

UNA VISIÓN BORROSA DE LOS VENCIDOS. INDÍGENAS PAMPEANOS Y MEDIO AMBIENTE

Marcelino Irianni¹

Resumen:

La relación de los indígenas pampeanos con el medio ambiente *moldeaba* todos los aspectos de su devenir, incluyendo la identidad. Por ello, la *ocupación* del espacio y la incorporación de especies exóticas por parte de la sociedad blanca durante el siglo XIX, debió influenciar en la pérdida y mutación de la identidad de algunas parcialidades, principalmente aquellas que adquieren el estatus de tribus amigas. Nos interesa avanzar en aspectos ligados a las creencias y la simbología de las parcialidades indígenas pampeanas y sus cambios a partir de la llegada de los europeos y criollos a sus territorios.

Palabras claves:

Medio ambiente, identidad, cultura

Abstract:

The relationship of the Pampas Indians to the environment molded all aspects of its evolution, including the identity. Therefore, the use of space and the incorporation of alien species by white society during the nineteenth century, had lost influence and mutation of the identity of some bias, especially those who acquire the status of friendly tribes. We want progress in aspects related to the beliefs and symbols of indigenous groups in Pampa and its changes since the arrival of Europeans and natives to their lands.

Key words:

Enviromental, identity, culture

Recibido: 18-03-2011

Aprobado: 12-09-2011

¹ Marcelino Irianni, Conicet, Iehs. Facultad de Ciencias Humanas, UNICEN, E-mail: marcelino_irianni@yahoo.com.ar

“...la derrota posee un alcance religioso y cósmico para los vencidos; significa que los dioses antiguos perdieron su potencia sobrenatural.” (Nathan Wachtel)

Introducción

Partiendo del presupuesto -poco original²- que la relación de los indígenas pampeanos con el medio ambiente *moldeaba* fuertemente todos los aspectos de su devenir, incluso la identidad, creemos que la *ocupación* del espacio por parte de la población euro criolla y la atomización de las parcialidades confinándolas a nichos marginales y dificultando la relación entre ellas, debió influenciar decididamente en la pérdida y mutación de la identidad de algunos grupos, principalmente en aquellos que adquieren durante el siglo XIX el estatus de parcialidades amigas³. Una cuestión compleja de resolver, sabiendo en parte lo que sucedió con los líderes étnicos, radica en ¿cómo impactó tal proceso en la autoestima del grueso de los indígenas? ¿Perdieron la esperanza, si volvemos a la idea de Nathan Wachtel, en el favor de sus dioses frente al avance de la religiosidad euro criolla⁴? ¿Acaso pudieron conciliar las nuevas creencias que llegaban, tan distanciadas desde el punto de vista del entorno, con lo anterior? ¿Podemos ponderar si la religiosidad en pampa fue lo que aceleró el final de las parcialidades amistosas? Estas cuestiones se presentan como incentivos interesantes para analizar aspectos ligados a las creencias de las parcialidades pampeanas. Ello nos dará, aunque estamos más cerca de conceptos como encuentro e intercambio, una visión más acabada del verdadero impacto de la sociedad criolla, de alguna manera una visión complementaria desde los mismos aborígenes⁵ y acaso motivos de peso para la comprensión de ese final largamente anunciado de los “dueños de la tierra”⁶.

² La mayoría de los viajeros, naturalistas y comandantes que visitan toldeas en pampa, dejan entrever ese matrimonio casi indisoluble entre aquellas sociedades -como probablemente cualquier otra en estado tribal- y el mundo que los rodeaba, ya para el consumo diario de sus productos alimenticios o medicamentos, ya para explicar o intentar paliar aspectos extraordinarios como la creación del mundo, una sequía prolongada o escoger un lugar sagrado para los muertos. Ver, entre otros, Darwin, Ch.: **Un naturalista en El Plata**. Editorial Arca. Montevideo, Uruguay, 1968; Zeballos, E.[1890]: **Callvucurá y la dinastía de los Piedra**. Editorial Hachette. Bs. As.,1981, citados más adelante.

³ Para una clasificación de parcialidades amigas o amistosas, consultar Ratto, Silvia: “El negocio pacífico de los indios: La frontera bonaerense durante el gobierno de Rosas” en **Siglo XIX. Revista de Historia** n° 15 México, Instituto Mora, 1994. También Ratto, Silvia: **Indios y cristianos. Entre la guerra y la paz en las fronteras**, Buenos Aires, Sudamericana, 2007.

⁴ Esta pregunta hace alusión, de alguna manera, a la cuestión que trabaja Wachtel en su obra *La visión de los vencidos*, donde analiza el mundo andino al momento del encuentro con los hispanos. Wachtel, N.: **La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole**; Paris: Éditions Gallimard, 1971.

⁵ Aunque no es este el sitio adecuado para discutir cuál es el término más ajustado a la realidad histórica cuando nos referimos a aquellos que avanzaron sobre el territorio habitado por indígenas, sugiero, por ahora, tomemos en cuenta los distintos conceptos con los que el indígena los mencionaban, términos que mutaban de un sitio a otro y a través del tiempo. Ver Iruetia, María Paula: “La visión de los indios respecto de los “cristianos” y “huincas” en el norte de la Patagonia, siglos XVIII y XIX” en Lidia Nacuzzi (compil.) **Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y patagonia (siglos XVIII y XIX)**, Bs.As., Ed. De la SAA, 2002.

⁶ Este concepto, tan repetido como polémico, fue discutido y repensado en el Simposio El liderazgo indígena en los espacios fronterizos americanos (siglos XVIII-XIX) Seminario de Investigaciones de las

La frase que abre estas páginas, alude y contrasta al mismo tiempo al clásico trabajo de Nathan Wachtel, a quién la documentación le permitió recuperar las consecuencias profundas, (aquellas que se encuentran detrás del desastre económico, ecológico, demográfico) ocasionado por el accionar de los conquistadores hispanos en el espíritu de los nativos. La tomamos, en principio, como punto de partida, como ejercicio analítico, para discutir un proceso `similar´ en otro punto de América. Según el autor, el impacto ubicó a los nativos en un escenario andino desprovisto de dioses y creencias, vacío de esperanzas, en medio de una desolación ambiental y espiritual. No tenemos dudas, aún aceptando las diferencias que ocasionan este tipo de traumas en estructuras imperiales frente a sociedades segmentarias o tribales, que los nativos que habitaban la pampa debieron sentir un impacto en cierta manera comparable, aún en aquellos que mutaron hacia el estatus de tribus amigas. ¿Tenemos documentación para comprobarlo? Poca. ¿Cuán homogéneas eran aquellas sociedades indígenas, en sus conformaciones, para sostener un impacto global? Escaso. Creemos, de todos modos, que al igual que en los ayllus, en parcialidades como la catrielera la base social compartiría ciertas creencias con la élite, pero preservaría -en la medida que aquellos mutaban sus ideas básicas- una comunidad de creencias asociadas a las fuerzas naturales y los lugares sagrados más allá de la disolución como tribu. Adherimos, en este sentido, a los enfoques de la conquista que no omiten la idea de que los incas eran un imperio que había `unificado´ -en muchas ocasiones por la fuerza- el paisaje andino, principalmente en el nivel religioso⁷.

Pensar en los resultados diferenciales de la relación con la sociedad criolla pampeana de la cúpula étnica y de la base social, se presenta como un elemento tan válido como el probable entre un kuraka y la gente de su ayllu. A manera de ejercicio, y debido al tamaño de este artículo, analizaremos el caso de una parcialidad amiga como la catrielera; apriori, parece correcto imaginar que los efectos encontrados por Wachtel, tenían un epicentro en el corazón geográfico del encuentro de ambas culturas, que naturalmente perdía fuerza hacia los márgenes del Estado Inka. Pensamos que las parcialidades periféricas que tardaron en ensamblarse con europeos y criollos -pese a observarlos e incluso contactarse en forma esporádica-, mantuvieron, acaso pudieron mutar sus creencias animistas hacia algo más parecido a lo que proponía la Iglesia Católica. Lo que rastreamos, en definitiva, es sopesar el papel de las creencias -en comparación con lo económico, lo político y lo social- en el derrumbe de los `vencidos´ en la pampa. Todo hace suponer, para el caso catrielero, que la posibilidad real de mantenimiento de dos mundos simbólicos y culturales paralelos por parte de los caciques⁸, creó la ilusión en sus bases sociales (incluyendo a los capitanejos) de

fronteras americanas-SIFRA, UBA, agosto de 2007. Ver Marcelino Irianni: "Herederás el viento" La dinastía Catriel (1825-1875) en **Actas IX Encuentro Regional de Historia y de Arqueología Post-conquista de los pueblos del sur del Río Salado**, Olavarría, 2006. Del mismo autor, "Pensando a los indígenas pampeanos decimonónicos. Algunas reflexiones." **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales** n° 6, Año 2. N° ILLAPA, Lima / Bs. As., 2009. pp.75 a 98..

⁷ Ver, por ejemplo, Lumbreras, Luis, Aranibar, Carlos y otros. **Nueva Historia General del Perú**, Lima, Mosca Azul editores, 1985.

⁸ Ver Irianni, Marcelino: "Una dinastía de medio siglo. Los Catriel" en Mandrini, Raúl (Director) **Vivir entre dos mundos. Las fronteras del sur de la Argentina. Siglos XVIII y XIX**. Buenos Aires, Taurus /Alfaguara, 2006. (Nueva Dimensión Argentina). Págs. 137/170; "Indios e inmigrantes, ¿Actores de un

continuidad en sus aspectos religiosos y ceremoniales. La entrada tardía y disociada del movimiento castrenses de los religiosos (a diferencia de lo ocurrido en el mundo andino, que experimentó un proceso vertiginoso y violento) debió colaborar en ello. Resulta notable observar como Juan Catriel y sus descendientes, principalmente Cipriano, mantienen encendida la llama de una religiosidad politeísta en su etnia, mientras entregan sus hijos para ser bautizados por sacerdotes que llegan al Azul a fines de la década de 1860 y principios de la siguiente. Esto se parece bastante a lo ocurrido en el mundo andino, donde los descendientes de la nobleza inca tenían acceso a la sociedad colonial, pero mantenían, como sucedió con Tupac Amaru, ascendencia étnica sobre su gente.

La sociedad euro criolla que se apodera de una pampa donde habitaban sociedades indígenas desperdigadas pero igualmente complejas, con territorios definidos en torno a los recursos, no conquista con la espada, la cruz y enfermedades⁹, sino con nuevas formas de ocupar el espacio, de multiplicar sus recursos y en último término, con armas de fuego y el telégrafo. ¿Era homogéneo, desde el punto de vista de las ideas y las creencias el grupo euro criollo que avanzaba ocupando el espacio rioplatense? No mucho. A diferencia de aquella arremetida imperialista regia, la ocupación de los pastizales rioplatenses fue anárquica, con poca conexión entre sus intereses económicos y la cosecha de almas. Podríamos suponer que los indígenas pampeanos fueron vencidos al mismo tiempo que sus dioses. En el mundo andino, la desaparición de un dios imperial, impuesto, no alcanzaba a destruir un mundo simbólico ligado a la Pacha Mama, las montañas, el agua, las guacas... Los terratenientes y militares criollos que avanzaban sobre la pampa, acompañados por europeos, tampoco debieron sospechar que sus habitantes mantenían innumerables vínculos con la naturaleza y las manifestaciones atmosféricas de aquella¹⁰ pese a que algunos tomaban nombres cristianos. El avance territorial se daba al mismo tiempo que el Estado tomaba forma; un Estado embrionario cuyo principal fundamento no era imponer una ideología o creencia en los nativos, sino sencillamente desplazarlos de sus tierras en pos de acomodar sus pretensiones modestas de capitalismo periférico en el proceso de inserción en la economía mundial. En los márgenes del Cuzco suplantar Viracocha por Cristo no alcanzaba para cortar los lazos de la gente con un medio sacralizado que el conquistador, al igual que el terrateniente pampeano, veían como un simple espacio económico; hoy sabemos, por ejemplo, que no sólo se reflataron y continuaron creencias pre incaicas, sino que tuvieron una aceptación más amplia aspectos católicos de segunda línea como los santos y vírgenes. Una diferencia interesante, es que si en el mundo andino la Iglesia cubrió el espacio a la sombra de las espadas -teniendo en cuenta también que en muchos casos se trató de conjuntos indígenas sedentarios,

mismo drama? La movilidad de españoles, franceses y vascos desde el puerto hasta Tandil" en **Anuario iehs n° 12**, Tandil, IEHS, 1997. pp.327-346; "¿Cacique, general y hacendado?. Transformaciones en la dinastía Catriel, Argentina." En **Anuario de Estudios Americanos**, vol. 62, n° 1, Escuela de Estudios Hispano americanos, CSIC, Sevilla, 2005, pp. 209-233.

⁹ Frase utilizada por Ruggiero Romano en sus trabajos referidos al mundo andino y sus conquistadores. Romano, Ruggiero. **Mecanismo y elementos del sistema económico colonial americano**, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2004

¹⁰ Es interesante, como ejemplo, ver la entrevista a la última descendiente catrielera residente en Azul, a principios del siglo XX que se cita páginas más adelante.

agrícolas-, en la pampa los religiosos tuvieron un accionar más individual, huérfano del poder de un Estado liberal que se gestaba bajo la influencia de la masonería instalada en la pampa. Al sur del Salado, mientras Catriel reducía el tamaño de ese espacio geográfico en pos de beneficios personales, su gente soportaba una vida cotidiana miserable producto del recorte que la separaba de los recursos tradicionales de consumo (guanaco, ñandú, yeguas, etc) y sobrevivía espiritualmente observando fuerzas imposibles de conquistar, como el agua, las estrellas, la luna o el sol. Idénticas fuerzas y misterios en los que creía el estrato criollo más bajo, con el que mayormente interactuaba el indígena en la frontera. El paisaje social, con menos capillas que pueblos, se conformaba básicamente con rioplatenses y provincianos, tan mimetizados con el ambiente y su cosmología como los propios nativos, sin que ello les impida la adquisición de elementos católicos básicos, incorporados ya en un saludo como en los actos frente a la muerte. Los escasos sacerdotes vagaban por la campaña, cuaderno en mano, anotando nacimientos y defunciones, alejados de la tarea evangelizadora; es probable que les preocupase más mantener unido un rebaño heterogéneo de católicos - inmigrantes y criollos- frente a la llegada de daneses, luteranos, irlandeses y los temidos masones. Junto a la falta de documentación, la heterogeneidad y los grises de los submundos que cohabitan la pampa húmeda son los dilemas principales con los que nos topamos para desplegar la frase de Wachtel en el espacio y el tiempo que nos ocupan. Si los indígenas pampeanos confiaban más en fuerzas naturales y ancestros, e incluso en el bien y el mal sin la figura necesaria de un Dios como es frecuente en buena parte del planeta, es un tema no menor al momento de medir el impacto de la llegada del catolicismo.

Los indígenas, el medio y las creencias. Una aproximación.

“La arqueología está pobremente equipada para hacer paleopsicología”¹¹

Pese a una presencia historiográfica interesante aunque modesta de la relación entre nativos americanos y medio ambiente, una mirada más acotada nos ubica delante de un degradé que se ocupa mayormente de mesoamérica y el mundo andino, y en nuestro territorio del área noroeste, noreste (Chaco), patagonia (principalmente el sur) y el sector cordillerano donde habitaban los mapuches. La pampa y sobretodo el área que nos interesa, la interserrana, ha sido observada preferentemente en su etapa prehistórica¹². A priori, algunos autores coinciden en que ciertos conceptos

¹¹ Binford, L.: **En busca del pasado.**, Barcelona, Crítica, 1984.

¹² Siempre pensando en la temática que aquí nos interesa, podemos citar trabajos como los de Carlos Aschero: “El poblamiento del territorio” y Gustavo Politis: “Los cazadores de la llanura”, ambos publicados como capítulos en Myriam Tarragó (Dirección) **Nueva Historia Argentina. Los pueblos originarios y la conquista**, Bs. As. Editorial Sudamericana, 2000. En cuanto a la alfarería, otro indicador clave de la cosmovisión, el trabajo de C. Cigliano: “La cerámica temprana en América del sur. El yacimiento de palo blanco (Partido de Berisso, Bs. As., Argentina)” en **Ampurias n° 28**, Barcelona, 1966. El trabajo de Patricia Madrid: “Análisis petrológicos y alfarería pampeana” en **XI Congreso Nacional de Arqueología Argentina**, San Rafael, Mendoza, 1995 y el de Gustavo Politis, G. Martínez y M. Bonomo: “Alfarería temprana en sitios de cazadores recolectores de la región pampeana, en **Latin American Antiquity**, s/d. El arte rupestre pampeano puede ampliarse en trabajos como el de Patricia

(espiritualidad, sacralidad, comunión con el medio, totalidad, entre otros) resultan comunes a la cosmovisión de las distintas etnias americanas¹³ desde el norte del continente hasta Tierra del Fuego. Por ello, y coincidiendo con Binford en que por medio de la arqueología no es sencillo alcanzar el mundo simbólico y de las creencias, principalmente en un estadio tribal, es necesario reconocer que la Etnohistoria es una disciplina -o un método- indispensable para intentarlo. Al igual que en los Andes, un universo ágrafo como el de los indígenas pampeanos hasta bien entrado el siglo XIX -cuando aparece la figura del secretario junto a caciques como Cipriano Catriel-, la mirada de quienes los observaron resulta fundamental para su recuperación. Las memorias de aquellos viajeros, naturalistas, religiosos y militares, presentan al menos dos niveles básicos: uno realista (clima, recursos, sociedad) y otro que brinda pistas sobre la relación de los indígenas con el medio en que habitaban. Dedicaremos el apartado a éste último; posiblemente el aspecto que menos decodificación demande, toda vez que los observadores -salvo excepciones- difícilmente encontrarán en ello obstáculo alguno en los intereses personales que pudiesen tener.

“El río está distante, pero corren aquí arroyos, es decir, zanjas. En los matorrales a orillas del río crece zarzaparrilla. Los indios la conocen y la usan como remedio. Los pampas la llaman ‘tschicaipa’ y los chilenos, ‘kenéo’. Hierven sus ramas como té. Usan la cocción como refrigerante y, por vía interna, contra la viruela y ataques febriles.”¹⁴

Al igual que Claraz, el padre Salvaire señala el uso de algunas plantas para prácticas medicinales; al enfermarse un miembro de su expedición, “una de las cautivas fue a pedir yerbas medicinales para curarle la descompostura, y no sé si me trajo paico, yerba del pollo o qué cosa, pero a la tarde ya lo teníamos sanado”¹⁵ El nicho ecológico desde donde planificar una estrategia alimenticia, se convierte entonces en una especie de almacén de ramos generales, ampliando sus rubros a botica; los nativos y criollos lo sabían, lo tenían en mente para cuando llegase el momento oportuno. La medicina entendida como arte de curar, en manos de curanderos o médicos en el fortín, no evitaba que todo aquél que supiese y se animara a enfrentar una enfermedad ajena o propia, tomara partido; “..la viejita Pilar, mujer del cabo Martínez era buena médica, cuando el General Teodoro García estuvo enfermo en Puan antes de la expedición del año 1879, fue ella quien con sus tisanas, ungüentos y trapos calientes lo levantó de la cama. Asistió siempre a jefes y oficiales...”¹⁶ El medio no sólo brindaba alimento y

Madrid y Fernando Oliva: “Análisis preliminar de las representaciones rupestres presentes en cuatro sitios del sistema de Ventania, provincia de Buenos Aires” en **Revista del Museo de La Plata** (Nueva Serie) Tomo IX, Antropología n° 73, 1994. Resultan imprescindibles la información e ilustraciones del libro **Patagonia, 13.000 años de Historia**, Buenos Aires, Museo Leleque, EMECE editores, 2001.

¹³ Ver Llamazares, A. y Martínez Sarasola, C. (editores) **El lenguaje de los Dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en sudamérica**, Bs. As. Editorial Biblos, 2011 (2ª edición)

¹⁴ Claraz, J [1865-1866]. **Diario de viaje de exploración al Chubut, 1865-1866**. Buenos Aires, Editorial Marymar, 1988, pág. 55.

¹⁵ Hux, M.: **Una excursión apostólica del padre Salvaire a Salinas Grandes, según su esbozo del diario completado por el Padre**. Bs. As. Mtrio. De Cultura y Educación. Ediciones Culturales Argentinas, 1979. p.106.

¹⁶ Pechman, G.: **El campamento. Lucha de fronteras con el indio**. Buenos Aires, Eudeba, 1980.

medicamentos; la vida cotidiana demandaba elementos sencillos para actividades también sencillas o trascendentales.

“La risa siempre pronta de los indios descubre, por lo general, buenos dientes, a los que conservan blancos y limpios mascando maki, una goma que exuda del arbusto del incienso y que las mujeres y las criaturas recogen con cuidado. [...] tiene un sabor más bien agradable, y es un dentífrico excelente.”¹⁷

Es probable que este nivel de utilización de elementos del medio, fuese el menos traumático al momento de un traslado a otro nicho en el que aquellos no apareciesen, por ejemplo el tipo de vegetales para armar el mobiliario. “Las cunas para los bebés se hacen de varas de mimbres entrelazadas con tiras de cuero.”¹⁸ El resguardo de los pequeños, la sanidad dental, la preparación de las vestimentas y hasta la belleza física, debieron ocupar un rol fundamental en sus vidas y la naturaleza pampeano patagónica no brindaba homogeneidad para su continuidad, principalmente en traslados este/oeste o viceversa. “La ocupación más importante de las mujeres era la fabricación de mantas de piel, trabajo que merece una descripción detallada. Se empieza por secar al sol las pieles, estaquillándolas con espinas de algarrobo. Una vez secas se las recoge para rascarlas con un pedazo de pedernal...”¹⁹ En *Tolderías* de Mariano Rosas, un observador metódico como Mansilla, ve que “un grupo de chinas de varias edades se peinaban con escobitas de paja brava”²⁰

El medio ambiente donde habitaban les brindaba los recursos necesarios para vivir; pero era un espacio poblado por fuerzas naturales y espíritus con los que tenían que lograr una convivencia que a veces se quebraba. Según Williams Yates, “después del entierro, la tribu levanta sus tiendas y se marchan en busca de un lugar más hospitalario”²¹ Frente a semejante observación, no es difícil aseverar que el espacio era mucho más que una *alacena* o luego un potrero para el ganado de los caciques. En un ámbito donde la relación con lo exterior no está construida por el raciocinio sino por conocimientos ancestrales transmitidos de generación en generación, el medio ambiente, la naturaleza en su conjunto, era el escenario que moldeaba sus creencias y debió contenerlos espiritualmente.²² Un universo místico, sobrenatural²³, que pesaba en

¹⁷ Musters, G. Ch., [1869]. **Vida entre Patagones: Un año de excursiones por tierras no frecuentadas desde el Estrecho de Magallanes hasta el Río Negro**. Buenos Aires, Ed. El elefante blanco, 1997, pág. 191

¹⁸ *Ibidem*, pág. 195

¹⁹ *Ibidem*, pág. 203

²⁰ Mansilla, L. [1870] : **Una excursión a los indios ranqueles**. Centro Editor de Latinoamérica S.A. Buenos Aires. 1980, t. pág. 227

²¹ Yates, William: **José Miguel Carrera, 1820-1821**, Buenos Aires, 1941. Pág. 103

²² Bernardo González Arrioli, uno de los autores más torpes en el intento de esconder su parcialidad en cuanto a la visión de los indígenas reconoce en uno de los capítulos de su libro estas creencias y espiritualidad compleja por parte de las parcialidades pampeanas. González Arrioli, Bernardo: **Los indios pampas. Bandoleros a medio vestir**, Bs. As., Stilcograf, 1960 (Pág. 61 y ss)

²³ En la cosmología de los tehuelches septentrionales (*Gununa Kena*) el padre generador de la raza es el *Ellengassum*, ser que no tiene una identidad material única, sino más bien diversa, ser habitante de cuevas, caldenes, algarrobo, monte y en especial de las sierras o cordillera. Otro ser espiritual muy importante de la cosmología de los pueblos de pampa-patagonia es un ser maligno conocido como *gualicho*. Es el causante

la vida diaria de los indígenas y que se iniciaba en el mismo momento de escoger el nombre de una dinastía, el de un cacique e incluso el de los nombres de muchos individuos de la tribu (al menos hasta que comenzaron a imponerse nombres hispanos como Juan, María, José, Mariano, etcétera). Si los indígenas eran partidarios de marchar a otro sitio luego de producida una muerte atribuida a un gualicho, no es desmesurado pensar que el poder del curandero y los rituales que practicaban en sus entierros o cuando había que comunicarse con alguna fuerza natural ocupasen momentos especiales de sus vidas. ¿Podía frenar un cacique la necesidad de un cambio de sitio promovido por los familiares o allegados, o incluso un ritual si hacía varias lunas que no llovía? ¿Cómo repercutía en la masa indígena el traslado de las tolderías a otro espacio producto de la negociación de un Tratado entre el cacique y el gobierno? Como dice Service, no hay nada en el cielo y en la tierra que no pueda ser explicado por medio sobrenaturales. Cuanto menos sabe un pueblo en el sentido naturalista, más parece que sabe, empleando el super naturalismo. Se hacen pocos intentos por controlar la naturaleza por medios naturales, pero la sociedad pasa mucho tiempo intentando controlarla por medio sobrenaturales. Un sacrificio hace propicio al espíritu que retira la lluvia; otro espíritu, llamado por el chamán, diagnostica una enfermedad, los amuletos, que se llevan siempre, protegen contra la desgracia. Cada cosa en la naturaleza tiene un espíritu que no sólo es la explicación de sus características, sino que también provee a los seres humanos de los medios para influirla. Estos espíritus no son dioses; no intervienen en los asuntos humanos, por lo tanto ya no necesitan ser adorados. Su función se refiere a la ideología existencial más que a la normativa²⁴ Podría pensarse que ese universo de espíritus y fuerzas que debió contener a los indígenas pampeanos podía incluir, llegado el caso, algunas prácticas católicas sin sufrir una crisis existencial de magnitud. Refiriéndonos específicamente a parcialidades que devinieron en las primeras décadas del siglo XIX en amistosas, Meinrado Hux -en una fecha tan temprana como 1835- relata que “durante una fiesta en Azul, se bautizaron **muchos indios** de la tribu en la iglesia de San Serapio”²⁵ Un año antes, Juan Catriel había pedido permiso al Gobierno para ir a tratarse con un médico en Buenos Aires. Tenía una úlcera y ya no confiaba en sus curanderas. Si por un lado los curanderos empezaban a tener un piso de credibilidad para los líderes, los bautismos se nos presentan en apariencia como parte de un protocolo de los mismos, sin otra intención que agraciarse con el poder de turno; apuntalando nuestra idea de que los caciques eran quienes podían abandonar o alternar con otras prácticas, las ancestrales de su etnia, la base social seguía confiando su destino y su salud cotidiana al medio ambiente y las fuerzas naturales, a veces con el curandero como intermediario. La base social indígena sufrió en mayor medida el traslado forzoso a otro sitio o el alejamiento de un lugar sagrado, que la oratoria de un sacerdote. Nada parece vincular nuestro caso con los sucesos

de todos los males que sufren –enfermedades, muertes, desgracias. Se le debe realizar ofrecimientos materiales para agraciarlo. Casamiquela, R. **En Pos del Gualicho**. Buenos Aires, Eudeba, 1988. (Págs. 24 y ss.)

²⁴ Service, Elman: **Los cazadores**, Barcelona, Ediciones Labor, 1979 (Pág. 82/83). Pese a que el texto refiere a las bandas, sus reflexiones son claramente extensibles al resto de los niveles culturales previos a las jefaturas o señoríos, como es el caso de las tribus pampeanas.

²⁵ Hux, M.: **Una excursión apostólica del Padre Salvaire a Salinas Grandes, según su esbozo de diario** Bs. As. Mtrio. De Cultura y Educación. Ediciones Culturales Argentinas, 1979. Págs. 121/122

andinos que nos relatara Wachtel, de sustitución de un Dios poderoso sobre otro que ha huido, que los ha abandonado. De cualquier modo, un bautismo grupal, con las características que ubica Hux durante una fiesta, parece tener mucho de complacencia política con los anfitriones; el acto del bautismo, descontextualizado de la parafernalia y el catequismo católicos, difícilmente haya desplazado alegrías y temores psíquicos de los nativos respecto a las fuerzas naturales y espíritus. No es casual que Cipriano Catriel, cuarenta años más tarde de lo que observara Hux, le informa al padre Salvaire que le entrega sus hijos para el bautizo, pero no a la gente de la toldería. En este sentido, parecería que la individualidad de la relación con las fuerzas del cosmos de que nos habla Service, debió amortiguar la penetración de evangelizadores e ideas religiosas distintas, que debieron ser tomadas como un aspecto más de la cultura del blanco. Silvia Ratto opina que “del lado del gobierno existió una gran cautela por no forzar la modificación de prácticas indígenas, aún cuando éstas fuesen contrarias a las costumbres criollas. Los cambios debían ser trabajados con una gran dosis de persuasión por parte de las autoridades fronterizas y se esperaba que fuera el indígena el que mostrara interés por las prácticas criollas y de esa manera fuera abandonando lentamente las suyas. Una estrategia utilizada por el gobierno para lograr la conversión de los indígenas era la selección de determinados actores con el propósito de que se convirtieran en una suerte de ejemplo a ser imitado por el resto de los indios. Otra estrategia a la que apeló el gobierno fue la captación de los hijos de los caciques mediante su educación en la ciudad”²⁶ Esta manipulación ajedrecista del tema aborigen que Ratto supone en el gobierno, debió ser tardío, toda vez que los sucesos militares hasta la década del `70 indican más bien un trato de división para reinar, que para aclimatar.

Se puede pensar que en vistas de una perspectiva criolla de la ocupación de ese espacio habitado por los nativos para fines económicos, las diferencias entre ambas sociedades eran un escalón interesante en el que apoyarse para justificar su desplazamiento antes que una incómoda asimilación. Pero, la realidad nos muestra que más allá de la absorción de algunas prácticas de la sociedad euro criolla por parte de los líderes, las bases de la tribu siguieron apoyándose en las fuerzas naturales y demandando a sus intermediarios los rituales necesarios para obtener sus beneficios o aplacar sus iras. La luna y el sol seguían rigiendo la vida cotidiana de los indígenas; los árboles sagrados, al igual que algunos animales, eran espíritus que podían aplacar o seducir a las fuerzas naturales sin que estas relaciones se viesen alteradas por la vestimenta exótica del cacique o algunas costumbres novedosas. La descripción de Armaignac de una de aquellas reuniones místicas en la toldería de Cipriano Catriel en una fecha tan tardía como 1872 -que por su extensión recortaremos en esta oportunidad-, es un claro ejemplo de la comunión de los indígenas con el universo.

“El día 15 de setiembre, quise asistir a la fiesta de los pampas; pero Avendaño me dijo que era mejor no ir hasta el tercer día, porque los dos primeros eran iguales al

²⁶ Ratto, Silvia: “Prácticas indígenas mestizas en un área de frontera. La campaña bonaerense entre 1830 y 1850” Raúl Mandrini y otros (editores): **Anuario del Iehs, suplemento 1, Sociedades en movimiento. Los pueblos indígenas de América Latina en el siglo XIX. IEHS, UNICEN, Tandil, 2007.** Págs. 33 y s.s.

último y además eran menos solemnes. El 17, el lenguaraz y yo nos encaminamos hacia el lugar de la fiesta, distante quince o veinte kilómetros del Azul. La fiesta se realizaba más o menos a un kilómetro del toldo del cacique. Delante de nosotros veíamos caballos y vacas pastando por doquier, y más lejos un bosque de lanzas clavadas en tierra.

La tribu de Catriel entera, hombres, mujeres, chicos y animales, se había reunido en ese lugar para celebrar una gran fiesta religiosa. Los indios, llegados de todos lados, habían traído consigo sus toldos y sus utensilios de cocina. En efecto, era un interés general el que los movía a todos, porque desde hacía largo tiempo asolaba la región una gran sequía. Objeto de esta fiesta era, pues, el de rogar a las divinidades celestes que se dignaran enviar a la tierra un poco de agua.

Del lado del levante se veía una larga fila de lanzas plantadas en tierra y con la punta hacia arriba, formando un arco inmenso cuya concavidad estaba dirigida hacia el oriente. El número de lanzas correspondía a un número igual de guerreros. Hacia el medio del arco y del lado de su concavidad se encontraban dos magníficos caballos, uno blanco, alazán el otro, custodiados por dos muchachitos de doce a catorce años. Los dos caballos representan a las divinidades de los indios: la luna y el sol. Durante todo ese tiempo adquieren un carácter sagrado, y no pueden ser tocados ni montados sino por sus guardianes.

*Cuando los escuadrones estuvieron formados y en orden, el cacique hizo una señal con su sable y, al instante, un alarido formidable salió del pecho de mil quinientos indios. La tropa se puso en marcha y dio tres veces la vuelta al campamento a galope tendido, siempre gritando y golpeándose la boca con la mano. El objeto de ese salvaje clamor era el de echar fuera el gualicho del campamento, si es que allí se encontraba. Después de la tercera vuelta cesaron los gritos, y Catriel declaró solemnemente que la fiesta había terminado*²⁷.

A diferencia del mundo euro criollo, aquellos estaban convencidos que el sol, el viento o el agua eran algo más parecido a seres que fuerzas de la naturaleza y por tanto con derecho a enojarse abandonando transitoriamente el lugar. Agraciarse con un astro, fenómeno usual desde fines de la prehistoria en muchos lugares del planeta, no dista mucho -como si se tratase de una reacción instintiva del ser humano- del rezo o la confesión de un cristiano que busca “congraciarse” con el ser que considera supremo.²⁸ Cabe agregar que buena parte de los criollos que avanzaban en forma de colonos, soldados o trabajadores, depositaban su confianza en elementos del clima, la flora y la fauna para su salud, vaticinar augurios e incluso temían a elementos tan vagos como el gualicho y la luz mala. Aquél avance poblacional, lejos de convertirse en un choque de dos mundos, tenía -en ese aspecto- forma de refuerzo. Darwin, en la década de 1830, ya había observado algunos indicios sobrenaturales en las cercanías del Río Colorado.

²⁷ Armaignac, H. [1883] **Viajes por las pampas argentinas. Cacerías en el Quequén Grande. 1869/1874.** Buenos Aires, Eudeba. 1976.

²⁸ Las ideas y creencias que cruzaban esa frontera cultural y simbólica imaginaria entre criollos y nativos, eran aceptadas luego de un reacomodamiento y ajustes a las realidades propias de cada grupo. Para ampliar ver Faron, Luis: *Antupaiñamko. Moral y ritual mapuche.* Santiago, Editorial Nuevo Extremo, 1997; también Boccara, Guillaume “Antropología diacrónica” en Boccara y Galindo (eds.) *Lógica mestiza en América.* Instituto de de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Chile, 1999.

[...]“nos vimos frente a un famoso árbol que los indios veneran como el altar del Gualicho. Se halla en un lugar elevado de la llanura, por lo cual constituye un punto destacado visible a gran distancia. Cuando las bandas de los indios llegan a divisarlo, le ofrecen su adoración a grandes voces. Es un árbol bajo, espinoso y con abundante ramaje ... está completamente solo [...] no tenía follaje, y en su lugar había un sinnúmero de hilos, de los cuales prendían las ofrendas [...] completan el cuadro los huesos que rodean el árbol blanqueados ya por el tiempo de los caballos sacrificados al Dios. Todos los indios [...] le rinden tributos creyendo así que sus caballos no se cansarán y que ellos mismos gozarán de toda prosperidad”²⁹

Una planta menos destacada, pero no menos importante para los indígenas como las totoras, son visualizadas en el relato del Padre Salvaire, naturalmente atento a cuanta manifestación espiritual se le presentase.

[...]“los carrizos o totoras con sus raíces nudosas y arrañadas son plantas `de virtud` para el indígena. (Uno de sus acompañantes). José, puso sus raíces sobre su cabeza para apartar de sí cualquier influjo maléfico [...] los mismos indios usan las plumas de avestruz más lindas como adornos fijadas en sus vinchas, y aún en los tobillos y en las puntas de sus lanzas”³⁰.

El uso del espacio está íntimamente ligado al aprovechamiento del medio que venimos desarrollando, a tal punto que hay autores que sostienen que los indígenas modelaban con fines sociales el paisaje en el que habitaban. Rafael Curtoni³¹, trabajando el fenómeno de las rastrilladas, encuentra claras connotaciones sociales que complementan y desbordan lo económico, presentándose como un típico ordenamiento del paisaje. De esta manera, las rastrilladas constituyen un tipo especial de manifestación arqueológica regional conformando una red de conexiones que definen y preestablecen los sentidos del tránsito y la permeabilidad del paisaje. Evidencian no solo la preocupación de los indígenas por seleccionar los espacios más aptos desde el punto de vista topográfico para la transitabilidad humana, sino también el evitar determinados sectores cerrados del monte a los cuales consideraban peligrosos o residencia de espíritus malignos. El avance de la frontera desintegraba las rastrilladas y senderos que hilvanaban el paisaje simbólico de los indígenas; azarosamente, los alejaba o acercaba a nudos geográficos que aquellos evitaban, al mismo tiempo que impedía escoger con libertades ancestrales la cercanía de una laguna o una sierra. Visto así, el universo indígena pampeano, los vencidos a los que alude a manera de disparador el título del texto, sufrieron en forma más directa la ocupación de sus nichos tradicionales y la desarticulación de unos “espacios construidos” que los contenían espiritual e identitariamente, que el insignificante avance sobre sus ideas propiamente dichas, fenómeno tardío y a cuenta gotas en manos de sacerdotes que tenían que sortear el muro de los caciques y capitanejos para llegar a la base social de las tolderías.

²⁹ Darwin. Op. Cit. págs. 36 y 37.

³⁰ Hux. Op. Cit. pág. 41 (subrayado nuestro)

³¹ Curtoni, Rafael: “Territorios y territorialidad en movimiento: la dimensión social del paisaje” en **Etnia** 46/47, Olavarría, 2004.

Abrir para cerrar

Abrir un tema para cerrar este trabajo, es una manera de presentar un problema con la solución al pie de página, pero que nos enfrenta con una cuestión mayor y compleja como desafío. Hemos expuesto, a propósito de la parcialidad amiga que mayormente ilustra estas páginas, la idea de verticalidad social, de pirámide muy clara en su cúspide aunque difusa en la base. Esto funcionó claramente, a manera de cascada de poder, en lo económico, lo político e incluso lo social; sin embargo, es probable que en los aspectos simbólicos y religiosos no respondieran de manera tan clara, pudiendo conformarse -y mantenerse- con la suma de las creencias de los individuos, fortalecidos en los rituales colectivos. Esto no impide pensar que los líderes intentasen manipular, zarandear las ideas foráneas para no dañar el conjunto y otros mecanismos similares. Pese a que buena parte de las referencias políticas, económicas y sociales que nos han legado los viajeros apuntalan la idea de la verticalidad y aparente sumisión de las bases, cuando las memorias refieren a la simbiosis de aquellas sociedades con el medio ambiente o las creencias, refieren a *los indios*, dando una impresión de indiferencia social.

“Cuando andan en guerra, o sufren pestes, sequías u otras calamidades, las mujeres hacen una danza religiosa en honor del sol y también observan una costumbre por la que se ve que, originariamente, han ofrecido sacrificios a alguna deidad: toman el corazón de un animal –una vaca, un potro o un ternero- y lo rellenan con frutas (manzanas, peras, sandías y melones), hierbas, acaso tabaco, arrojándolo después en alguna laguna o río, como acto propiciatorio”³²

La información etnohistórica, arqueológica y de entrevistas a los descendientes de los pueblos originarios de pampa-patagonia, nos muestra el importante lugar que ocuparon las sierras de Tandilia en la cosmología de los grupos que ocuparon la región. Para Falkner³³: “estos indios creen en dos seres sobrenaturales, el uno bueno, el otro malo”,³⁴ pero D’Orbigny sostiene que “[...]tienen una divinidad que castiga y recompensa al mismo tiempo”. Según la última descendiente de los catrieleros, Florentina Matilde Catriel, en la cosmovisión de su etnia existía incluso un *Ser de la Sierra*:

“ [...] “A este ser se le ofrendaba en una gruta que todavía existe [...] envolvían el cuerpo en un cuero de potro y arrastraban el paquete fúnebre hasta la zona cerca de Hinojo, donde tenían su cementerio.”³⁵

Así, no solo actividades con una alta carga simbólica (la muerte) estarían íntimamente relacionadas con las sierras sino que también actividades que bajo el sesgo

³² Mac Cann, W. [1853] **Viaje a caballo por las provincias argentinas**. Bs. As., Hyspamerica, 1986

³³ Falkner, T. [1774] **Descripción de la Patagonia y de las Partes Contiguas de la America del Sur**. Bs. As. Nueva Dimensión Argentina. 2003, pág. 187

³⁴ Orbigny, Alcide d'. [1847]: **Viaje por la América meridional**. Buenos Aires, Emecé. 1999, pág 314

³⁵ González, M. H.: **Catrie Mapu. Monografía sobre los Catriel. Olavarría**, Museo Etnográfico de Olavarría, 1967. Págs 28 y 29

occidental podríamos considerar mundanas. Según informara Doña Florentina Matilde Catriel, “Los indios fabricaban sus lanzas [...] en una parte especial de la Sierra³⁶ El relato de la descendiente catrielera, reafirma la idea de continuidad en la creencia de espíritus y matrimonio espiritual con el entorno, además de reforzar la posibilidad de que el conjunto sufriese en forma más traumática el alejamiento espacial de un lugar sagrado como la sierra que la imposición de ideas o símbolos católicos. Junto a ello, persistía un procedimiento prehistórico como el de preparar a los muertos para un viaje y su continuidad física en otro sitio. “Creen en la inmortalidad del alma y en la otra vida; y de ahí que depositen las joyas y armas del difunto en su tumba, así como el sacrificio de su caballo.”³⁷

Los trabajos de diferentes investigadores también refiere a las sierras de Tandilia como un sector del espacio en donde convergieron diferentes etnias para realizar actividades en conjunto, como por ejemplo la cacería de caballos cimarrones y baguales o la realización de ferias de intercambio³⁸. A orillas del arroyo de Chapaleofú y en la sierra del Cairú se habrían realizado una de estas ferias en donde se habrían encontrado diferentes grupos de lugares muy distantes³⁹. Estos investigadores y otros han planteado que estos encuentros servirían para intercambiar bienes, personas e información, establecer alianzas, como también para la realización de ceremonias y rituales. Pero más allá de estas concentraciones extraordinarias o al interior de las propias etnias, la información refiere una y otra vez a prácticas de los indios/as, como individuos.

“Jamás bebe o come un indio sin haber rogado previamente a Dios que le acuerde todas las cosas necesarias a la vida, ni sin ofrecerle la primera parte [...]”⁴⁰

“Es así como los indios descubren la deidad en todas las cosas extrañas, en los cerros y en los árboles; pero también donde hay peligro, como en las travesías”⁴¹

En este abrir para cerrar, también queremos dejar planteada la idea de dimensiones espaciales y temporales, que exceden el relato de un contemporáneo o la memoria de un descendiente, para repensar la cosmología de los indígenas pampeanos decimonónicos, claramente influenciados por prácticas anteriores⁴² e incluso por elementos `exógenos´; como ha quedado planteado, la zona interserrana fue visitada por gente de Patagonia y de sitios más distantes como Araucania. De allí que, al igual

³⁶ *Ibidem* pág. 38

³⁷ Orbigny, d’Op. Cit. pág. 507 .

³⁸ Silveira, J.M. “Etnohistoria y Arqueología en Pampa Interserrana (Provincia de Buenos Aires, República Argentina)”. Bs. As., **Palimpsesto n° 2**, 1992, pág 29-50; Ferrer, E. y Pedrotta, V.: **Los Corrales de Piedra. Comercio y Asentamientos Aborígenes en las Sierras de Tandil, Azul y Olavarría**. Tandil, Crecer Ediciones. 2006

³⁹ Ferrer y Pedrotta: (Op. cit).

⁴⁰ Guinnard, M. [1858]: **Tres años de cautividad entre los patagones (relato de mí cautiverio)**. Bs.As. México, Espasa-Calpe, 1947, pág.74.

⁴¹ Claraz, J.: [1865]**Diario de Viaje de exploración al Chubut (1865-1866)**. Bs. As. Marymar, 1988, pág. 78.

⁴² Acerca de la tradición activa de los cazadores recolectores con el mundo que los rodea y la constitución de los paisajes y territorios, ver Mazzanti, Diana: “La Constitución de los Territorios Sociales Durante el Holoceno Tardío. El Caso de las Sierras de Tandilia, Argentina”. **Relaciones XXXI**. Bs. As., Sociedad Argentina de Antropología, 2006, pág 277/300

que los grupos andinos `vencidos´ por los españoles, previamente `vencidos´ por los incas, los serranos y pampeanos -de conformación étnica heterogénea a mediados del XIX- no sólo hundían sus raíces simbólicas en procesos antiguos, sino que se trató de procesos inmersos en una dinámica permanente, producto de la movilidad geográfica y re acomodamientos socio políticos, identitarios, demográficos, de un paisaje que se cercenaba, de una flora y fauna acorraladas por la llegada de especies exóticas y porque no, de un espacio al que llegaban ideas y prácticas novedosas, no siempre bienvenidas o al menos indiferentes para el conjunto.

Conclusiones.

Los indígenas pampeanos hacían un uso `racional´ del medio en el que habitaban, lo que incluía prácticas de movilidad y manipulación, llegando incluso a moldear espacios acotados (orillas de arroyos y lagunas, rastrilladas) por medio de sus prácticas pastoriles; nos referimos a la construcción de los paisajes que habitaban. Estamos convencidos, aunque los límites razonables de este texto nos impida avanzar más allá de una mera presentación del problema, que el empuje territorial de los criollos y europeos que acorraló a las distintas parcialidades en los márgenes de territorios que anteriormente utilizaban en su amplitud, empobreció el mundo simbólico que regía sus vidas y como consecuencia aceleró el proceso de debilitamiento de la identidad grupal de algunas dinastías, especialmente las que se convirtieron en tribus amigas como la catrielera⁴³. Los viajeros y comandantes de frontera plasmaron en sus escritos un abanico interesante -aunque insuficiente- de indicios que nos permiten acercarnos a la relación de los indios con el medio, ya por los nombres de las dinastías, por el uso del mismo, como por la simbología que construyeron para explicar las fuerzas naturales. Sabemos de iniciativas, a manera de kurakas andinos, con que los caciques amigos buscaban mantenerse a mitad de camino del mundo blanco y su propia etnia. En esos intentos, principalmente por medio de tratados que los obligaban a cambiar de lugar sus asentamientos, debieron subestimar las consecuencias traumáticas de separar a su gente de las especies sagradas y de los sitios donde habían enterrado sus parientes. Cuando alguien muere se le da un lugar a un cuerpo sin vida, pero además se le da lugar al ritual, a las ideas y emociones socialmente compartidas que origina la muerte. En aparente paradoja, aquellos mismos caciques frenaban los impulsos evangelizadores al interior de la tribu retomando -en momentos críticos- rituales ancestrales como el que tuvo ocasión de observar Armaignac cuando Cipriano Catriel invocaba las lluvias. Es probable que de la misma manera que los pueblos y ayllus sometidos al imperio inca mantuvieron creencias y ceremonias paralelas a las impuestas de Viracocha⁴⁴, los

⁴³ Para ampliar acerca de las problemáticas físicas, espirituales, simbólicas, etc, que acarrearán los desplazamientos territoriales de los indígenas hace 150 años y que siguen siendo los mismos que en el presente, ver Martínez Sarasola, C.: "El círculo de la conciencia. Una introducción a la cosmovisión indígena americana" en Llamazares A. y Martínez Sarasola, op.cit. (pág. 49 y ss) .

⁴⁴ En México, luego de la conquista, la gente también continuó sus rituales y ceremonias en cuevas. Johanna Broda, relata como "el culto y cosmovisión prehispánicas quedaron relegados a la milpa, los cerros y bosques, y a los ritos privados de la casa. Por su naturaleza ya no pudieron ser públicos de la misma manera. Sin embargo, al mismo tiempo estos ritos adquirieron una importancia nueva como vehículo para expresar la identidad étnica que fue relegada a la clandestinidad. Los adoratorios en las

lanceros pampeanos hiciesen lo mismo, en una especie de resistencia espiritual con el sol, la luna, el yaguareté y algunas especies de la flora/fauna lugareñas⁴⁵. Nadie podrá discutir con criterio, al menos mientras los documentos nos nieguen esa información, que ciertos sucesos al interior de las tribus (deserciones - endurecimiento del tratamiento del cacique con las bases- desobediencia a órdenes específicas como no salir a bichear o enfrentarse con otra parcialidad, etc) son indicios de una fractura que no sólo debe comprenderse desde el punto de vista del reparto desigual o de la falta de oportunidades de movilidad. El malestar bien pudo tener raíces más profundas. Es probable también que entre las otras parcialidades, menos amistosas pero no menos oportunistas a la hora de negociar con el gobierno, las costumbres grupales e identidades surgidas de una estrecha comunión con el medio sobreviviesen un tiempo más, toda vez que esos reductos tribales situados en las periféricas salinas continuaron siendo un puente apropiado para mantener ciertas amarras con la madre tierra y el cosmos. Tan probable, según nos relata la descendiente de un cacique amigo, como continuaron en forma individual o familiar, los indios amigos.

Pese a estas sugerencias, es innegable que a diferencia del impacto traumático y vertiginoso de la conquista en el mundo andino que analiza Wachtel, la experiencia rioplatense se presentó con elementos intrínsecos que debieron posponer la crisis existencial hasta casi finales del exterminio indígena. Entre otros, la inexistencia de un Estado, la disociación del mismo con el aparato religioso, la figura de parcialidades amigas -funcionales a la falta de un ejército que pudiese cargar contra ellas hasta 1870-, la heterogeneidad criolla que pobló el territorio indígena, la actitud dual de los caciques -similares a los kurakas- que filtraban ideas euro criollas para mantener la pureza étnica, bases de sus poderes. Como sea, mientras los líderes andinos y pampeanos - hostiles o amigos- acomodaron políticamente sus creencias a los conquistadores, sus bases sociales siguieron confiando sus dichas y desgracias a los astros y accidentes geográficos que los rodeaban, al menos hasta que la avaricia de minerales allá y tierras fértiles acá, los despojaron del escenario que los había contenido para confinarlos primero a fortines y luego periferia de los nacientes pueblos bonaerenses.

montañas y cuevas configuraron un paisaje sagrado alrededor de las comunidades donde la resistencia étnica se mantuvo viva. Broda, J: "Etnohistoria y metodología inter disciplinaria: reflexiones, experiencias y propuestas para el futuro" **Actas de la XX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología**. UNAM, México, 1988.

⁴⁵ Gustavo Politis habla de "persistencia ritual entre los cazadores recolectores de la llanura pampeana" desde momentos prehispánicos a momentos post-hispánicos en un sector del paisaje noroccidental del Sistema Serrano de Tandilia. Politis, G. P. Messineo, C. Kaufmann, P. Barros, M. Alvarez, V. Di Prado y R. Scalise. "Persistencia Ritual entre Cazadores Recolectores de la Llanura Pampeana". En Encuentros: Identidad, Poder y Agencia de Espacios Públicos, editado por P. Kaulicke y T. Dillehay. **Boletín de Arqueología PUCP** 9. Lima, 2005.

