si bien Donati tuvo un motivo más que suficiente para que se celebrara el tratado de 1870, ello no dejó de ser una mera iniciativa de carácter particular dentro del sector “blancos”. Aunque el motivo haya tenido alguna reelevancia, no debemos olvidar que fueron los militares, representantes del Gobierno, quienes celebraron el acuerdo con los ranqueles y no los frailes. A continuación, indicamos brevemente cuales fueron los motivos que impulsaron a los militares para la celebración del tratado.

Primero, el Comandante de Fronteras Plácido López señaló la imperiosa necesidad de asegurar de modo definitivo “la estabilidad del orden” y “el cese del exterminio de preciosas vidas” que la interminable guerra provocaba (Nota del Comandante Plácido López al Gobernador De La Peña, Río Cuarto, 30/8/1868. AHC. Gobierno, Caja 255, años 1866-1870, Carpeta 3, f. 292, en Barrionuevo Imposti 1996: 144). Segundo, fue necesario negociar con los ranqueles un convenio ya que este facilitaría el trabajo de la nueva frontera del río Quinto -se trataba de fortalecerla- (Barrionuevo Imposti 1986: 162). Tercero, el presidente Sarmiento se inclinó por una política particular con los

ranqueles (Levaggi 2000: 391). Más concretamente, el autor señala que el tratado de 1870 permitiría comprar la tierra a los indios, señalar límites a sus campos y darles anualmente lo que necesitaban para sus necesidades. En definitiva, todos eran beneficios que la guerra no brindaba. Un dato afín es que si bien Sarmiento se inclinó por la celebración del tratado en 1870, no consideraba a este como una solución. La “cura radical” al problema indios era la colonización del río Negro entre Patagones y Choele-Choel por medio de colonias militares. Mientras no se cumpliera esto, el Gobierno quedaba obligado a celebrar tratados con los indios para otorgarles raciones en dinero y en especies; el pacto con los ranqueles para “evitar los malones”, o sea, darles de un modo “bueno” lo que arrancaban por la fuerza. El último motivo identificado es que se hizo necesario firmar el tratado para ganar tiempo mientras se preparaba el avance sobre la sociedad indígena (Tamagnini y Pérez Zavala, 2000). Este motivo, guarda relación directa con el segundo. Se buscó una forma jurídica (el tratado de 1870) que permitiera ganar tiempo mientras se fortalecía la frontera del río Quinto y simultáneamente se preparaba el avance sobre la sociedad indígena.

Cuando leemos “estabilidad del orden” se nos ocurre preguntar ¿orden para quién? Si la expresión proviene de un militar, es lógico suponer que el orden se refiere a un estado propuesto por los blancos. No se habla de buscar un orden, sino más específicamente de darle una estabilidad. Cuando leemos “cese del exterminio de preciosas vidas”, volvemos a preguntarnos algo similar al anterior interrogante: ¿cuáles son las preciosas vidas? Consideramos que como la propuesta de dar cese al exterminio proviene de un blanco, es probable que el beneficio alcance a dicha parte. Particularmente, el orden no es otro que uno de los objetivos que propondrá la Generación del '80.

Según nuestro criterio, cuando los blancos apuntan a una cura radical para el problema indio (sus constantes malones), no hacen otra cosa que pensar al indígena o a su conducta, como una enfermedad. En este sentido, podemos considerar al tratado como una cura o la posibilidad que tienen los blancos para atenuar la enfermedad llamada “indios”. En definitiva, suponemos que el tratado sería *una cura alternativa, provisoria y de alcance limitado*. Es una cura alternativa porque en realidad había otra solución (correr a los indios hasta el río Negro por modos más o menos violentos), provisoria porque el tratado preveía una duración que por sí no aseguraba cumplimientos, y de alcance limitado porque mientras un convenio suponía el pacto con un grupo de indios

determinados, la expedición punitiva para avanzar la frontera (prevista en el marco de la Ley Nacional n° 215 de 1867), abarcaba a todos los grupos indígenas de la región. Por estos motivos, consideramos que el tratado es una solución momentánea que muy poco se relaciona con el calificativo “de paz”.

La afirmación según la cual el Gobierno daría a los indios de “modo bueno” lo que arrancaban por la fuerza nos parece relativa. Que el Gobierno diera en modo bueno significaría cumplir con las entregas a los indios (en tiempo, cantidad y calidad) pero, de hecho, en varias ocasiones el Gobierno no cumplió, ¿Qué es *lo bueno* para el Gobierno? ¿Cumplir con los indios para que no invadan, es decir “comprarles” la paz como suponía Sarmiento?, o ¿disminuir el presupuesto destinado a raciones y emplear la diferencia en organizar al Ejército para acabar definitivamente con el indio como dejaban entrever Alsina y Roca en 1875?

Los ranqueles y los blancos volvieron a tener motivos en 1872 para celebrar un tratado. Con respecto a los primeros, Baigorrita expresó su deseo de “vivir en paz como verdaderos hermanos” (ACSF, año 1871. Doc. n° 197, en Tamagnini 1995: 5-6). Unos meses posteriores a la propuesta de Baigorrita, el cacique Mariano Rosas manifestó su voluntad de celebrar un tratado de paz con el Gobierno Nacional para que este le otorgara yeguas para repartir entre sus indios; con este recurso, Mariano Rosas evitaría los robos de su gente a los blancos. Otro documento indica que los caciques principales ranqueles estaban motivados a celebrar el tratado porque deseaban que “todos vivieran en paz” (ACSF, año 1872. Doc. n° 219, en Tamagnini 1995: 8). Estos no eran los únicos motivos. Según la Memoria de Guerra y Marina de la República Argentina (1875), Mariano Rosas solicitó “nuevos tratados de paz” porque quedó debilitado en el mismo centro de sus dominios. En el mismo año, los ranqueles sufrieron una represión por parte del Coronel Julio A. Roca y el General Arredondo quedando las tribus “desmoralizadas”. Estas y el mismo Baigorrita terminaron huyendo a diversos lugares y Mariano se vio en la necesidad de celebrar un tratado. En este sentido, otra fuente (“La América del Sud” N° 449, Buenos Aires, 26/8/1877. Nota necrológica glosada por C. Mayol Laferrere. En Barrionuevo Imposti 1986: 235) indica que los ranqueles celebraron el tratado de 1872 “para sobrevivir”.

En cuanto a la afirmación “vivir en paz como verdaderos hermanos” consideramos un doble contrasentido. Por un lado, no vemos que entre hermanos se deba llegar a la instancia de celebrar un tratado y, menos, de paz. Por otro lado, el deseo que subyace en la frase resulta un tanto presuntuoso ya que sabemos, por ejemplo, que entre ranqueles la hermandad no era condición suficiente para que dos indios se llevaran bien o vivieran en paz -caso del cacique principal Baigorrita y su hermano Caiomuta (Mansilla [1870] 1993: 425)-.

En cuanto a la responsabilidad que adquiere el cacique al solicitar la celebración de un tratado de paz que ofreciera, por parte de los blancos, ganado para sus indios consideramos que el “principal” encuentra una excusa perfecta para eximirse de culpa por los posibles malones que su gente llevara a los blancos: según cumpliera o no el Gobierno con las entregas, habría o no invasiones por los indios. En caso de haber invasiones, la culpa era responsabilidad del Gobierno y no del cacique principal. Según nuestro criterio, el tratado no es simplemente un medio empleado por el cacique principal ranquel para solicitar ganado para su gente, sino además, el mecanismo por el cual delega la responsabilidad sobre sus indios en el Gobierno Nacional; dicho con otras palabras, si los blancos no cumplen, él no tiene la responsabilidad por los malones de su gente.

Con respecto a la afirmación del cacique principal ranquel de que “todos vivieran en paz” nos preguntamos simplemente, si abarca tanto a blancos como indios o sólo a indios. Además, más allá de que el concepto haya sido expresado por su secretario y no por él, nos sorprende que el cacique no se incluyera en la frase; la misma afirma que “todos vivieran en paz” y no que “todos viviéramos en paz”. Fuera de tener esto un sentido, suponemos que constituyó sólo un error de transcripción o de expresión.

En cuanto a la afirmación “el cacique solicitó nuevos tratados de paz” suponemos que no se refiere a la posibilidad de celebrar varios convenios, sino más bien a las negociaciones previas (acuerdos, desacuerdos, etc.) que conducen a la firma del tratado de paz.

Con respecto a la necesidad en que se vio el cacique de solicitar la celebración de un tratado por quedar debilitado en número de hombres guerreros rescatamos la posibilidad que tiene un “principal” de tomar una decisión independientemente del apoyo que pueda

tener por parte de su gente. El hecho es que el cacique principal había sido abandonado por su par (Baigorrita) y por un número considerable de su gente y, aún teniendo algún apoyo, este era seguramente muy débil. Presentado el caso, vemos no solo que este tipo de situación puede conducir a un cacique a solicitar un tratado de paz, sino también que el cacique puede pedirlo independientemente de lo que su gente opine (Mariano Rosas posiblemente tenía aún cierto apoyo, sin embargo, el grueso de su gente había huído y su alter, lo había abandonado).

El término “sobrevivir”, propuesto por los ranqueles, requiere un comentario. Sin dudas, el tratado funciona aquí como el medio por el cual los ranqueles (o lo que queda de ellos) encuentran una solución a su supervivencia. Habíamos dicho que el tratado era para los blancos un *remedio alternativo, provisorio y de alcance limitado*; en este caso, decimos que para los ranqueles es un medio necesario, único e irremplazable para asegurar la permanencia de lo que queda de los ranqueles. Independientemente que el tratado brindara a los indios todo lo que precisaran, por lo menos, su firma garantizaba algún grado de inmunidad para los ranqueles por un tiempo. La situación puede resumirse en la frase *si lo firman, los dejamos seguir viviendo*.

Los blancos, por su parte, tenían su motivo para celebrar el tratado en 1872. Arredondo optó por esta posibilidad para “enervar las acechanzas de los ranqueles mientras arreglaba cuentas con Pincén” (Barrionuevo Imposti, 1986: 203). Arredondo suponía que un tratado con los ranqueles debilitaría el poder de convocatoria del cacique Pincén para sus constantes malones a los blancos. Otro documento, ya mencionado (“La América del Sud” N° 449, Buenos Aires, 26/8/1877... En Barrionuevo Imposti 1986: 235), expresa que los “jefes cristianos” celebraron el tratado de 1872 para “atender otras prioridades”. Ignoramos cuales pudieron ser esas prioridades, pero el arreglo de cuentas con Pincén pudo haber sido una. Levaggi (2000: 417) considera que el motivo por el cual los blancos celebraron el tratado de 1872 fue una “complicación” en las relaciones con los ranqueles. El autor no especifica cual fue esa complicación y se limita a decir que esta obligó a Arredondo a gestionar la paz, gestión que finalmente delegó en los frailes Alvarez y Gallo.

En referencia a la “complicación” en las relaciones con el Gobierno Nacional de la que hablamos más arriba, tenemos la impresión que se relaciona con los constantes malones

que los ranqueles llevaban a los blancos. Independientemente que los malones se efectuaran como represalia por el incumplimiento en la entrega de raciones, lo cierto es que constituían una amenaza constante. Según nuestro criterio, es precisamente esta amenaza (agravada en algún momento por su reiteración y/o magnitud) lo que significa una “complicación” para los blancos o, en su defecto, para el Gobierno Nacional. Aún sosteniendo lo dicho, consideramos que no es apropiado hablar de complicación. Las complicaciones son por lo general acontecimientos no previstos; si el Gobierno por ejemplo, no cumple con las entregas de raciones a los indios (sea por culpa de los proveedores, agentes militares fronteros, determinaciones del presidente o ministro de guerra), es indudable que al menos una parte de los malones obedecían a dicha causa (paradójicamente, los indios obtenían a través de los malones algunas cosas que el tratado estipulaba y, a veces, no se daba). ¿De qué complicación se habla? El Gobierno sabía que los indios aducían la realización de malones por incumplimientos de los tratados pero, ¿por qué llegaban a esa instancia? En el caso puntual de los ranqueles no vemos una complicación surgida de la nada sino, más bien, una consecuencia prevista o esperada por los blancos pero no impedida o salvaguardada. Nuestra especulación es que los blancos llegaban a la instancia de tener que permitir malones de los ranqueles bajo la suposición de que su contrataque o capacidad de represión era mayor que el de estos.

Con respecto al tratado de 1878 encontramos un hecho curioso: ninguno de los autores consultados (Barrionuevo Imposti 1986, Fernández J. 1998, Tamagnini 1995 y Levaggi 2000) indica explícita o implícitamente el o los motivos que tuvieron los blancos para celebrarlo. El único dato que tenemos es que si bien el tratado se celebró, “no tenía ningún objeto” por parte del Gobierno Nacional (Barrionuevo Imposti 1986: 235). Según el autor, antes que se celebrara el tratado “ya estaban madurando planes drásticos incompatibles” con esa clase de acuerdos. Consideramos que esos planes se refieren al propósito que tenía en mente Julio A. Roca amparándose en la Ley 215 de 1867 -avance de la frontera hasta los ríos Negro y Neuquén que se concretaría por medio de expediciones militares organizadas.

Suponemos que la situación en que se contextualiza el tratado de 1870 es en algún sentido comparable a la del convenio de 1878. En ambas situaciones, los blancos celebran los tratados a pesar de que no tenía sentido firmar la propuesta de paz. En 1870, el Gobierno

Nacional consideró que no estaba organizado militarmente como para avanzar la frontera hasta el río Negro y optó por firmar un acuerdo con los ranqueles. En 1878 el Gobierno volvió a celebrar otro acuerdo con los ranqueles, pero a diferencia del de 1870, sí estaba preparado para avanzar la frontera a través de una campaña definitiva. En este sentido, consideramos que el tratado de 1878 tuvo un sentido particular para los blancos. Más que buscar la formalización de un estado de paz con los ranqueles, significó el marco legal que les permitió avanzar sobre la frontera, es decir, sobre los indios. Los tratados de 1870 y 1872, y la Adición de 1876, habían demostrado a los blancos lo rápido que algunos ranqueles transgredían u olvidaban ciertas cláusulas de los convenios. Si bien en 1878 el Estado logró organizarse militarmente, celebró un tratado con los ranqueles; posiblemente, esperando un pronto incumplimiento por parte de estos. ¿Cómo se interpretan los incumplimientos de los blancos? Simplemente no importan. Después de todo, los blancos contaban con los elementos necesarios para llevar adelante su empresa (armamento sofisticado en relación al de los indios, estrategia militar aplicada, cantidad de hombres, etc.). A nuestro criterio, el tratado de 1878 representó la excusa perfecta que tuvieron los blancos para otorgar una apariencia legal a la serie de expediciones punitivas que se estaban preparando para avanzar sobre el indio. Los tratados celebrados entre los ranqueles y el Gobierno Nacional durante la década de 1870 quedan en medio de dos situaciones: la sanción de la Ley Nacional n° 215 (avance de la frontera) en 1867 y la “Conquista del Desierto” iniciada en 1879.

Los datos encontrados sobre los motivos ranqueles para celebrar el tratado de 1878 son, en comparación con los dos anteriores, más numerosos. El cacique Epumer expresó unos meses antes de celebrarse el acuerdo, sus deseos de “vivir en buena armonía” con los blancos (ACSF, año 1877. Docs. n°s. 715 y 769, en Tamagnini 1995: 37-38). Otra fuente (ACSF, año 1877. Doc. n° 780, en Tamagnini 1995: 38-39), detalla un poco más ese motivo; el cacique pretendía conservar un estado de “paz” y “buena amistad”. Si bien Epumer tenía esos deseos, mucho debía a los consejos de su hermano Mariano Rosas. Éste, antes de que falleciera, le había aconsejado que conservara la “paz” con los blancos ya que le dejaba a su familia y a sus indios. Como sucesor del cacique principal, tenía la obligación de velar por todos los indios ranqueles y ello se lograba a través de la conservación de la paz, es decir, por medio de la celebración de un tratado que la garantizara. En 1877, las Fuerzas Nacionales lideradas por el Coronel Eduardo Racedo ingresaron a tierra adentro tomando prisioneras algunas familias de Epumer “por motivos

diferentes". Aunque esto no haya sido un motivo para que Epumer celebrara el tratado de 1878, al menos, fue un factor que influyó en su decisión de efectuarlo. Consideramos que el temor de los indios y los caciques a posibles entradas militares, si no fueron motivo suficiente para celebrar tratados, al menos significaron un condicionante.

En cuanto a la frase "buena amistad", ¿qué necesidad hay para expresar que la amistad o la armonía tienen que ser buenas? Según nuestra opinión, la amistad y la armonía son conceptos que llevan implícitamente una idea positiva y, en consecuencia, carece de sentido agregarles otro calificativo positivo. Consideramos que el agregado posee un sentido peyorativo. No es suficiente que exista amistad o armonía entre ranqueles y blancos, sino que se precisa además, que sean buenas, es decir, que se cumplan. Mientras la amistad y la armonía se refieren al tratado celebrado, la cualidad de *buena* se refiere al cumplimiento del mismo por parte de blancos e indios desde su firma.

En referencia a la propuesta de los indios (o secretarios de los caciques) de *renovar* o *conservar* la paz, ¿qué significa renovar o conservar la paz en 1878 cuando sabemos que los blancos y los ranqueles firman precisamente el tratado en un estado de relativo conflicto (los ranqueles invadían constantemente y los blancos no entregaban raciones)? Según nuestro criterio, si el tratado de paz se firma es porque las partes pretenden en cierta forma el restablecimiento de la paz y no la renovación o conservación. Estos conceptos aluden a un estado previo de paz que de hecho, no requieren la celebración de un tratado. No solo el tratado de 1870, sino también los de 1872 y 1878, se firmaron en un contexto de tensiones. En este sentido, los convenios sirvieron más para *apaciguar* las diferencias, que para "renovar" o "conservar" la paz.

Otro documento (Carta de Epumer Rosas al Ministro de Guerra Julio A. Roca. 4/7/1878, en Fernández J. 1998: 207-208), expresa que Epumer buscaba el "bien" para él y sus indios. La celebración del tratado brindaría "felicidad" y "bienestar" y no "perjuicios", cosa que daba la guerra. Una vez más, Epumer resalta la necesidad de cuidar las familias ranqueles y en consecuencia, la celebración de un tratado que renueve la "paz". Pero este no fue el único motivo. Epumer quería celebrar un tratado porque su "deber" era procurar la "tranquilidad" con los blancos. Un motivo más concreto fue que quería que el Gobierno Nacional le aumentara las raciones porque las recibidas hasta ese momento no alcanzaban; según Epumer, "muchos" indios se quedaban sin recibirlas. El cacique

también pedía asignación de sueldo para dos lenguaraces y, principalmente, las escrituras correspondientes a las tierras que ocupaban. Según Epumer, si los indios tenían las escrituras de las tierras, el Gobierno respetaría su dominio y consecuentemente, no avanzaría la instalación de fortines. Por último y no menos importante, el cacique recibió el consejo de un capitanejo llamado "Pinaaz" para que celebre el tratado. Este dato nos lleva a suponer que el recibimiento/aceptación de consejos, también pudo ser un motivo para celebrar un acuerdo o convenio.

Notamos una doble posibilidad advertida tanto por los blancos como por los ranqueles. Lejos de la instancia de los cumplimientos/incumplimientos, ambas partes veían seguramente en el tratado un medio para cambiar una realidad: por un lado, disminuir el saqueo, los malones, obtener alianzas incondicionales, etc. y, por el otro, obtener raciones, tranquilidad de no ser invadidos por expediciones militares, etc. Mientras que el tratado "de paz" era una posibilidad para ambas partes, también lo era la guerra.

En cuanto a la búsqueda de "tranquilidad" vemos que un "principal" ranquel la considera su *deber*, obtenerla. Además, advertimos una cuestión específica: cuando el cacique afirma "es mi deber", asume la obligación como algo de su entera responsabilidad. Paradójicamente, el cacique asume como suya esta obligación pero el estado de "tranquilidad" se logra precisamente por la acción conjunta de blancos y ranqueles. Si leemos por ejemplo las introducciones de los tres tratados de la década, vemos que solamente el de 1870 expresa esta cuestión del *deber*, pero desde otra perspectiva: el deber no consiste en procurar la *tranquillad* sino el *vivir en paz* y como *hermanos* y su obtención no corresponde a un agente determinado sino mas bien a *todos* (sean blancos o ranqueles).

En cuanto a la solicitud de escrituras que requería el cacique Epumer vemos que los tres tratados contenían cláusulas que imposibilitaban o prohibían a los blancos alguna acción referida a las tierras indígenas (solicitar permiso para hacer flamear la bandera argentina en tierra adentro, pedir permiso a los caciques para atravesar la frontera de su lado, prohibición de instalar fortines, etc.). Es recién en 1878 cuando los indios exigen, por intermedio del cacique principal Epumer, la escritura de las tierras. ¿Qué significa esto? Tanto el tratado como la escritura son documentos; el primero, establece algunas estipulaciones con respecto al dominio territorial, mientras que el segundo se refiere

específicamente a ello. Hasta 1878, no tenemos noticias que los indígenas hayan solicitado la escritura para sus tierras, lo cual nos parece que tiene una explicación. Consideramos que, llegados a esta fecha, los ranqueles advirtieron que el tratado en sí no garantizaba suficientemente su dominio territorial. Como el texto del tratado dejó de ser eficiente en este sentido, recurrieron a la posibilidad de solicitar otro tipo de documento: la escritura. Por otro lado, el hecho que los indios la solicitaran significa que comprendían, al menos en algún sentido, el marco legal en el cual se manejaban los blancos. Jurídicamente hablando, una cosa es *posesión* de la tierra y otra es *dominio*; solo en el segundo caso se posee escritura. Si los ranqueles pedían escritura era porque explícita o implícitamente estaban aceptando las reglas propuestas por los blancos. Sabían por derecho propio que las tierras les pertenecían (por herencia, tradición, posesión o lo que fuera), sin embargo, recurrían a un recurso del *derecho positivo* del Estado Argentino al solicitar un documento que lo acreditara.

Epumer no fue el único que tuvo motivos para celebrar el tratado. El cacique Baigorrita también solicitó al Gobierno raciones. Pero a diferencia de Epumer, especificó que las aumentaran, mejoraran y no demoraran las entregas. Además, Baigorrita recibió al igual que Epumer la amenaza de “algunos jefes militares” si se producían futuras invasiones a sus toldos. Como expresamos más arriba, esto pudo haber sido tanto un motivo como un hecho que precipitó una decisión (Carta de Baigorrita a Julio A. Roca. 20/6/1878, en Fernández J. 1998: 206-207). En la misma fuente se menciona otro motivo posible por parte de Baigorrita: su deseo de no apartarse de “las banderas argentinas”. Suponemos que este motivo guarda relación directa con la búsqueda de vivir en armonía, en paz, con tranquilidad, etc.

No apartarse de “las banderas argentinas” es una frase que, según nuestro criterio, significa al menos tres cosas. Primero, que el cacique Baigorrita se incorporaba a la ciudadanía y se comprometía a defender la nación siempre que el Gobierno lo requiriera. Segundo, que Baigorrita no se iba a apartar de los postulados enarbolados por el Estado Argentino en el momento de la consolidación nacional (en este sentido, cada bandera argentina representa un baluarte definido: orden, progreso, etc.). Por último, que Baigorrita hacía una diferenciación de banderas empleadas según la ocasión. En este sentido, advertimos que los indios acostumbraban a utilizar dos banderas: una roja para la guerra y otra blanca para la paz (ACSF, año 1871. Doc. n° 192, Carp. 3, Caja 17).

Nuestra suposición es que como los ranqueles acostumbraba a emplear estas dos banderas, creyó que también los blancos tuvieran *sus banderas* y no una, como en realidad había.

A partir de lo visto, los motivos que llevaron a los indios a celebrar los tratados durante la década de 1870 pueden ser *generales* (búsqueda del “bien”, “tranquilidad”, “felicidad”, “bienestar”, “buena armonía”, “buena amistad” o “vivir en paz”) o *concretos* (solicitud de escrituras para las tierras indígenas, pedido de raciones -más cantidad, mejor calidad y prontitud en las entregas-, temor a expediciones punitivas). Los motivos presentes entre los blancos también pueden ser *generales* (búsqueda de la “estabilidad del orden”) o *concretos* (lograr el cese del exterminio de blancos e indios, fortalecer la frontera, evitar invasiones indígenas o debilitar sus acechanzas, preparar expediciones punitivas, comprar o delimitar la tierra, etc.).

Según nuestro criterio, tuvieron más peso los motivos concretos tenidos en cuenta tanto por los blancos como por los indios. Los motivos generales, sin embargo, cumplieron un rol determinado: brindar el marco dentro del cual cada parte expresa su visión del conjunto. Por ejemplo, cuando los blancos proponen la *estabilidad del orden*, no hacen otra cosa que adherir a los postulados del Positivismo y cuando los indios proponen *felicidad, armonía, bienestar*, etc. (y sí son “buenas”, mejor), no hacen otra cosa que intentar subsistir. Como se ve, los motivos generales parecen etéreos, difusos, amplios o ambiguos, sin embargo, adquieren especificidad según el agente que los propone. A su vez, cada parte sugiere uno o más motivos generales que configura según su idiosincrasia.

El tratado constituye un mecanismo de poder y control. Aunque Boccara (1996) analiza un caso específico (los Reche-Mapuche del Centro-Sur de Chile entre los siglos XVI y XVIII) es, sin embargo, el autor que mejor describe la cuestión que nos ocupa: los motivos de los tratados celebrados entre los ranqueles y el Estado en la década de 1870. Su tesis principal es que en el siglo XVI y hasta mediados del siglo XVII existió un diagrama *soberano* con dispositivos concretos de poder, tales como la encomienda, la expedición guerrera, la esclavitud, el requerimiento, la maloca y el fuerte. En cambio, a partir de la segunda mitad del siglo XVII y durante el siglo XVIII se estableció un

diagrama *disciplinario* materializado en los dispositivos de la Misión, el Parlamento, el comercio, la escuela de indios, la instauración de los caciques embajadores, etc.

Como dijimos, si bien el análisis de Boccara se aplica a un contexto espacial y temporalmente distinto del nuestro, su propuesta al delimitar dos períodos históricos definidos resulta aceptable para la presente investigación. Los tratados celebrados entre los ranqueles y el Gobierno Nacional en la década de 1870 bien podrían encuadrarse en el segundo período propuesto por el autor. De las técnicas de sometimiento y de dominación mencionadas por Boccara para los Reche-Mapuche entre la segunda mitad del siglo XVII y fines del siglo XVIII, reconocemos prácticamente todas para el caso ranquel durante la década de 1870. Cada una de las técnicas identificadas (parlamentos, juntas, misión franciscana -y las reducciones de Sarmiento Nuevo y Villa de Mercedes-, escuela e iglesia para indios, instauración de caciques o capitanejos embajadores o mensajeros) cumplió un papel importante, sin embargo, destacamos una en especial que coincide con nuestro tema de investigación: el tratado. Boccara considera que el tratado representa la *materialización y cristalización* de las relaciones de poder o de fuerza resultantes de la guerra. Si tomamos esto como referencia, decimos que los ranqueles participaron de este fenómeno tres veces durante la década de 1870 (tratados de 1870, 1872 y 1878). Más allá de esto, cada una de las técnicas mencionadas constituyó un dispositivo "polimorfo de sometimiento" porque operó como forma de "poder creativo". Todas tienen como meta la generación de un saber encaminado a registrar, indagar o verificar, en definitiva, vigilar. Coincidimos con Boccara al afirmar que el tratado es el dispositivo de poder que permite identificar el paso de una lógica a otra, es decir, el paso de un diagrama "soberano" (donde las técnicas son producto de un poder "represivo") a otro "disciplinario" (donde las técnicas lo son de un poder creativo e innovador). Sin dudas, los tratados firmados entre los ranqueles y el Gobierno Nacional durante la década de 1870 fueron una forma novedosa de hacer la guerra, una guerra "silenciosa" denominada "política" que no tenía otro objeto que el mantenimiento de la tranquilidad y la seguridad pública.

Tomando el tratado de 1870 celebrado entre los ranqueles y el Gobierno Nacional, por ser el más completo en cuanto a estipulaciones, extraemos una serie de conclusiones que resultan oportunas a lo que se viene diciendo. El tratado de 1870 es un dispositivo del diagrama disciplinario que hace algunas referencias en sus estipulaciones a otros

mecanismos de poder creativo propios de la lógica que lo contiene. Más precisamente, el tratado hace alusión a ciertos dispositivos propuestos por Boccara (escuela e iglesia para los indios, misión franciscana), pero también a mecanismos que el autor no menciona (vivienda para el cacique, regalos y raciones en dinero o en especies para los indios). Todos estos dispositivos tienen en común que son para vigilar y/o disciplinar al indio. A nuestro criterio, un cacique en una vivienda es un punto fácilmente identificable y, por lo tanto, susceptible de ser vigilado; los regalos o su promesa, representan la constante vigilancia que reciben los caciques, capitanejos o "indios honrados". La entrega de raciones en dinero o en especies también conllevan la idea de vigilancia y/o disciplinamiento puesto que se sabe quién las recibe, cómo, cuándo, dónde, cuál es la opinión del resto de los indios, qué hacen con lo recibido, etc. pero, principalmente, su otorgamiento significa que por un momento reina la tranquilidad.

Como el tratado constituye un dispositivo de poder creativo cuya meta es la vigilancia, no nos sorprende que la mayoría de sus estipulaciones o artículos apunten directa o indirectamente a vigilar. En este punto, encontramos un dato interesante para los ranqueles que Boccara no propone. Si bien el autor nos habla en sentido general de una vigilancia ejercida por blancos sobre indios, en el caso concreto de los ranqueles podemos advertir que la vigilancia también pueden realizarla los indios. Los mismos caciques ranqueles quedan facultados, según la letra del tratado, para vigilar. En este sentido, los caciques vigilan a indios de sus propias tribus, a indios de otras tribus o a los mismos blancos -ya sea que vivan entre ellos o provengan de la "cristiandad"-. Por ejemplo, por el art. 13° los caciques principales ranqueles podían "castigar severamente" a los indios de sus tribus que no respetaran a los misioneros franciscanos ingresados a tierra adentro para evangelizar; por el art. 14°, el cacique Mariano Rosas tendría una escolta de militares blancos que lo protegerían y ayudarían en la persecución de los delincuentes indios o blancos; por el art. 15°, los caciques se obligaban a perseguir a los indios "gauchos ladrones", brindándoles el Gobierno a tal efecto, "todo su apoyo"; por el art. 16°, los caciques quedaban también obligados a entregar a los criminales blancos refugiados en tierra adentro y por los arts. 27° y 28°, los caciques y sus indios debían "brindar apoyo" al Gobierno en caso de invasión extranjera o sublevación de otras tribus. Estos artículos indican que la vigilancia de los blancos es *delegada* (vigilancia "ampliada") parcialmente a los caciques ranqueles y precisamente esa entrega *en parte*, hace que la vigilancia sea también *compartida*. Notamos además,

que la vigilancia es objeto de *recompensa* (los caciques, y en algunos casos los capitanejos e indios en general, reciben armas, vestimenta, pago o alimento por su servicio de aliados, denunciantes, etc.) o de *castigo* (privación de dichos beneficios).

Aún haciendo participar a los caciques de la vigilancia, hay al menos una situación que es controlada exclusivamente por el sector blanco. Hay actividades específicas establecidas en los arts. 19º, 24º y 30º del tratado de 1870 que circunscriben un lugar para el encuentro de indios con blancos, lo que significa que los últimos pueden vigilar a los primeros: las operaciones de compra-venta se deben realizar en los fuertes fronterizos -opera la vigilancia militar-, las entregas de raciones se deben hacer en el Fuerte Sarmiento -opera la vigilancia de los frailes- y la ratificación del tratado, en Río Cuarto.

Los caciques disponen de un recurso primordial en su tarea de vigilancia. La autorización expresa, la licencia o pasaporte posibilita que los caciques controlen el paso a tierra adentro no sólo de indios sino también de blancos. Según el art. 17º, los caciques quedaban facultados para multar a los blancos que no portaran pasaporte al ingresar a tierra adentro, y según los art. 9º y 18º, los caciques debían expedir autorización expresa a sus indios para “bolear y voltear” en un perímetro determinado e ingresar a la cristiandad. Una cuestión relacionada con la tarea de los caciques -y en algunos casos los capitanejos- es la formalización de su rol como *vigilantes* al vestir la indumentaria o uniforme militar que el Gobierno Nacional les obsequia. Dicho en otros términos, eran *militares indígenas* con funciones de policía o representantes del orden que ayudaban a vigilar en tierra adentro. Un tema no menos importante relacionado con esto, se refiere al *sistema de comunicaciones* entre los militares blancos y los caciques ranqueles. Según el art. 8º del tratado de 1872, los caciques principales debían mandar a la Comandancia de Fronteras dos capitanejos y diez indios para emplearlos como mensajeros entre dicho centro y los jefes ranqueles -los blancos debían hacer lo mismo pero con su gente-. A nuestro criterio y teniendo en cuenta la letra del tratado, se trataba de mantener el orden desde una perspectiva compartida o “ampliada”.

Para terminar, nos referimos a dos cuestiones fundamentales. La primera constituye una situación concreta surgida de la lectura del tratado de 1870 en donde la vigilancia llega a un punto extremo. Puntualmente, el art. 25º prohíbe a los caciques ranqueles la venta o

cesión de la tierra que ocupan. Más que vigilar la posible conducta delictiva de los indios, se trata de *controlar* un acto de los caciques principales. La segunda cuestión interesante es propuesta por el art. 8° del tratado de 1872. Según nuestro criterio y teniendo en cuenta todo lo expresado, la frase "Es de necesidad que la tribu de Mariano Rosas se sitúe con sus toldos más acá en una de las lagunas que él elija, para poder atenderlos mejor" se puede reformular como: "[...], para poder *vigilarlos* mejor".

CONSIDERACIONES FINALES

Comenzamos esta investigación preguntándonos sobre algunas cuestiones de los tratados de paz celebrados entre los ranqueles y el Estado durante la década de 1870. En ese momento nos interesaba saber, en principio, cuáles eran las características de los tratados y si estas se mantenían constantes durante el período señalado. De ese interés surgieron otras inquietudes referidas a los tipos de estipulaciones que tenían los tratados, si había más obligaciones para los ranqueles que para los blancos, cuáles eran los motivos por los que se celebraban, quiénes y bajo que roles firmaban y qué *modalidades de relación* habían entre las partes. En el transcurso de la investigación fuimos contestando algunas de estas cuestiones.

En primer lugar, definimos el tratado de paz a partir del análisis de algunos aspectos tales como: frontera, grupo, jerarquía indígena, diplomacia, motivo por el cual se celebran y otras expresiones de acuerdo -actas, capitulaciones, juntas y parlamentos-. En segundo lugar, describimos y analizamos el contexto político, económico y social en el que inscribimos la temática "tratados" haciendo hincapié en los sujetos colectivos de la zona (blancos, ranqueles y otros indígenas) y en sus vinculaciones (competencia por los recursos, participación en malones, celebración de acuerdos). En tercer lugar, y circunscribiéndonos a los documentos específicos, describimos los tres tratados de paz firmados por los ranqueles y el Estado durante la década de 1870. Por último, revisamos los motivos que tuvo presente cada parte para celebrarlos.

Antes de explicitar las respuestas obtenidas a las preguntas formuladas por esta investigación analizamos las *modalidades de relación* entre los ranqueles y el Estado. Para el análisis partimos de la hipótesis según la cual la medida de los *incumplimientos*, beneficios y promoción de *modalidades de relación* de tipo negativa de (o por) los blancos en relación a los ranqueles constituye un indicador de que los primeros imponen el tratado a los segundos. En el capítulo III. 2., referido a las características de los tratados, dejamos en claro que los más beneficiados (en cuestión de obligaciones) son los blancos con respecto a los ranqueles. Ahora, indagamos los tipos de *modalidades de relación* (negativas y positivas), la frecuencia de cada una de estas, los artículos transgredidos por cada parte y el balance de *incumplimientos* de una u otra.

Enunciaremos las situaciones identificadas para cada grupo de *modalidades de relación* (*incumplimiento, discrepancia y aceptación*) e inmediatamente señalaremos las características -comunes o no- observadas. Aclaremos que no partimos de una definición preestablecida para cada tipo de *modalidad* sino que cada una de estas se construye a partir de la identificación de los casos. Antes de enumerar y analizar las *modalidades* presentamos las definiciones formuladas.

Entendemos por *incumplimiento* todo acto que implica tanto la no realización de una promesa como la no ejecución de una exigencia, deber y/u obligación estipulada en alguna cláusula de un tratado de paz. En este último sentido, el *incumplimiento* se traduce en una transgresión o violación del mismo causado por un agente individual o colectivo. También, una situación de *incumplimiento* sería la no aceptación de una propuesta de un agente por otro contrario.

Entendemos por *aceptación* todo acto de aprobación o admisión de determinada cosa de un agente individual o colectivo hacia otro. Tanto el cumplimiento de una cláusula de un tratado de paz como la aprobación de una propuesta serían expresiones de *aceptación*.

Por último, entendemos por *discrepancia* toda diferencia, desigualdad, discordancia, divergencia o disidencia de criterio y/u opinión entre agentes (individuales o colectivos). En este sentido, serían expresiones de *discrepancia* la inclusión de una propuesta rechazada en una cláusula de un tratado, la ambigüedad de argumentos y las acciones y/u omisiones ejercidas por una parte hacia la otra con el objeto de perjudicarla.

A continuación enumeramos las situaciones de *incumplimiento* indicando, cuando corresponda, el artículo transgredido del tratado correspondiente:

1° El cacique Mariano Rosas *justificó* los robos que sus indios realizaron a los blancos en *represalia* por los incumplimientos del Estado al no hacerles efectivas las entregas de raciones (ACSF, año 1870. Doc. n° 163, en Tamagnini 1995: 4-5). Los ranqueles transgreden el artículo 15° (delincuentes) del tratado de 1870 (Levaggi 2000: 402) y los blancos los artículos 2° al 6° (raciones) del mismo (Levaggi 2000: 399-400).

2° Los ranqueles invadieron distintos puntos de la frontera de Río Cuarto y los *caciques* no se hicieron cargo de la falta (Barrionuevo Imposti 1986: 182). Los ranqueles transgreden los artículos 15° (delincuentes) y 21° (duración/caducidad) del tratado de 1870 (Levaggi 2000: 402).

3° Los ranqueles invadieron La Carlota, Saladillo, La Ramada y Reducción (Barrionuevo Imposti 1986: 182-199).

4° Los ranqueles se quejaron porque el Estado no les entregaba las raciones "a tiempo" (ACSF, año 1874. Doc. n° 445, en Tamagnini 1995: 181-182). Los blancos transgreden los artículos 2° al 6° (raciones) del tratado de 1872 (Levaggi 2000: 419-420).

5° El Estado no aceptó la propuesta de los ranqueles que consistía en que les rebajaran la cantidad de yerba y tabaco y que les aumentaran la cantidad de azúcar, harina y jabón (ACSF, año 1874. Doc. n° 445, en Tamagnini 1995: 181: 182).

6° El Estado se retrasó en la entrega de raciones a los indios (ACSF, año 1875. Doc. n° 563, en Tamagnini 1995: 199-200).

7° Los indios del cacique Baigorrita invadieron Necochea (ACSF, año 1876. Doc. N° 603, en Tamagnini 1995: 206-207). Los ranqueles transgreden los artículos 10° (delincuentes) y 15° (duración/caducidad) del tratado de 1872 (Levaggi 2000: 420-421).

8° Los indios del cacique Baigorrita invadieron la frontera de Río Cuarto (ACSF, año 1876. Doc. n° 618, en Tamagnini 1995: 208-209).

9° Los indios de los caciques Mariano Rosas, Baigorrita y Ramón invadieron la frontera de Río Cuarto (ACSF, año 1877. Doc. n° 738, en Tamagnini 1995: 227-228).

10° Los indios del cacique Ramón invadieron la frontera de Río Cuarto (ACSF, año 1877. Doc. N° 739, en Tamagnini 1995: 112).

11° El cacique Baigorrita *se quejó* porque el Estado no le entregaba las raciones (ACSF, año 1878. Doc. n° 893, en Tamagnini 1995: 46). Los blancos transgreden los artículos 2° al 6° (raciones) del tratado de 1878 (Levaggi 2000: 520-521).

12° Los indios del cacique Epumer invadieron la frontera de Río Cuarto (ACSF, año 1878. Doc. n° 923, en Tamagnini 1995: 117-118). Los ranqueles transgreden los artículos 9° y 11° (delincuentes) del tratado de 1878 (Levaggi 2000: 522).

De la observación de las situaciones de *incumplimiento* se desprende que:

- a- los ranqueles transgredieron el artículo que *prohibía invadir a los blancos*: 21° (duración/caducidad) del tratado de 1870, 15° (duración/caducidad) del de 1872 y 11° (delincuentes) del de 1878, y
- b- los blancos transgredieron los artículos que exigían *la entrega de raciones a los ranqueles*: 2° al 6° (raciones) de los tratados de 1870, 1872 y 1878.

Comparando la cantidad de artículos transgredidos observamos que los blancos violan o no cumplen el tratado más número de veces que los ranqueles.

Aparte de las características mencionadas hay otra que, por su puntualidad, no se encasilla en las anteriores: los blancos se negaron a modificar la cantidad/calidad de las especies estipuladas en el tratado de 1872 a los ranqueles. Esto indica un *incumplimiento* de los blancos hacia los ranqueles.

En cuanto a las situaciones de *discrepancia* vemos que:

1° El cacique Mariano Rosas consideró que el tratado de 1870 fue un *medio* empleado por el Estado para “ganar tiempo” mientras se organizaba militarmente para “avanzar” la línea de fronteras e invadirlos (Mansilla [1870] 1993: 377 y 493).

2° A pesar que el cacique Mariano Rosas se negó a que el Estado le construyera en “su territorio” una escuela, una iglesia y una casa (ACSF, año 1871. Doc. N° 192. Carp. 3, Caja 17), el tratado de 1870 incluyó en el artículo 12° (ofrecimientos excepcionales) la propuesta descartada (Levaggi 2000: 401).

3° A pesar que el cacique Mariano Rosas no accedió a que el fraile Donati emprendiese el establecimiento de Misiones en tierra adentro (AHC, año 1870. Doc. N° 2152, en Barrionuevo Imposti 1986: 177), el tratado de 1870 incluyó en el artículo 13° (autorización expresa) la propuesta descartada (Levaggi 2000: 401).

4° A pesar que el cacique Mariano Rosas se negó a que sus indios emplearan un "pasaporte" para "salir a bolear" ya que estos tenían "hábitos andariegos" (AHC, año 1870. Doc. n° 2152, en Barrionuevo Imposti 1986: 177), el tratado de 1870 incluyó en el artículo 18° (autorización expresa) la propuesta descartada (Levaggi 2000: 402).

5° El general Arredondo propuso al presidente Sarmiento que mantuviera "buenas relaciones" con los ranqueles ya que después "habría tiempo para retirarles la propina y hacerlos entrar en vereda" (AHMH, año 1870. Doc. n° 2843, en Barrionuevo Imposti 1986: 182).

6° El cacique Mariano Rosas consideró "una cosa de traición" las "emboscadas" que los militares tendieron a los indios en Paso del Lechuzo, Sauce y Yancafielo (ACSF, año 1872. Doc. n° 257, en Tamagnini 1995: 9-10).

7° A pesar que el cacique Mariano Rosas se negó a trasladarse con "su tribu" a un sitio "próximo" a la Comandancia de Río Cuarto y a mandar diez ranqueles a Villa Mercedes para que se desempeñaran como "comisionados" (ACSF, año 1872. Doc. n° 257, en Tamagnini 1995: 9-10), el tratado de 1872 incluyó en el artículo 8° (tierras) la propuesta descartada (Levaggi 2000: 420).

8° A pesar que el cacique Mariano Rosas se negó a "aliarse" al Estado en caso de una invasión extranjera (ACSF, año 1872. Doc. n° 257, en Tamagnini 1995: 9-10), el tratado de 1872 incluyó en el artículo 19° (alianzas) la propuesta descartada (Levaggi 2000: 421).

9° El cacique Mariano Rosas *se quejó* porque Ivanowsky, comandante de fronteras, le estaba "haciendo malicia" al entregarle menos yeguas que las estipuladas en el tratado de 1872. Además, el cacique suponía que el comandante estaba "equivocado" ya que la *dádiva* que debía entregar el Estado a los indios no era a los tres meses de firmarse el

tratado sino a los dos meses (ACSF, año 1873. Doc. n° 284, en Tamagnini 1995: 13). En el tratado de 1872 no se estipula una *dádiva* de esta naturaleza por lo cuál inferimos que se trató de una *promesa*. Se trataría en todo caso, de un *incumplimiento a la palabra*.

10° Hacia 1875 Roca, comandante de fronteras, propuso a Alsina, ministro de guerra, “dar por rotas las paces con los ranqueles” (Olascoaga [1875-1879] 1974: 60). Su decisión se fundamentaba en que la nación estaba gastando un “alto precio” en subsidios a los indios lo cual, si se invertía en organizar al ejército, serviría para “dar por terminada para siempre la cuestión “indios” (Olascoaga [1875-1879] 1974: 63). Alsina acordó con Roca: “el precio a que se compra la paz con Mariano Rosas es caro, carísimo” (Olascoaga [1875-1879] 1974: 69).

11° Los militares del Estado argentino expedicionaron contra los ranqueles (ACSF, año 1877. Doc. n° 780, en Tamagnini 1995: 38-39). No existe en el tratado de 1872 un artículo que prohíba a los blancos expedicionar militarmente contra los ranqueles (Levaggi 2000: 419-422).

12° Los militares del Estado argentino expedicionaron contra los ranqueles (ACSF, año 1878. Doc. n° 966, en Tamagnini 1995: 120-121). No existe en el tratado de 1878 un artículo que prohíba a los blancos expedicionar militarmente contra los ranqueles (Levaggi 2000: 520-523).

13° En plena “Campaña al Desierto” (1878), el capellán de la Tercera División, Pío Bentivoglio se refirió a los ranqueles en los siguientes términos: “me alegra mucho que también por esos mundos de nuestra retaguardia hagan con buen estilo algo contra los salvajes” (ACSF, año 1879. Doc. n° 1047, en Tamagnini 1995: 274-275).

De la observación de las situaciones de *discrepancia* se desprende que:

a- mientras los tratados prohíben a los ranqueles llevar a cabo invasiones, nada se expresa en este sentido sobre el accionar de los blancos. Hay siete casos en que los blancos *proponen*, *elogian* o *efectivizan* las expediciones militares (1°, 5°, 6°, 10°, 11°, 12° y 13). En los casos 11° y 12° los blancos expedicionaron militarmente contra los ranqueles.

- b- hay cinco casos en que los blancos incluyen en la letra de los tratados propuestas que fueron descartadas por los ranqueles (2°, 3°, 4°, 7° y 8°). Al contrario,
- c- hay una situación en que los blancos no incluyen en la letra de los tratados una propuesta que fue aceptada por los ranqueles (9°).

En cualquiera de las tres observaciones se nota la diferencia, desigualdad, discordancia, divergencia o disidencia de criterio y/u opinión entre agentes. A su vez, todas las situaciones de *discrepancia* provienen de los blancos hacia los indios. Advertimos que los blancos elogian, proponen, discuten o emiten una opinión o juicio (plano verbal) o realizan expediciones militares, incluyen cláusulas rechazadas por los indios o dejan de incluir las aceptadas (plano efectivo). Cualquiera de las dos posibilidades tiene por objetivo perjudicar a la parte contraria.

Enumeramos ahora las situaciones de *aceptación* indicando, cuando corresponda, el artículo acatado:

1° El cacique Mariano Rosas *avisó* al fraile Donati que notificara a los militares que el cacique Calfucurá invadiría Buenos Aires para “robar” ganado y que los indios chilenos “se preparaban” para invadir San Rafael, Mendoza (ACSF, año 1870. Doc. 154, en Tamagnini 1995: 3-4). El cacique da cumplimiento al artículo 28° del tratado de 1870 (Levaggi 2000: 403).

2° El Estado no incluyó en el tratado de 1872 (Levaggi 2000: 419-422) la propuesta descartada por el cacique Mariano Rosas que consistía en “situar una partida de indios” en la Laguna del Cuero para “evitar” invasiones de los mismos ranqueles a los blancos (ACSF, año 1872. Doc. n° 257, en Tamagnini 1995: 9-10).

3° El cacique Baigorria *reconoció frente* a los militares y los religiosos su pretensión de “conservar la armonía” con los blancos (ACSF, año 1873. Doc. n° 302, en Tamagnini 1995: 15). Además, Baigorrita *prometió* que sus indios no invadirían más porque los *vigilaría* “con todo cuidado”. Si los indios invadían, no tendría más que reconocer “su culpa” (ACSF, año 1873. Doc. n° 303, en Tamagnini 1995: 15). El cacique da cumplimiento al artículo 15° (duración/caducidad) del tratado de 1872 (Levaggi 2000: 421).

4° El cacique Baigorrita expresó al fraile Donati que estaba realizando un “esfuerzo grande” por juntar los cautivos que requería el tratado de 1872 (ACSF, año 1874. Doc. n° 416, en Tamagnini 1995: 22). El cacique da cumplimiento al artículo 7° (cautivos) del tratado de 1872 (Levaggi 2000: 420).

De la observación de las situaciones de *aceptación* se desprende que:

- a- hay tres casos en que los caciques *cumplen* el tratado (1°, 3° y 4°) y
- b- hay un caso en que los blancos *respetan* la decisión de los ranqueles de no incluir en el tratado una cláusula (2°).

En general, son muchas menos las situaciones de *aceptación* que las de *incumplimiento* y *discrepancia*.

Consideramos que el desarrollo de esta investigación aportó datos al conocimiento de las relaciones entre los blancos y los indios en un contexto socio-histórico específico: el período previo a la “Conquista del Desierto” en la Pampa. Asimismo, aportó datos al conocimiento de las relaciones entre blancos e indios en un ámbito definido: la frontera. Esta fue el área de contacto en donde dos grupos de desigual desarrollo sociocultural (los blancos, identificados con el Estado y los ranqueles) ajustaron y combinaron intereses a través de alguna clase de acuerdo como las juntas, parlamentos y tratados. Nosotros nos ocupamos solamente de los últimos y, más precisamente, de aquellos celebrados durante la década de 1870. La práctica diplomática dejó en evidencia que los agentes de cada agrupación tuvieron concepciones ideológicas y posiciones políticas, económicas, socioculturales específicas, jerarquías disímiles y motivaciones particulares. El tratado fue una expresión de esa práctica diplomática en la frontera que vinculó a grupos diferentes. Para nosotros, la frontera representa el área de contacto caracterizado por relaciones asimétricas determinantes de la vigilancia, el disciplinamiento, el control, el ordenamiento y la integración de una parte con respecto a la otra. Hay acuerdos y hay conflictos pero el marco social, cultural, político, económico es siempre el mismo: el que impone el blanco.

La década de 1870 se inscribió en un período más abarcativo que comenzó a mediados del siglo XIX y finalizó al promediar la década de 1880. En conjunto, este período se caracterizó por el aceleramiento de los procesos formativos del Estado-Nación

Argentino. Cada uno de los gobiernos de este período se preocupó por la centralización del poder, la diferenciación del control, la emergencia de agrupamientos de base clasista y la imposición de una nación y de una ciudadanía. En este contexto socio-histórico el estado produjo y reprodujo la dominación capitalista e intervino en los ámbitos del “progreso” y el “orden”. Por un lado, la economía y la revolución tecnológica trató de promover la infraestructura material y productiva (progreso) y por el otro las agencias militar, judicial, educativa y religiosa intentaron garantizar la pacificación (orden). En este último sentido, rigió el principio de la ciudadanización por el cual se procuró construir la nacionalidad argentina. Los indios y las “montoneras” quedaban excluidos de este ordenamiento sociocultural. En el mejor de los casos, los individuos no deseados eran asimilados al conjunto mayoritario de la población (Lazzari 1996 y Quijada 1999).

Los ranqueles constituyeron una agrupación indígena pampa-araucana que habitó el territorio de pampa-nordpatagonia desde mediados del siglo XVIII. Sus límites fueron la provincia de Mendoza, San Luis, Córdoba y Buenos Aires. Los otros grupos indígenas que vivían en la región eran los pehuenches, pampas, huilliches, huarpes y mapuches (Fernández J. 1998). Aunque la zona en cuestión no tenía ríos y estaba lejos de los caminos normales de comercio los blancos se interesaron igual por ella. La zona era estratégica porque se encontraba entre Buenos Aires y Chile y en inmediato contacto con las provincias cuyanas. En ella, los blancos fundaron algunos centros poblacionales tales como Villa de la Concepción de Río Cuarto, Santa Catalina, Sampacho, Villa de Mercedes, Reducción y Achiras. Estos núcleos promovieron el desarrollo económico de las provincias mencionadas a la vez que favorecieron su defensa frente a las constantes invasiones indígenas. Gracias a las colonias de blancos, los militares avanzaron y se consolidaron en la región: así avanzó la frontera. Primero desde el río Cuarto hasta el río Quinto y desde allí hasta el territorio patagónico, sobre los ríos Negro y Colorado (Barrionuevo Imposti 1986).

Sin duda, las tierras de la región pampeana fueron y siguen siendo excelentes para la explotación agroganadera. Aunque las colonias se establecieron poco a poco hasta lograr un práctico dominio de la región, su asentamiento no fue tan fácil. En principio, la dificultad provino porque el gobierno municipal y/o provincial no entregaba las tierras e insumos necesarios para que los colonos blancos se establecieran y en segundo lugar porque, ya estando en los pueblos, debían soportar las constantes invasiones de los

indios. Estos no solo se llevaban los ganados vacuno y equino sino también a los niños y mujeres en calidad de cautivos (Barrionuevo Imposti 1986).

Como dijimos, los ranqueles atacaron constantemente las colonias fundadas entre el margen de los ríos Cuarto y Quinto valiéndose de simples incursiones o invasiones colectivas denominadas "confederaciones". Esta segunda alternativa, caracterizada por la gran convocatoria de tribus y parcialidades de la región pampeana y/o araucana, provocaba verdaderas devastaciones en los poblados (Comisión 1938). En este sentido, fueron famosas las invasiones llevadas a Tres de Arroyo -principios de 1870-, a Bahía Blanca -octubre de 1870-, a San Carlos -marzo de 1872- y a Alvear, Tapalqué, Azul y Tandil -1875-. Algunas veces el objetivo era vengar "tropelías" cometidas por algún jefe de frontera a los indios, rechazar la reciente fundación de un pueblo, impedir que se concrete algún proyecto de los militares o políticos (por ejemplo la construcción de una zanja defensiva), provocar la destitución de algún militar fronterizo o reclamar indígenas tomados prisioneros en una ocasión anterior. Los ranqueles, más allá de participar en confederaciones, también incursionaron en forma particular. Bajo esta situación, sin embargo, nada impidió que firmaran tratados de paz con los blancos como ocurrió a comienzos de 1870 (Schoo Lastra [1535-1879] 1994, Comisión 1938, Hux 1991, Lazzari 1996 y Fernández J. 1998).

Durante la presidencia de Sarmiento (1868-1874) tuvo lugar un redimensionamiento de la política de fronteras tanto en el campo militar como en el misional. En cuanto al primero, el ejército avanzó la línea de frontera desde el río Cuarto hasta el Quinto. Dentro de este sector se creó una cadena de fuertes, fortines y postas que sirvieron para la comunicación entre los distintos puntos fronterizos. Con estos, se pretendió no solo expropiar tierras a los indios sino también, controlar su constantes incursiones. En cuanto al campo misional, el gobierno pretendió que los frailes atendieran a la propagación religiosa e instrucción no sólo de los indios sino también de los ciudadanos en general. Fue en 1872 cuando los frailes, convocados por Sarmiento, firmaron el segundo tratado de paz de la década con los indios ranqueles. Si bien el gobierno nacional se preocupó por la cuestión militar y misional nada impidió que los agentes que representaban a cada uno de esos ámbitos concordaran en sus objetivos con respecto al indio. Los religiosos denunciaron en todo momento la militarización y los malos tratos de los indígenas e incluso, al mismo Sarmiento por su contradictoria postura frente a los mismos. Al respecto, el presidente

autorizó simultáneamente, en 1869/70, a los militares a incursionar contra los ranqueles y a los franciscanos para que entablaran tratativas de paz con estos (Lazzari 1996).

En 1874 asumió Avellaneda como presidente de la república quien gobernó hasta 1880. Alsina fue su primer ministro de guerra y Roca el segundo. Alsina proyectó y cumplió en forma incompleta la zanja defensiva sobre Buenos Aires y La Pampa que impediría los malones de los indios a las estancias. Decimos en forma incompleta porque su construcción fue costosa y poco eficiente. Los malones continuaron en toda la zona poblada. Hacia 1876 las entregas de raciones a los ranqueles iba perdiendo agilidad. En 1877 murió Alsina y el cargo de ministro fue ocupado por Roca. Este, decidido y enérgico, llevó a cabo una política ofensiva y frontal contra los indios en general. Su campaña pretendió atacar el denominado "problema indio" a través de una serie de expediciones militares sincronizadas. Simultáneamente a la formulación/concreción de la "Campaña del Desierto", Roca celebró el tercer y último tratado de paz con los indios ranqueles -1878- (Lazzari 1996 y Fernández J. 1998).

Conocemos el contexto socio-histórico en que se inscribe la temática de los tratados de paz entre los ranqueles y el Gobierno Nacional pero, ¿cómo son estos, qué características tienen y qué motivos tienen en cuenta los agentes para celebrarlos?

Durante la década de 1870 los ranqueles y el Estado firmaron tres tratados (21 de enero de 1870, 20 de octubre de 1872 y 24 de julio de 1878). Cada uno de los textos de los tratados especifica quienes fueron sus firmantes, comisionados, testigos, consejeros, etc. Los *agentes* que figuran en la letra de uno u otro tratados no aparecen en modo regular en los mismos. Por lo general, existe una *gran movilidad* de agentes, ya que son reemplazados entre la celebración de un tratado y de otro. Por ejemplo, la relación *comisionante/comisionado* es irregular durante la década.

Los tres tratados revistieron el carácter de solemnes. Los requisitos fundamentales que tiene todo acto jurídico según el Código Civil (CC) son la escritura, la presencia de testigos y de un oficial público. En nuestro caso los tratados cumplían estos requisitos. Los sujetos involucrados en la celebración de un tratado son las partes -no en el sentido de grupo-, es decir, aquellos sujetos o personas interesadas en el acto. Son partes aquellas personas a quienes se imputan las relaciones jurídicas que el acto tiene por fin

establecer, las personas cuyos derechos se crean, modifican, transfieren, conservan o aniquilan por causa del acto o negocio. Otorgante es el género y parte, la especie. Los representantes son otorgantes del acto pero no partes. Sustituyen a la parte y actúan en su reemplazo comprometiéndola con el acto (Cifuentes 1997).

En otro orden, advertimos la falta de correspondencia entre ser mencionado en un tratado como *firmante*, *comisionado*, *representante* u otras figuras y ser agente *beneficiario* por alguna cláusula estipulada del mismo. Con respecto a los *firmantes*, *comisionados*, *representantes*, etc. observamos que hay, durante la década, una tendencia a la disminución de agentes mencionados -según Naccuzzi (1998: 187) hay una "preferencia del poder criollo de negociar con pocos"- . Con respecto a los *beneficiarios* por alguna cláusula del tratado (por un lado: caciques y "asistentes" blancos con *raciones en dinero* y por el otro: caciques, capitanejos y "chusma" con *raciones en especies*) vemos que aumenta el número pero no la magnitud del beneficio.

Hay una lógica subyacente en el contenido de los tratados celebrados entre los ranqueles y el Estado en la década de 1870, que se caracteriza como: 1° encuadramiento de la relación ranqueles-Estado (que implica una *exigencia* de este último sobre los primeros y a continuación el *ofrecimiento*) y 2°, dos bloques de artículos referidos a *ofrecimientos/exigencias* del Estado sobre los indios. Es en el segundo bloque -casi al final de la letra de los tratados- en donde registramos mayores beneficios en cuanto a obligaciones para los blancos que para los ranqueles.

El encuadramiento de la relación ranqueles-Estado implica que el segundo exija fidelidad a los primeros y luego les prometa protección fraternal. Para ganar la confianza de los ranqueles, el Gobierno Nacional ofrece raciones en dinero y en especies. Luego exige recursos humanos (cautivos) y materiales (principalmente tierras). Una vez que exigió, vuelve a ofrecer (vivienda para el cacique, vestimenta, una escuela, una iglesia, etc.). Después vuelve a exigir. Se trata en este último caso de obligaciones exclusivas para los ranqueles (protección a los religiosos que se internaran en tierra adentro, acatamiento de ciertas normas para comprar y vender, etc.) o bien, compartidas con los blancos (escoltas militares, entrega de delincuentes, etc.). La formulación del texto del tratado finaliza con dos obligaciones para el Gobierno Nacional (indulto y ratificación del convenio).

Cada uno de los artículos de los tratados se resume en una o dos palabras clave que lo sintetiza. A su vez, cada una de estas se puede ver como una obligación de los ranqueles, de los blancos o de los ranqueles y los blancos. Las mismas son: "fidelidad", "protección fraternal", "raciones en dinero", "raciones en especies", "cautivos", "tierras", "remuneración por venta de tierras", "ofrecimientos excepcionales", "protección sobre los religiosos", "escoltas", "delincuentes", "autorización expresa", "compraventa", "caducidad", "indulto", "condiciones para las raciones", "alianzas" y "ratificación".

Tomando como modelo el tratado de 1870, notamos que los de 1872 y 1878 guardan coincidencias y diferencias con respecto a los contenidos de los artículos. El tratado de 1878 no tiene ningún artículo réplica (copia exacta) con respecto al de 1870. El de 1872, en cambio, tiene cuatro artículos réplica (autorización expresa, compra-venta, caducidad e indulto). En lo demás, los artículos de los tratados de 1872 y 1878 contienen textos diferentes con respecto a lo expresado en el de 1870. Las diferencias se refieren a datos cuanti o cualitativos (modificación, extracción o incorporación de palabras). También se agregan o cambian sitios, se sustituyen lapsos entre un tratado y otro y/o se modifica el nombre de algún agente.

En general, puede decirse que los tratados firmados entre los ranqueles y el Estado durante la década de 1870 guardan correspondencia entre sí en cuanto a su contenido. Entre la celebración de un tratado y la celebración de otro se mantiene constante la calidad de la información de las estipulaciones aunque hay una tendencia a disminuir el tamaño del texto.

De la letra de los tratados se desprenden cinco clases de estipulaciones (obligaciones/contraobligaciones, compromisos no idénticos, casos de compraventa, regalos *enmascarados* y castigos) que nos permiten establecer que no solo no hubo compromisos idénticos para las partes firmantes sino que, además, los ranqueles fueron menos beneficiados que los blancos en relación a los tratados. Hay cinco casos de obligación-contraobligación (toda prestación de la misma clase dada y recibida por dos agentes): autorización expresa, escoltas, caducidad y delincuentes -en la versión *entrega* y en la versión *castigo al victimario e indemnización de la víctima*-. Hay cuatro casos

de compromiso no idéntico (prestación de distinta clase, es decir, obligación cualitativamente diferente): fidelidad/protección fraternal, comercio fronterizo/no expropiación de caballos, alianza militar/pago, alimentos y armas y entrega de delincuentes/pago en dinero. Hay dos casos de compra-venta: venta de tierras/cobro en dinero y en especies y entrega de cautivos/cobro en dinero. Hay tres casos de promesas de regalos *enmascarados*: reparto de bienes de los indios "ladrones" a los indios "honrados", regalo de herramientas e instrumentos de labranza a los indios con prestancia al orden, instrucción y civilización y aumento de raciones en especies y dinero a los indios que cumplan el tratado. Hay cuatro casos de "castigos exclusivos" para los indios: castigo "severo" para los indios que no respeten a los religiosos internados en tierra adentro, caducidad del tratado por invasión, privación de raciones en dinero y en especies por no entrega de cautivos y desertores y persecución de indios aliados a los "enemigos" del Estado. No hay castigos exclusivos para los blancos. Hay dos casos de castigos compartidos para los indios y blancos: arresto de agentes que crucen la frontera sin autorización expresa y caducidad del tratado por incumplimiento de alguna cláusula.

Teniendo en cuenta las situaciones presentadas -y considerando los números de los artículos y la fecha del tratado detalladas al final del acápite III. 2. referido a las características- vemos que en todas las clases de estipulaciones excepto en compra-venta hay al menos una obligación que se menciona en los tres convenios celebrados. En este sentido, observamos un aspecto estipulado en obligación-controbligación (en caso que cualquiera de las partes faltase a lo estipulado, el tratado quedará sin efecto), otra en compromiso no idéntico (los ranqueles deben fidelidad y el Gobierno nacional protección fraternal) y una en regalo *enmascarado* (el Gobierno nacional repartirá los bienes de los indios "gauchos ladrones" o "recompensará generosamente" a aquellos que los entreguen). Asimismo, hay dos aspectos estipulados en castigos exclusivos para ranqueles (en caso que los indios no respeten a los religiosos internados en tierra adentro y en caso de invasión o malón) y en castigos tanto para los ranqueles como para los blancos (en caso de pasar el territorio contrario y en caso de faltar a alguna cláusula del tratado).

Analizados estos aspectos en conjunto advertimos que los ranqueles son menos beneficiados que los blancos con respecto a las obligaciones. Primero, porque si bien hay una estipulación de alcance amplio para todos los agentes (el tratado quedará sin

efecto ante la primer falta de cualquiera de las partes) el Gobierno Nacional cuenta además, con una cláusula específica que le confiere cierta ventaja sobre los ranqueles: la periodización de la vigencia del convenio. Sin dudas, la ratificación y la caducidad del tratado delimitan el comienzo y el final del período dentro del cual se regirán las relaciones de las partes. Desde esta perspectiva, por ejemplo, el Gobierno Nacional no entregaría las raciones hasta que se ratificara el acuerdo por el Congreso (1870) o ante la imposibilidad de dejar sin efecto el tratado por cualquier motivo, contaría con el recurso extraordinario de concluirlo por medio de un formalismo jurídico previsto en el mismo texto del convenio. La segunda razón que aducimos para afirmar que los blancos contaron con cláusulas más ventajosas que los ranqueles se desprende de la letra de los tratados: el Gobierno Nacional no brindaría protección fraternal a los ranqueles hasta que estos garantizaran primero la fidelidad. La tercera razón es que el Gobierno Nacional regalaría o recompensaría a los ranqueles con bienes rescatados de los mismos delincuentes y no bienes de su propio dominio. La cuarta y última razón que argumentamos es que existían castigos exclusivos para los ranqueles o para estos y los blancos pero nunca exclusivos para los últimos. Ni siquiera en los castigos compartidos identificamos penas más benévolas para los ranqueles que para los blancos. Por ejemplo, si un blanco atravesaba la frontera sin una autorización expresa de la autoridad fronteriza competente era multado, pero si era el indio el que cometía el delito, entonces era arrestado. Sin dudas, no es lo mismo arresto y multa.

Los motivos por los cuales una parte celebra un tratado, y luego otro, no siempre son los mismos y ni siquiera tiene que haber coincidencia entre los de una u otra agrupación. Más aún, muchas veces los motivos representan a intereses particulares y no a los *del grupo*.

Por ejemplo, en 1870 el cacique principal Mariano Rosas solicitó la celebración de un tratado de paz porque temía que los militares lo invadieran tras una amenaza recibida. Por su parte, los desertores que vivían en tierra adentro también solicitaron la celebración de un tratado: uno lo pidió porque quería el “bien general” (ACSF, año 1869. Doc. n° 135, en Tamagnini 1995: 139) y otro porque deseaba “tranquilidad” (ACSF, año 1869. Doc. n° 124, en Tamagnini 1995: 138). Para nosotros, mientras el cacique pensó en la supervivencia de su grupo, los desertores, aunque oficiaron de secretarios de los caciques, pensaron en su propio beneficio. El proyecto civilizador no solo abarcó a los indios sino también a las “montoneras”. Cuando el Gobierno Nacional

invita a los ranqueles y a los refugiados políticos a abandonar tierra adentro y a asimilarse a la sociedad mayoritaria no pensamos en otra cosa que en la idea de que cada sector trata de salvarse a sí mismo. Es decir, que los ranqueles y los desertores convivan en el mismo sitio y compartan las costumbres, no significa que cada uno de ellos tenga objetivos, aspiraciones y/o motivaciones específicas e individuales. Consideramos que un secretario blanco habla o escribe por sí mismo y no por el cacique principal a quien obedece.

Los motivos que tuvieron en cuenta los blancos para celebrar el tratado de 1870 fueron varios. Los frailes pretendían que los ranqueles firmaran sí o sí un tratado de paz porque solo de esta forma el Gobierno Nacional los autorizaría a ingresar en tierra adentro. Después de todo, correspondía al gobierno (según la Constitución Nacional de 1853) garantizar la defensa de las fronteras, conservar el trato pacífico con los indios y promover su conversión al catolicismo. Si los frailes conseguían (autorizados por Sarmiento) celebrar un tratado de paz con los ranqueles, entonces el gobierno les iba a permitir el ingreso a tierra adentro. Pero también los militares tuvieron sus motivos. El comandante de fronteras de ese momento pretendió asegurar de modo definitivo "la estabilidad del orden" y el "cese del exterminio de preciosas vidas" que la guerra provocaba (Nota del Comandante Plácido López al Gobernador De La Peña, Río Cuarto, 30/8/1868. AHC. Gobierno, Caja 255, años 1866-1870, Carpeta 3, f. 292, en Barrionuevo Imposti 1986: 144). Además, la celebración de un tratado facilitaría los trabajos de la nueva frontera sobre el río Quinto. Por otro lado, el presidente Sarmiento supuso que la celebración del acuerdo permitiría comprarles la tierra a los indios, señalar los límites de sus campos y darles anualmente lo que precisaban para vivir. También, se firmó el tratado para ganar tiempo mientras los militares se organizaban para avanzar en modo definitivo sobre los indios.

El tratado de 1872 también tuvo sus motivos. El cacique principal Mariano Rosas quería que el Gobierno Nacional le entregara yeguas para repartir entre su gente; pretendió que "todos vivieran en paz" pero también lo celebró porque temía que los militares lo atacaran en el mismo centro de sus dominios (ACSF, año 1872. Doc. n° 219, en Tamagnini 1995: 8). Recordemos que los militares habían avanzado sobre sus territorios un tiempo antes y Baigorrita, el otro cacique principal, lo abandonó. En realidad, Mariano Rosas se hallaba debilitado. Por su parte, Baigorrita quería celebrar un tratado

de paz porque deseaba "vivir en paz como verdaderos hermanos" (ACSF, año 1871. Doc. n° 197, en Tamagnini 1995: 5-6). Por el lado de los blancos sabemos que Arredondo pretendió celebrarlo para "enervar las acechanzas de los ranqueles mientras arreglaba cuentas con Pincén" (Barrionuevo Imposti 1986: 203). Un tratado con los ranqueles debilitaría el poder de convocatoria de ese cacique pampa para realizar los malones que constantemente llevaba a los blancos.

Los motivos por los cuales los blancos celebraron el tratado de 1878 en las fuentes de primera y segunda mano analizadas no aparecen. En cambio, los motivos tenidos en cuenta por los indios son numerosos. Epumer, el hermano del cacique principal Mariano Rosas y su sucesor en el cargo, deseaba "vivir en buena armonía" con los blancos (ACSF, año 1877. Docs. n°s. 715 y 769, en Tamagnini 1995: 37-38). Quería conservar un estado de "paz" y "buena amistad" (ACSF, año 1877. Doc. n° 780, en Tamagnini 1995: 38-39). Epumer buscaba el "bien" para él y sus indios y pretendía "felicidad" y "bienestar". Según él mismo manifiesta, su "deber" era procurar la "tranquilidad" con los blancos (Carta de Epumer Rosas al Ministro de Guerra Julio A. Roca. 4/7/1878, en Fernández J. 1998: 207-208). También, quería que el Gobierno Nacional le aumentara las raciones porque las que le estaba dando eran escasas; pedía asignación de sueldo para dos lenguaraces y las escrituras correspondientes a las tierras que ocupaban. Con estas escrituras, el Gobierno Nacional respetaría sus dominios y no avanzaría con la instalación de fortines. El cacique principal Baigorrita también tenía su motivo para celebrar el tratado de 1878: solicitó el aumento de raciones, pero principalmente temía que los militares lo incursionaran.

Los motivos que tuvieron los indios para celebrar los tratados durante la década de 1870 pueden ser *generales* (búsqueda del "bien", "tranquilidad", "felicidad", "bienestar", "buena armonía", "buena amistad" o "vivir en paz") o *concretos* (solicitud de escrituras para las tierras indígenas, pedido de raciones -más cantidad, mejor calidad y prontitud en las entregas-, temor a expediciones punitivas). Los motivos entre los blancos también pueden ser *generales* (búsqueda de la "estabilidad del orden") o *concretos* (fortalecer la frontera, evitar invasiones indígenas o debilitar sus acechanzas, preparar expediciones punitivas, comprar o delimitar la tierra).

Según nuestro criterio, tuvieron más peso los motivos concretos tenidos en cuenta tanto por los blancos como por los indios. Los motivos generales, sin embargo, cumplieron un rol determinado: brindar el marco dentro del cual cada parte expresa su visión del conjunto. Por ejemplo, cuando los blancos proponen la *estabilidad del orden*, no hacen otra cosa que subscribir a los postulados del Positivismo y cuando los indios proponen *felicidad, armonía, bienestar, etc.*, no hacen otra cosa que intentar subsistir. Como se ve, los motivos generales parecen etéreos, difusos, amplios o ambiguos, sin embargo, adquieren especificidad según el agente que los propone. A su vez, cada agente (individual o colectivo) sugiere uno o más motivos generales según su idiosincracia.

La jerarquía de los indios ranqueles no fue condición suficiente para ser mencionado en la letra de los tratados. Los nombres de los caciques principales ranqueles aparecen en la letra de los mismos pero comisionan a otros indios (generalmente parientes). Suponemos que una de las características de los parientes es que constituyen *gente de confianza*. Es posible que el cacique principal haya comisionado a un pariente suyo (de confianza) para disminuir, en algún grado, la desconfianza hacia agentes de la parte contraria: los blancos. Pero también es posible que el cacique, al comisionar a un pariente, haya deseado demostrar cuan comprometido estaba en el asunto. La situación de los comisionados blancos, en calidad de asistentes o secretarios, pudo haber seguido también el criterio de la *confianza* o la *amistad* pero es indudable que los caciques empleaban a estos por sus habilidades de escribientes, lenguaraces y el *trato* con "otros" blancos (militares, autoridades, proveedores, etc.). En segundo término queremos resaltar la idea de que las jerarquías indígenas (cacique principal, cacique menor y capitanejo) fueron posiblemente *impuestas* por el blanco en su afán de rotular a los agentes étnicamente diferentes, con los que *debían tratar* en tierra adentro. Sin embargo, esta postura no se contradice con la idea de que haya existido algún criterio diferenciador -político/militar- entre ellos empleado conciente o inconscientemente. En este sentido, Bechis (1989: 17) afirma que los "líderes" indígenas pampeanos basaron su "autoridad" en la capacidad de obtener y procesar información.

En el acápite "Características" observamos la falta de una cláusula específica (fecha de caducidad) en el último tratado de la década (1878). Este dato nos sugiere que, a pesar de que la "Campaña al Desierto" era inminente, el Estado decidió celebrar con los ranqueles un tratado. Tamagnini y Pérez Zabala (2000: 1) sostienen que el tratado de

1870 constituyó el medio provisorio por el cual los blancos lograban un relativo estado de "paz" con los ranqueles mientras se organizaban militarmente para "avanzar" la línea de fronteras -y sobre ellos-. Estamos en condiciones de afirmar que, a finales de la década de 1870, el Estado logró dicha organización y cumplió *como mejor pudo* su objetivo. Sin dudas, el hecho de especificar una fecha de caducidad en el último tratado carecía totalmente de sentido. Los tres tratados firmados con los ranqueles durante la década de 1870 se contextualizaron entre dos instancias decisivas: la aprobación de la ley 215 que autorizaba el "avance" de línea de frontera hasta los ríos Negro y Neuquén (1867) y la puesta en marcha de la "Campaña del Desierto" que dejó como saldo una población indígena diezmada cuando no exterminada en toda la zona pampeana y el resto del territorio del Estado. A nuestro criterio, los tratados firmados entre los ranqueles y el Estado durante la década de 1870 constituyeron una *solución momentánea* con la cual los blancos pretendieron resolver el denominado "problema indio". Una *cura provisoria* y de *alcance limitado*. *Provisoria* porque el tratado perdía sus efectos cuando alguna de las partes incurría en algún incumplimiento y no daba explicaciones de su falta y de *alcance limitado* porque apuntaba a la *negociación pacífica* con la "tribu" ranquel pero no con las restantes de la zona pampeana.

En otro orden pero relacionado con lo que venimos diciendo, el tratado significó para los blancos el mecanismo mediante el cual se legitimó la *vigilancia*, se brindó la posibilidad para que tanto ranqueles como blancos "refugiados" en los toldos se integraran o reintegraran a la "civilización" antes de que fuera *demasiado tarde*, y se pretendió el mantenimiento del "orden", de la "tranquilidad" y "seguridad pública". Con respecto a la *vigilancia*, el tratado funcionó como un "dispositivo de poder creativo" (Boccarda 1996: 682-683) que a su vez invocaba a otros dispositivos de *control* tales como: vivienda para el cacique, regalos, raciones, escuela, misiones e iglesia. Por otro lado y no menos importante, descubrimos *la originalidad del blanco*: hacer participar a los caciques ranqueles en el sistema de *control* y *poder*. Al menos en teoría, *la vigilancia fue compartida por blancos e indios* y como tal, *recompensada y/o castigada*.

En 1870 se celebró un tratado de paz entre el Gobierno Nacional y los ranqueles, pero también comenzó a regir el CC de la República Argentina el cual intentó -y aun lo hace- regular las relaciones de los individuos considerados ciudadanos. Para nosotros, la

existencia de un código sienta las premisas básicas legales que organizan a individuos de condición semejante. La creación de un CC se contradecía con la política de celebrar tratados de paz con los indios. La década de 1870 constituyó un período de adaptación, de reacomodamiento a la organización social en general. Mientras tanto, convivieron (o intentaron convivir) dos modalidades diferentes que regían las relaciones de los agentes de igual condición. El CC, la de todos los ciudadanos y el tratado, las de los indios y los blancos. Luego de la "Conquista del Desierto" no debía haber en el territorio argentino más derecho que el oficial ya que estaba excluida toda posibilidad de admisión de otro sistema jurídico que no fuera ese (Levaggi 1998).

Los *derechos indígenas* debían desaparecer siendo que los indígenas adquirirían el status de ciudadanos (Levaggi 1998). La "civilización" era lo contrario de "desierto" y por lo tanto todos sus habitantes debían ser reformados o corregidos. La integración se convierte en sinónimo de asimilación. Los indios estaban condenados a desaparecer. Algunos apuntaban a la dispersión, otros a la cristianización o la concesión de tierras y otros derechos para que interactuaran con los blancos. La mayoría optó por la inclusión asimilacionista del indio. Desde cualquier perspectiva, el indio representaba un obstáculo para acceder a tierras que ellos ocupaban y al ganado que en ellas había (Quijada 1999).

Cuando más arriba analizamos las modalidades de relación, hablamos de incumplimientos. La magnitud de la campaña fue tal que sus efectos no se igualan a las situaciones de incumplimiento, es más, las bloquea, las reduce en cuanto a importancia. Con respecto a las discrepancias observamos dos cosas: primero, que las expediciones militares constituyeron una *solución* al denominado "problema indio" y segundo, que el tratado al incluir cláusulas descartadas por los ranqueles o al omitir las aceptadas, se transformó en un contrato entre partes dudosamente "convenido". En este sentido, consideramos que el tratado funcionó como una *imposición*. Cernadas (1998: 72) sostiene que el tratado significó un instrumento de "combate" o de "poder" objeto de artulugios y suspicacias para "engañar al enemigo". Por el momento, suponemos que este fue el sentido que tuvo el tratado para los blancos pero una futura investigación debería tener en cuenta si significó lo mismo para los ranqueles. Por último, la idea de un "convenio" -en apariencia- nos lleva a preguntar hasta qué punto los ranqueles

“infringieron” ciertos artículos del tratado cuando ellos los rechazaron porque *no les convenían*. Dejamos abierto el interrogante.

Para los ranqueles, también los tratados de “paz” tuvieron un significado. Ellos supieron servirse de los mismos en ciertos momentos por representar la forma inmediata que les garantizaba *felicidad, armonía, bienestar y supervivencia física*. Si después se cumplieron las promesas -estipuladas o no-, es otra historia. El tratado no fue para los indios ranqueles una *cura provisoria y de alcance limitado* como para los blancos sino el *remedio necesario y perentorio que les aseguró*, al menos en principio, la posibilidad de continuar subsistiendo.

Un tratado de paz no es un simple convenio celebrado entre dos partes para regular sus relaciones sino un medio o mecanismo mucho más complejo. El hecho de que dos partes hayan celebrado un acuerdo de este tipo no fue condición suficiente para afirmar que entre ellas hubo una relativa situación de amistad, equilibrio o armonía. No dudamos de que la celebración de un tratado haya atenuado la situación conflictiva de las partes en algún grado, pero consideramos que una vez pasado el tiempo o transcurridas ciertas situaciones socio-históricas definidas, la situación volvió a ser la misma e incluso más grave de la que reinaba cuando se generó la formulación del tratado.

Estamos casi seguros de que tres tratados en menos de una década significa que las partes que los subscribieron tenían relaciones inestables e inconstantes que las acercaban más a una situación conflictiva que de convivencia armoniosa. No negamos que haya habido acuerdos, intercambios comerciales, arreglos pacíficos y beneficiosos para algunos agentes o situaciones de trasvasamiento sociocultural de tipo positivo, pero no nos convencemos de que esta situación haya sido general. Al contrario, fueron hechos muy puntuales y dispersos en el período. Incluso, dudamos de las verdaderas intenciones que tuvieron los agentes involucrados, sean ranqueles o blancos. Tres tratados en ocho años es demasiado para nosotros y más cuando sabemos que los dos primeros de la década estipulan una duración promedio de cinco años. Ni siquiera el último de la década tenía fecha estimada para el cese de sus efectos. Es más, la “Conquista del Desierto” lo ignoró, no lo tuvo en cuenta, lo suprimió, negó su existencia.

Coincidimos con Boccara (1996) en su afirmación de que la paz es "el momento preciso en el que cristalizan las relaciones de fuerza que han emergido de la guerra". La paz no puede ser otra cosa y el tratado mucho menos. El tratado es solo la expresión precisa de un momento preciso. Luego de su firma, no solo continúan los choques, roces o inconvenientes que lo originaron, también se le agregan los surgidos de su propia formulación. Existe la probabilidad de que una norma, estipulación, regla o artículo de un contrato, tratado, convenio o ley, se transgreda. Del tratado se desprenderán cumplimientos pero también incumplimientos y eso es lo que nos preocupa. Entonces, la situación después de la firma de un acuerdo de este tipo se caracteriza probablemente por promesas escritas incumplidas, dificultad para cumplir ciertas obligaciones, imposibilidad de respetar ciertas exigencias, etc.

Estamos seguros de que el tratado no solo no resuelve problemas de convivencia diaria sino que además los agrava. Por ejemplo, si los blancos pretenden disminuir en algún grado los malones de los indios a partir de la letra de un tratado -o la promesa que se hicieron las partes verbalmente en el momento de su suscripción- aclaramos que no lo logran. Al contrario, los malones aumentan porque, aparte de los problemas anteriores a la celebración del tratado se suman otros propios -o agudizados- por incumplimientos de ambas partes. Consideramos que el disgusto provocado en una parte por un incumplimiento de la otra supera a otros disgustos usuales o habituales ajenos a lo que un tratado pueda provocar.

La gestión de los campos de poder (Boccara 1996) tiene como objetivo normalizar, contabilizar, civilizar, en definitiva, disciplinar al indígena. Basta con observar las cláusulas de los tratados firmados entre los ranqueles y los blancos durante la década de 1870 para constatar lo que decimos. Los blancos, ya sea que hagan tratados con los indios, los invadan -avance punitivo- o los observen "científicamente" -al estilo de Lucio V. Mansilla-, siempre están pensando en recabar la mayor cantidad de conocimiento en tierra adentro, descubrir el funcionamiento y dinámica propia de los indígenas, averiguar sus características, sus posesiones, etc. El objeto de esta indagación o verificación no constituye la develación de un misterioso mundo oculto sino más bien la posibilidad concreta de dominar.

Los blancos entregaban -según la letra de los tratados- semillas, animales de granja, instrumentos de labranza a los indígenas. Se pretendía controlarlos, integrarlos, asimilarlos. Cuando los blancos incumplían esta parte del tratado, es decir, no les daban parte de las raciones en especies, no solo estaban faltando a un documento firmado sino también a su propio lema de disciplinar. Aunque la disciplina tuviera aspectos negativos (por ejemplo la supresión de algunas costumbres de los indios) más negativa se convertía porque no se efectivizaba en base a la entrega de artículos que la sustentaban.

Los tratados constituyeron un recurso utilizado por los blancos en el sentido de disciplinar (como propone Boccara) y un documento aparentemente acordaticio que incluyó en sus cláusulas algunas propuestas rechazadas o descartadas por los indios. En este sentido, los tratados fueron convenios relativos, o sea expresiones unilaterales impuestas por una parte hacia la otra. Suponían engaños, artilugios, suspicacias. En definitiva, significaron lo que resume el proverbio "hecha la ley, hecha la trampa". Los tratados celebrados entre los ranqueles y el Estado durante la década de 1870 reflejaron los esquemas de poder imperantes y también constituyeron un recurso empleado por los blancos para conservar aquellas estructuras. Asimismo, el tratado es una expresión unilateral muy diferente a un documento convenido, negociado o discutido entre dos agentes.

Los tres tratados firmados entre los ranqueles y el Gobierno Nacional guardan muchas similitudes en sus textos, es decir que la repetición es casi mecánica. Sin embargo, los acontecimientos socio-históricos desarrollados durante la década indicaban y exigían que las cláusulas se corrigieran, modificaran y/o atenuaran no solo para el beneficio de los ranqueles sino también porque ello podía beneficiar seguramente a los mismos blancos. De hecho, las cláusulas siguieron siendo casi iguales. Cambiaban las fechas, los lugares, los agentes intervinientes o algún número -esto último, siempre en beneficio de los blancos y en perjuicio de los ranqueles- pero nunca las cuestiones esenciales que podían mejorar el estado de cosas entre las partes. No se acordó con los indios, no se negoció el término de ciertos artículos indispensables para estos, no se corrigieron los artículos más susceptibles de transgresión, y no se convinieron propuestas o soluciones para disminuir el grado de conflicto entre los agentes. Los indios continuaron con sus acostumbrados malones a los blancos y los blancos con sus acostumbradas renuencias a entregar raciones en dinero y en especies. Y también, la letra de los tratados seguía prohibiendo,

exigiendo y castigando sin solución de continuidad. Sin dudas, la repetición casi mecánica en la formulación de los tratados careció de total sentido. Sin embargo, nos preguntamos por qué los indios y los blancos los celebraban.

Para nosotros, los indios creyeron -casi ingenuamente- que los blancos iban a cumplir al menos algunas de las cosas que les prometieron. Los blancos, en cambio, los firmaron para legalizar y/o legitimar su avance definitivo sobre ellos. La experiencia -en parte colonial y en parte republicana- les había enseñado que las reglas hechas se rompían. Solo que se esperaba que fueran los indios los primeros en hacerlo o buscar la excusa para que se notara que eran ellos quienes más lo hacían. ¿Cómo? Formulando en los tratados más cláusulas que obligaban a los ranqueles que a los blancos o haciendo que las de los primeros fueran más susceptibles de transgresión. Si nos pusiéramos en la cabeza de algún dirigente de la época que pensara en construir y consolidar un Estado-Nación teniendo en cuenta la aniquilación del indio -un político, un militar, un religioso o un hacendado- veríamos que su pensamiento podría ser definido: "... sabemos que sí o sí debemos avanzar sobre el territorio. ¿Cómo sacamos a los individuos que se autoproclaman sus dueños? Si los invadimos en modo frontal, es decir sin ensayar antes alguna política de acuerdos, integración o mínimo entendimiento las futuras generaciones dirán que hicimos mal las cosas o que obramos irracional y agresivamente. La solución sería entonces, practicar una seguidilla de tratados (independientemente de que nosotros o los indios lo cumplan) para dejar en claro que, al menos nosotros, intentamos llegar a algún acuerdo. Las futuras generaciones dirán que quisimos congeniar con esos 'otros' diferentes o en el último de los casos, que fueron ellos los que primero los incumplieron o más lo hicieron ... Mientras celebramos los tratados, nos preparamos para invadirlos".

Nunca vamos a poder introducirnos en la mentalidad de un agente de aquella época para comprender a fondo cuáles fueron sus motivaciones e intenciones, pero de algo estamos seguros: el Estado Nacional avanzó sobre los indios y su territorio.

En esta investigación quedó claro cuales fueron las características de los tratados celebrados entre los ranqueles y el Estado durante la década de 1870. Asimismo, comprobamos que las características se mantuvieron más o menos constantes durante dicho período. Quedaron también resueltas otras inquietudes tales como los tipos de estipulaciones que tenían los tratados, si había más o menos obligaciones para los

ranqueles que para los blancos, cuáles eran los motivos por los que las partes los celebraron, quiénes y bajo qué roles lo hicieron. Averiguamos también qué modalidades de relación hubo entre los agentes, cuál fue el contexto socio-histórico en que inscribimos la temática de los tratados, qué intenciones, acciones y/u omisiones puso en juego cada parte con respecto a la otra -cómo compitió por los recursos de la región pampeana, cómo celebró tratados-, qué proyectos existieron en la época para solucionar el denominado "problema indio", qué significó "ciudadanizar al indio", cuál fue el status político-jurídico-militar de este, qué significó "diplomacia" en la relación blanco-indio, en qué ámbito específico se tejieron las relaciones -pacíficas y bélicas- entre los dos grupos, qué instancias jurídicas y/o legales resultaron incompatibles o contradictorias con la formulación de un tratado, si se consideraron o no todas las propuestas de una parte por la otra, si hubo más o menos modalidades de relación positivas que negativas entre los agentes, qué artículos del tratado transgredió cada grupo y quiénes fueron los que más incumplieron el convenio, en qué se fundamentaron las jerarquías indígenas y si fueron un requisito necesario para ser partícipe -bajo algún rol- en la celebración de un tratado, qué determinó que un agente comisionara a otro para celebrar un tratado, si fueron recíprocas las obligaciones entre los ranqueles y los blancos, si fueron iguales los motivos por los cuales las partes los celebraron, si hubo correspondencia entre ser firmante de un tratado y ser su beneficiario, cuáles fueron los aspectos formales de un tratado de paz y qué requisitos cumplieron para ser considerados como tales.

En lo sucesivo deberíamos profundizar en otras cuestiones derivadas de la presente investigación y que no desarrollamos. Resta analizar las relaciones intraétnicas en referencia a la celebración de los tratados de 1870 entre los ranqueles y los blancos (discrepancias, desaveniencias, estrategias alternativas, disconformismos), identificar y caracterizar otras juntas y parlamentos celebrados en el período abarcado, verificar otras modalidades de relación, profundizar las ya identificadas, indagar otras instancias jurídicas y/o legales incompatibles con los tratados de paz (aparte de la "Conquista del Desierto", ley 215 de 1867, Ley 947 de 1878 y el Código Civil de la República Argentina), comprobar en qué grado los incumplimientos de una parte fueron provocados por acciones y/u omisiones de la otra o en qué grado las transgresiones de un agente particular involucraban a la parte a la que pertenecía, determinar las causas por las cuales los blancos aceptaban propuestas de los indios y si el tratado de 1878 continuó teniendo algún efecto para las partes "sobrevivientes".

APENDICE

Un personaje clave para nuestra investigación es Lucio V. Mansilla, sobre todo, su obra “Una excursión a los indios ranqueles”. Comentaremos algunos aspectos de su biografía y destacaremos algunas referencias que suponemos relevantes para el caso que nos ocupa.

Vinacua (1967: 409-410) nos cuenta que Mansilla perteneció a una de las familias más encumbradas del país. Su abuelo, Andrés Ximénez de Mansilla falleció durante la defensa de Buenos Aires en 1806 y su padre, Lucio Mansilla había sido un “guerrero” de la Independencia y militar destacado en las luchas civiles del Litoral y en la guerra con el Brasil. Se había casado con Polonia Durante con quien tuvo dos hijas y un varón. Cuando falleció su esposa de la cual se encontraba separado, contrajo nuevamente matrimonio con la hermana menor de Juan Manuel de Rosas, doña Agustina Ortiz de Rosas. Esta tenía en ese entonces quince años y el 23 de diciembre de 1831, dio a luz a Lucio V. Mansilla.

El entonces sobrino de Juan M. de Rosas, había vivido su infancia en Buenos Aires. Después de la caída de Juan M. de Rosas emprendió junto a su padre, su hermano Lucio Norberto y Domingo Faustino Sarmiento un viaje a Río de Janeiro. De allí, Sarmiento se fue a Chile y los Mansilla, a Francia. De regreso a Buenos Aires, Lucio V. Mansilla contrajo matrimonio con su prima Catalina de Rosas y Almada el 18 de septiembre de 1853. Cuatro años más tarde se hizo cargo del periódico *El Nacional Argentino* en Paraná. Luego su vida osciló entre ser Vicepresidente de Urquiza y ser periodista y cuando finalizó la batalla de Cepeda, decidió retornar a Buenos Aires, incorporándose al periódico *La Paz* (Vinacua 1967: 411).

Cuando Buenos Aires volvió a enfrentarse con la Confederación en Pavón, Mansilla se incorporó al ejército y fue Subjefe del Segundo Batallón de las fuerzas de Buenos Aires. En estos momentos se hallaba vinculado a la “política porteña”, al lado de Emilio Mitre.

En 1864 se vinculó al Círculo de escritores que funcionaría “por un tiempo” vinculando a hombres de diferentes inclinaciones políticas e ideológicas: José Manuel Estrada, Valentín Alsina, Nicolás Avellaneda, Eduardo Wilde, Dardo Rocha, el mismo Mansilla (Vinacua 1967: 413).

En 1866 “trabajó” por la candidatura de Sarmiento esperando “altos puestos”, cosa que no logró. Partió a Río Cuarto como Comandante de Fronteras en 1868 (ese cargo militar fue lo único que Sarmiento ofreció a Mansilla y no el de “Ministro de la Guerra” como él pretendía) y en 1870 realizó su excursión a los indios ranqueles. El Ministro de Guerra, Martín de Gainza, lo destituyó (debido a un proceso que se llevaba contra Mansilla por el fusilamiento del cabo A. Acosta, desertor del ejército) pasando a revistar en la Plana Mayor Disponible sin goce de sueldo. Mansilla estuvo así separado del ejército durante dos años, aprovechando “su tiempo” para lanzarse a la oposición contra Sarmiento apoyando la candidatura de Avellaneda. De regreso a Buenos Aires, volvió al periodismo y fue allí cuando comenzó a escribir las famosas cartas que servirían como material para su libro. En las cartas “intentó ventilar sus problemas personales con el gobierno” emitiendo sus opiniones sobre el “problema indígena” y diversos aspectos políticos y sociales del país pero por sobre todo intentó describir un mundo “salvaje”, desconocido por muchos (Vinacua 1967: 413-414).

Mansilla estaba “ilusionado” con obtener el Ministerio de la Guerra en el futuro gabinete de Sarmiento pero al asumir este su presidencia, “no toma en cuenta los afanes” de quien lo había ayudado en su campaña. Es más, Mansilla estaba convencido de que Sarmiento había logrado ser presidente gracias a sus esfuerzos. Sarmiento lo envió en 1868 a la frontera de Río Cuarto y un año después lo ascendió a Coronel. Confinado en un puesto secundario, Mansilla no se resignó a ser desplazado y comenzó independientemente tratativas con los ranqueles. Poco tiempo después, el gobierno introdujo una serie de enmiendas al tratado que Mansilla había recientemente acordado con los indios (1870). Ante el recelo de los ranqueles por aquella maniobra del gobierno, Mansilla, con la sola autorización de Arredondo -su jefe inmediato- y sin el aval de las esferas superiores se internó en tierra adentro para restablecer la confianza de los indios (Palermo 1987: 4-5, en Mansilla [1870] 1987).

Caillet-Bois en el Prólogo a "Una excursión a los indios ranqueles" (Mansilla [1870] 1957) opina que Mansilla realizó su excursión a los toldos y escribió su libro porque, desplazado de la política, quería asociarse a un hecho que llamase la atención por lo "arrojado". En este sentido, Palermo (1987: 4-5, en Mansilla [1870] 1987) expresa que no debemos olvidar que los indígenas fueron en este país, durante el siglo pasado, un elemento de peso en la política nacional. No es de extrañar que al menos intentara promoverse al Ministerio de la Guerra, aprovechando su prestigio logrado en el eficaz manejo de la complicada cuestión indígena. Durante 1869 el periódico *La Tribuna* le hizo una abundante propaganda elogiando sus logros al respecto en la frontera. Quizás, Mansilla buscaba obtener un respetable aliado en los ranqueles que lo convertirían en un influyente personaje.

Fernández, S. (1980) explica que el estudio de las causas que impulsaron la redacción del libro "Una excursión a los indios ranqueles" debe iniciarse con un análisis de las circunstancias que rodearon la celebración del tratado que motivó su "excursión" a los toldos ranqueles. El análisis de la gestión de Mansilla como Comandante en Jefe de las Fronteras Sur y Sudeste de Córdoba demostró que la misma "revistió la constante de una notoriedad pública claramente favorable a su persona" (Fernández, S. 1980: 374). Dicha constante es palpable a través de la lectura de *La Tribuna* (diario que publicaba periódicamente la excursión en forma de capítulos) la cual además de proporcionar toda la información referida al desempeño de Mansilla al frente de la Comandancia del Río Cuarto, evidenciaba una abierta inclinación por alabar dicho desempeño, tanto durante el lapso que duró el mismo, como cuando fue separado de su cargo por una cuestión disciplinaria. Como dijimos más arriba, Mansilla fue separado de su cargo por haber fusilado al soldado Acosta el 30 de mayo de 1869.

Sostiene Fernández, S. (1980: 375) que para *La Tribuna*, los ranqueles "resolvieron celebrar una paz inducidos por las 'simpatías' de Mansilla [...] La paz sería fielmente cumplida gracias a la competencia militar de Mansilla". Además, *La Tribuna* expresó que gracias a la actuación de Mansilla se había logrado cierta seguridad en la frontera de Córdoba y el desarrollo económico no solo de dicha provincia sino también de todo el país. La publicación por parte de *La Tribuna* del relato de Mansilla sobre sus experiencias en tierra adentro constituyó la prolongación de la constante aludida.

Mansilla ([1870] 1993: 31-32) comenta en su relato que ingresó a tierra adentro porque pretendía aclarar a los indios ranqueles el motivo de la demora en el cumplimiento del tratado firmado por el presidente Sarmiento (suscrito el 22-1-1870 en el fuerte Sarmiento) hasta tanto lo ratificara el Congreso Nacional. Pero esta no fue la única circunstancia que decidió su partida. Mansilla tenía el “deseo”, un tanto imperante, de “conocer a los indios en sus costumbres, necesidades, ideas, religión, lengua”, etc. Ante todo, pretendió “inspeccionar el terreno” por donde alguna vez tendrían que marchar fuerzas militares (futuras expediciones).

“Una excursión a los indios ranqueles” es un texto narrativo y descriptivo publicado a mediados del año 1870, en donde se rememoran las vivencias de Mansilla en tierras ranquelinas a principios de ese año. El texto es el resultado de una recopilación de sesenta y ocho cartas que el autor iba escribiendo a su amigo Santiago Arcos y que fueron publicadas, como dijimos, en el periódico La Tribuna entre el 20 de mayo y el 7 de noviembre de 1870. La excursión propiamente dicha, comenzó el 31 de marzo de 1870 desde el Fuerte Sarmiento, sitio importante en cuanto a su ubicación en la recientemente creada línea de frontera (recordemos que la anterior línea coincidía prácticamente con el río Cuarto y al ser trasladada, quedaba casi sobre la margen del río Quinto). La excursión tenía estipulada una duración aproximada de 10 a 15 días según los planes de Mansilla pero, por los datos, sabemos que duró 18 días exactos.

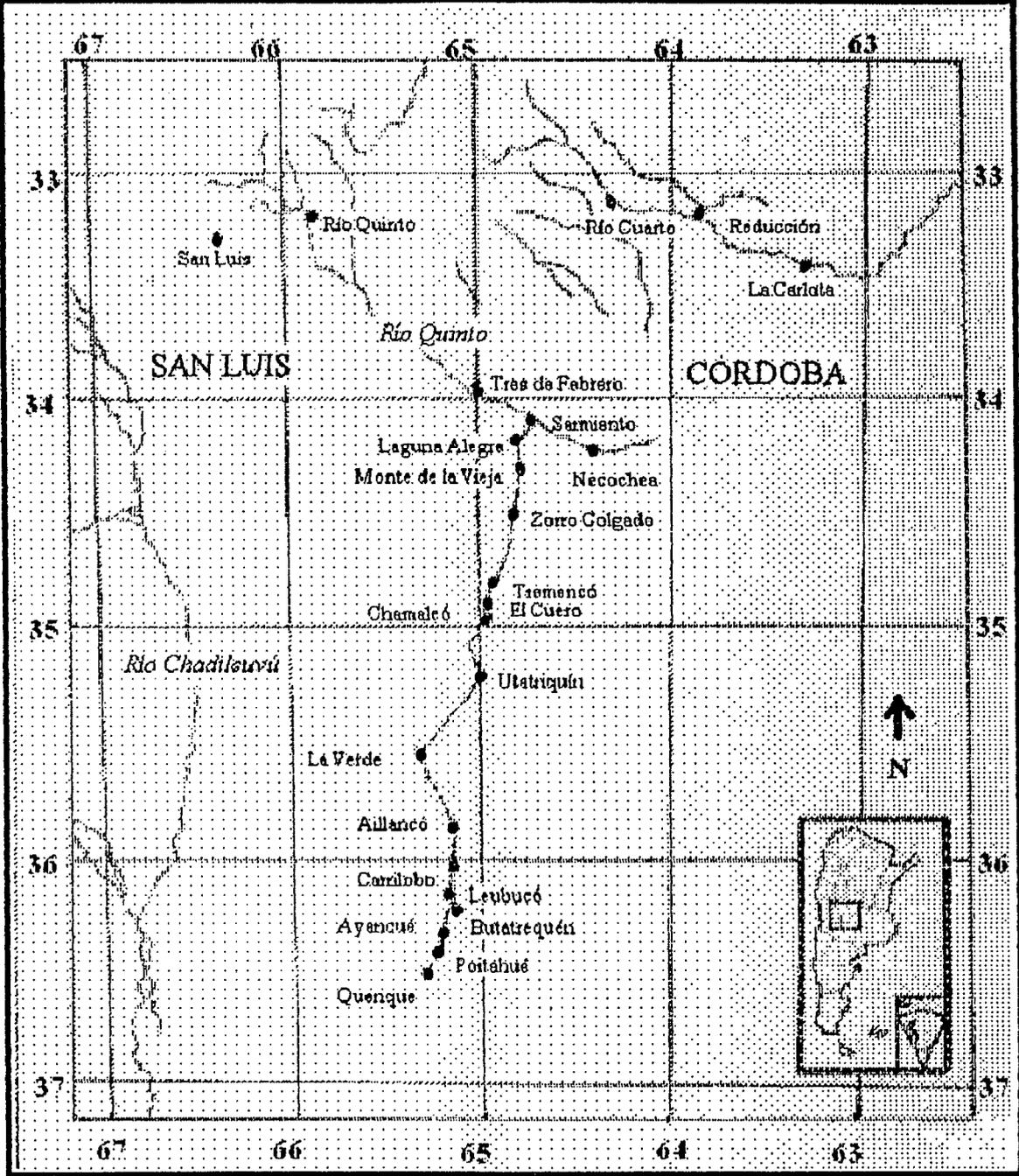
El grupo que acompañó a Mansilla estaba formado por los misioneros Marcos Donati y Moisés Alvarez y cuatro oficiales: el Sargento Mayor Lemlenyi, el Ayudante Mayor Rodríguez, el Subteniente Ozarowsky y el Alférez Camilo Arias. Iban además seis caballerizos y siete asistentes: los cabos Mendoza y Guzmán y los soldados Agüero, Montiel, Oyarzábal, Pereyra y Díaz. A esa comitiva expedicionaria se agregó también el lenguaraz y baqueano mestizo Francisco Mora que pertenecía a la gente del cacique Ramón y el indio Angelito correspondiente al capitanejo Achauentrú. Es necesario dejar claro que los indios de la comisión del capitanejo Achauentrú, debieron quedar retenidos en calidad de “rehenes” en el fuerte Sarmiento hasta que llegara “sano y salvo” el Coronel Mansilla de su excursión.

Desde la Laguna Alegre, Mansilla y su comitiva tuvieron que avanzar hacia el sur por el Monte de la Vieja y Zorro Colgado hasta la Aguada de Tremencó y la Laguna del Cuero

donde llegaron el 1-4-1870. Posteriormente, la excursión se dirigió por el camino de Chamalcó y Utatriquín hasta la Laguna Verde y más tarde hasta Aillancó. Después de esos sitios vendrían Carrilobo, tierra del cacique Ramón; Leubucó, tierra del cacique Mariano Rosas; Butatrequén, Ayancué, Pitalué (Poitahué) y por último Quenque, tierra de Baigorrita (Barrionuevo Inposti 1986: 169-171). El mapa 3 grafica esta secuencia.

Durante la excursión de Mansilla se efectuaron dos "juntas" muy importantes: una en Aillancué ([1870] 1993: 354- 369) y otra en Quenque ([1870] 1993: 492-500) también conocida como "Junta Grande" ya que en ella hubo una concurrencia más numerosa respecto de la anterior. En la primera se destacó la presencia de Mariano Rosas, en tanto que en la segunda se agregó Baigorrita. Sorprende la ausencia de Ramón, el cacique principal que Mansilla mencionaba en la escala jerárquica.

Mansilla tuvo oportunidad de visitar a Ramón (su ingreso a esas tierras en primera instancia, se debía a que era un paso obligado para acceder a las tierras de los otros caciques principales ranqueles), a Mariano Rosas y por último a Baigorrita. Luego ~~volvió a las tierras de Baigorrita y de allí~~ se dirigió a los toldos de Epumer Rosas, hermano de Mariano. Nuevamente, regresó a Mariano Rosas para despedirse de modo definitivo y pasar a los toldos de Ramón. Este, fue el último eslabón de esa larga cadena de visitas. Los motivos de las mismas tenían pura y exclusivamente una finalidad diplomática: apadrinamientos, arreglos de juntas e incluso, como Mansilla aclaró, significaron el modo más simple e ingenuo para obtener datos que servirían en el futuro para los blancos. Había que saciar una actitud inquieta, ávida de conocimientos sobre "culturas extrañas" pero también servirse de ella para que un "Estado" próximo a su fase de consolidación definiera posiblemente sus pasos a seguir.



Mapa 3: Excursión de L. V. Mansilla realizada a los indios ranqueles en 1869. Tomado de Barrionuevo Impositi 1986: 291, sin escala.

Mansilla logró regresar victorioso a Río Cuarto y fue bien recibido por los vecinos con todos los honores. Consideraba que la paz con los ranqueles había sido asegurada y ello requería en lo sucesivo, del “empeño” de las autoridades gubernamentales para mantenerla (a través de las entregas de raciones estipuladas en el tratado). En otro plano, mientras Mansilla obtuvo la satisfacción de haber hecho “vitorear en tierra adentro” al Presidente de la República y al Ejército Nacional, los religiosos comisionados *sentaron las bases* del “Cristianismo” en una tierra hasta entonces desconocida. El mismo General Arredondo “convalidaba” los triunfos del Coronel Mansilla al sostener que las buenas disposiciones de los indios habían quedado “consolidadas”. Los ranqueles se convirtieron de allí en más, en “indios amigos” y empezaron a frecuentar la Comandancia General de Villa de Mercedes en busca de sus raciones (Barrionuevo Imposti 1986: 177).

En el transcurso de su libro, Mansilla logra una síntesis con gran cantidad de detalles, quedando ausentes otros tantos. No pasaron inadvertidos ciertos aspectos interesantes como así tampoco algunas observaciones y reflexiones amenas de todo lo sucedido: describió lo que significaba para los ranqueles una “junta”, un “parlamento”, cómo eran los cristianos “refugiados” en tierra adentro, cuáles eran sus aspiraciones, sus estrategias diarias para sobrevivir en un mundo que les había “abierto sus puertas”; cómo eran las mujeres, los niños, las cautivas, algunos “indios de importancia”, los capitanejos, los festejos oportunos a la llegada de un militar que venía de “afuera”; los toldos, las comidas; el lenguaje, la “matemática” ranquelina, los caminos o rastrilladas, los montes y sus habitantes “misteriosos”, las vestimentas, las “desconfianzas”, las “traiciones”, los mensajes, los regalos, las despedidas, los indios ladrones, el comercio, etc. En fin, un auténtico “cosmos” en que cada cosa tenía su lugar y desde el cual ofrecía su relación con otros tantos aspectos definidos e indefinidos.

Después de leer varias veces “Una excursión a los indios ranqueles” nos quedamos con la impresión de que nada parecía escapar a la mirada de Mansilla y a su reflexión. Creemos que la recopilación de datos sobre los ranqueles que realiza Mansilla significó un punteo, a modo de balance, de lo que había en tierra adentro y que debía ser conocido por los blancos. Aunque no dejamos de reconocer el esfuerzo de Mansilla por hacernos comprender todo lo que existía tierra adentro, consideramos que fue un miembro más de la sociedad a la que pertenecía. Como sus contemporáneos, fomentó la idea de integrar a

los indios a la “civilización” y consideró que la fusión de las razas mejoraría las condiciones de la humanidad (Mansilla [1870] 1993: 644). Destacó que la “conquista pacífica de los ranqueles [... era] para absorberlos y refundirlos, por decirlo así, en el molde criollo” pero no dejaba de pensar en que “no había peor mal que la civilización sin clemencia” (Mansilla [1870] 1993: 643-644). Para nosotros, Mansilla fue un colaborador de las ideas predominantes de los de su época, pero también, alguien que se valió de las circunstancias para hacer de una hazaña -la excursión- un hecho anecdótico, destacado y recordable. Mayer (1993: 10-24, en Mansilla [1870] 1993) sostiene que hacia 1870 existían tres proyectos para resolver el denominado “problema indio”: el genocidio, la aculturación -entendida como modelo pedagógico de evangelización y socialización- y el establecimiento claro de la frontera. No negamos el significado que tuvo la excursión de Mansilla para adquirir conocimientos sobre un mundo prácticamente desconocido pero si cuestionamos el sentido que él mismo le otorga a su viaje a tierra adentro. Para nosotros, Mansilla realizó su excursión porque pretendía contabilizar los recursos que existían en tierra adentro y cuando decimos recursos nos referimos a ganado, tierras e indios. Una vez que hubo realizado su viaje, ofreció -directa o indirectamente y conciente o inconcientemente-, la información recabada a otros blancos (militares, hacendados, políticos, etc.) para que avanzaran sobre los indios. En todo caso, se trató de un análisis “científico” al servicio del poder de los blancos para invadir a los indios. Como si todavía quedaran dudas sobre la posición de Mansilla con respecto al indio y su territorio aquí expresamos una frase de su autoría:

aquellos campos desiertos e inhabitados [¿?], tienen un porvenir grandioso [...], piden brazos y trabajos. ¿Cuándo brillará para ellos esa aurora color de rosa?
-¿Cuándo? [...] Cuando los ranqueles hayan sido exterminados o reducidos, cristianizados y civilizados (Mansilla [1870] 1993: 640).

Según nuestro criterio, cualquiera de esas posibilidades bastó para que los ranqueles, tal como los conocimos a lo largo de esta investigación, hayan desaparecido.

Luego de “Una excursión a los indios ranqueles” Mansilla escribió otras obras: “Bases para la organización del ejército argentino” (1871), “Reglamento para el ejército y maniobras de la infantería del ejército argentino” (1876), “Entre-nos. Causeries del jueves” (1888), “Retratos y recuerdos” (1894), “Estudios morales, o sea El diario de mi

vida" (1896), "Rozas. Ensayo histórico-psicológico" (1898), "En vísperas" (1903), "Mis memorias. Infancia-Adolescencia" (1904), "Un país sin ciudadanos" (1907).

Entre 1876 y 1892 tuvo "fluctuaciones políticas" intermitentes: después de apoyar a Avellaneda, pasó sucesivamente por el roquismo, el autonomismo y el juarismo. En 1878, como gobernador del Chaco, efectuó algunas campañas contra los indígenas, y en 1883 recibió el grado de General de Brigada. Desde allí, compartió su tiempo entre la diputación y las misiones diplomáticas a Europa; realizó varios viajes recorriendo distintos países y "haciéndose figura familiar" en los círculos "elegantes e intelectuales". Entre 1894 y 1896 fallecieron su mujer, uno de sus cuatro hijos y su madre. Un año después fue nombrado ministro argentino ante Austria, Hungría, Alemania y Rusia y se casó nuevamente en Londres con Mónica Torromé. Cuatro años más tarde renunció a su cargo diplomático. Entre 1903 y 1907 intentó "sin éxito" insertarse en la política nacional. De regreso definitivo a Europa, falleció el 8 de octubre de 1913 (Palermo 1987: 5, en Mansilla [1870] 1993).

BIBLIOGRAFIA

Araúz Castex, Manuel

1974. *Derecho Civil. Parte General*. Buenos Aires, Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales.

Baigorria, Manuel

[1868] 1975. *Memorias*. Buenos Aires, Solar-Hachette.

Barrionuevo Imposti, Víctor

1986. *Historia de Río Cuarto*. Córdoba, s/e.

Barros, Alvaro

[1873-77] 1975. *Indios, fronteras y seguridad interior*. Buenos Aires, Solar/Hachette.

Bechis, Martha A.

1989. Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿Autoridad o poder? Ponencia presentada al I Congreso Internacional de Etnohistoria. Buenos Aires, MS.

1992. Instrumentos para el estudio de las relaciones interétnicas en el período formativo y de consolidación de estados nacionales. En *Etnicidad e Identidad*, compilado por Hidalgo C. y L. Tamagno. Buenos Aires, CEAL.

Boccara, Guillaume

1996. Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y la transculturación de los Reche-Mapuche del centro-sur de Chile (XVI-XVIII). *Revista de Indias* LVI (208): 659-695. Madrid, Centro de Estudios Históricos del CSIC.

Briones, Claudia, Edgardo Cordeu, Miguel Olivera y Alejandra Siffredi

1990-92. Reflexiones para el estudio de la cuestión étnica. *Relaciones* XVIII: 53-64. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Caillet Bois, Ricardo

1957. *Prólogo*. En Lucio V. Mansilla "Una excursión a los indios ranqueles". México-Buenos Aires, FCE.

Cernadas, Maximiliano

1998. Crítica y uso de las fuentes históricas relativas a la diplomacia indígena en la pampa durante el siglo XIX. *Memoria Americana* 7: 61-89. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL. UBA.

Cifuentes, Santos

1997. *Elementos de Derecho Civil*. Buenos Aires, Editorial Astrea.

Código Civil

1982. CC de la República Argentina y Legislación Complementaria. Buenos Aires, Editorial Policial.

Comisión Nacional Monumento al Tte. Gral. Julio A. Roca

1938. *Ante la posteridad. Personalidad del Teniente Don Julio A. Roca*. [Recopilación de Francisco M. Vélez]. Buenos Aires, Araujo.

Depetris, Juan

1992. Confinamiento de pampas y ranqueles en los ingenios de Tucumán. *Todo es Historia* 295: 66-74. Buenos Aires.

1998. Mora y Martín, indios amigos del último combate. *Crónicas Ranquelinas* 2: 25-30. La Pampa, INAI.

Fernández, Jorge

1998. *Historia de los Indios Ranqueles. Orígenes, elevación y caída del cacicazgo ranquelino en la pampa central (siglos XVIII y XIX)*. Buenos Aires, INAPL.

Fernández, Silvia

1980. ¿Por que Lucio V. Mansilla escribió "Una excursión a los indios ranqueles"? *Congreso Nacional de historia sobre la conquista del Desierto IV*: 361-375.

Hart, H. L. A.

1968. *El concepto de Derecho*. Buenos Aires, Abeledo-Perrot.

Hux, Meinrado

1991. *Caciques Huiliches y Salineros*. Buenos Aires, Marymar.

Lapieza Elli, Angel

1972. *Introducción al Derecho Romano*. Buenos Aires, Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales.

Lázaro Avila, Carlos

1998. Parlamentos de paz en la Araucanía y las pampas: una visión comparativa [1604-1829]. *Memoria Americana* 7: 29-60. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL. UBA.

Lazzari, Axel

1996. "¡Vivan los indios argentinos!". Análisis de las estrategias discursiva de etnicización-nacionalización de los ranqueles en una situación de frontera. Tesis de Maestría, Museo Nacional, Universidade Federal de Río de Janeiro. MS.

Levaggi, Abelardo

1995. Tratados entre la corona y los indios de la frontera sur de Buenos Aires, Córdoba y Cuyo. En *Memoria del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano* 1: 695-764. México, Escuela Libre de Derecho/UNAM

Derecho/UNAM

1998. *Los tratados con los indios en la Argentina*. Seminario: "Derecho Indígena Comparado" 88-93. México.

2000. *Paz en la Frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (siglos XVI-XIX)*. Buenos Aires, Dunken.

Mandrini, Raúl

1986. La sociedad indígena de las pampas en el siglo XIX. En *Antropología* compilado por Lischetti, Mirtha. Buenos Aires, EUDEBA.

1992. Indios y fronteras en el área pampeana (siglos XVI-XIX). Balance y perspectivas. *Anuario del IEHS* 7: 59-73. Tandil, UNCPBA.

1993. Guerra y paz en la frontera bonaerense durante el siglo XVIII. *Ciencia Hoy* 23: 27-35. Buenos Aires, Asociación Ciencia Hoy.

Mansilla, Lucio V.

[1870] 1993. *Una excursión a los indios ranqueles*. Buenos Aires, CEEC.

Mayer, Marcos

1993. *Introducción*. En Lucio V. Mansilla "Una excursión a los indios ranqueles". Buenos Aires, CEEC.

Méndez Beltrán, Luz María

1982. La organización de los parlamentos de indios en el siglo XVIII. En Sergio Villalobos et al., *Relaciones fronterizas en la Araucanía* 107-174. Ediciones Universidad Católica de Chile.

Miretzky, María, Susana Royo y Elvira Salluzzi

1981. *La organización y Desarrollo de la Nación Argentina y el mundo contemporáneo*. Buenos Aires, Kapeluz.

Nacuzzi, Lidia R.

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

Olascoaga, Manuel

[1875-1879] 1974 *Estudios topográfico de la Pampa y Río Negro*. Buenos Aires, EUDEBA.

Palermo, Miguel

1987. *Prólogo*. En Lucio V. Mansilla "Una excursión a los indios ranqueles". Buenos Aires, CEAL.

Pérez Zabala, Graciana y Marcela Tamagnini

2000. Discursos y Documentos: el Tratado de Paz de 1870 (Frontera Sur, provincia de Córdoba). Ponencia presentada a las III Jornadas de Arqueología e Historia de la región pampeana. Luján, MS.

Prado, Manuel

[1877-79] 1960. *La guerra al malón*. Buenos Aires, Xanadú.

Pratt, Mary

1997. *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación*.
Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Quijada, Mónica

1999. La ciudadanización del "Indio Bárbaro". Políticas oficiales y oficiosas hacia la población indígena de la Pampa y la Patagonia, 1870-1920.
Revista de Indias LIX (217): 675-704. Madrid, Centro de Estudios Históricos del CSIC.

Racedo, Eduardo

[1879] 1965. La conquista del desierto. *Memoria militar y descriptiva de la Tercera División Expedicionaria al mando del General Eduardo Racedo*.
Buenos Aires, Plus Ultra.

Schoo Lastra, Dionisio

[1535-1879] 1994. *El indio del Desierto*. Buenos Aires, Secretaría de Cultura en coproducción con Editorial Marymar.

Tamagnini, Marcela

1994. El conflicto interétnico desde el discurso. En *Memorias de las Jornadas Ranquelinas*, compilado por Juan Depetris. La Pampa, INAI.

1995. *Cartas de Frontera. Los documentos del conflicto interétnico*. Río Cuarto, UNRC.

Turner, Frederick

[1893] 1920. The Significance of the Frontier in American History.
The Frontier in American History. The University of Arizona Press.

Villalobos, Sergio

1982. Tres siglos y medio de vida fronteriza. En Sergio Villalobos *et al.*, *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile.

Vinacua, Rodolfo

1967. "Lucio V. Mansilla" en *Capítulo: la historia de la literatura argentina* 18: 409-432. Buenos Aires, CEAL.

Weinberg, Pedro

1974. *Estudio Preliminar*. En Álvaro Barros "Indios, Fronteras y Seguridad Interior". Buenos Aires, Solar/Hachette.

Zeballos, Estanislao

[1878] 1986. *La conquista de quince mil leguas*. Buenos Aires Hachette.

FUENTES DE ARCHIVO**Referencias**

Archivo Convento de San Francisco (ACSF)
Archivo Histórico de Córdoba (AHC)

Diario

"El Ecco" año 8, época 3, n° 2069, p. 2. Tomo 17 del AHC.

"El Ecco" año 8, época 3, n° 2070, p. 2. Tomo 17 del AHC.

Relación

[marzo/abril 1870]. [Relación entregada al Padre Visitador por el Prefecto Padre Marcos Donati por el Capítulo del año 1871]. Córdoba. ACSF, doc. 192-Carp. 3, caja 17.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas