

O Índio na História Argentina: Entre ausências e presenças.

A *ausência* estrutural da temática indígena na história da Argentina, em contraste com a superexposição da figura do *gaucho rioplatense*, só passou a ser objeto de estudos menos superficiais nas últimas décadas do século XX. Uma das razões para isso seria a permanência da conceitualização oitocentista de que estas sociedades de fronteira seriam caracterizadas unicamente como grupos nômades ou seminômades, com uma economia depredatória, selvagens por natureza, que desconheciam quaisquer formas de organização política e viveriam à revelia da própria ideia de sociedade colonial. Além disso, a vigência de imagens profundamente arraigadas no imaginário coletivo - *as hordas indígenas que assomam na noite* - dificultava que se estudassem os grupos pampeanos para além das noções de saque, guerra e violência. Finalmente, não se pode ignorar a existência de inúmeros preconceitos e lugares-comuns relacionados ao índio, ao seu mundo e às relações estabelecidas com a sociedade *hispanocriolla*, que sedimentaram certa visão monocromática sobre a fronteira e os grupos humanos que se desenvolveram nela (MANDRINI: 1987).

Em relação aos preconceitos e lugares comuns, é preciso dizer que as próprias fontes que tratam sobre a temática indígena na Argentina estão atravessadas por eles, sobretudo as que foram produzidas nos avatares da consolidação do Estado-Nação pelas suas elites ilustradas, as quais tinham como objetivo justificar processos como a conquista do deserto. “O índio é “o inimigo” e, portanto, é visto de fora, sem tentar sequer compreender essa sociedade diferente. E quando se trata de dar explicações, o índio é folgazão, ladrão, ocioso, ladino, sanguinário, etc” (MANDRINI: 1984 p. 8)¹.

Outra imagem bastante recorrente, e que de certa forma explica essa ausência do indígena na história argentina, é a sua visão essencializada, isto é, a ideia de que os índios, para que fossem de fato considerados *indíos*, deveriam manter-se impermeáveis às mudanças, pois, caso contrário, estariam condenados ao desaparecimento (PALERMO: 2000). Esta imagem seria tributária de outra, ainda mais perversa, que veria estas populações como um bloco monolítico, habitantes de uma

¹ É claro que o panorama das fontes disponíveis para o estudo da história indígena argentina não se reduz a esta assertiva, já que temos uma quantidade razoável de material das mais diversas procedências e de valor muito desigual também. Pois desde relatos etnográficos, como de Mansilla, Musters e Zeballos, passando pelos documentos oficiais, como por exemplo o fundo “Comandancia de Fronteras” guardado no *Archivo General de la Nación*, e até mesmo elementos de cultura material ou obras literárias, como *La Cautiva* de Echeverría, a questão é que se faz necessário revisar essas fontes; é preciso lê-las a partir de novas perspectivas.

paisagem homogênea e monótona, e que só se tornariam visíveis para as sociedades brancas através das incursões de *malones* (MANDRINI y ORTELLI: 2003). Contudo,

El mundo indígena de la región era étnicamente muy heterogéneo, con mapuches; grupos en distintos grados de araucanización, como los ranqueles; tehuelches *aonik'enk* y *gunun a küna*; pampas descendientes de querandíes; chiquillanes y otros grupos surcuyanos. Había pueblos de raigambre cazadora-recolectora y otros de tradición agrícola, y se hablaban allí distintos idiomas, a partir de los siglos XVII y XVIII, con el mapuche como lengua franca (PALERMO: 2000, p. 378).

Outro lugar-comum que vem sendo profundamente questionado é a noção de isolamento e imobilização das populações indígenas. Recentes trabalhos como os de Carlos Mayo, Miguel Ángel Palermo, Raúl Mandrini e Sara Ortelli tem demonstrado a existência de complexos circuitos comerciais e culturais entre diferentes grupos étnicos, mas também com o mundo branco. Essa ampla atividade comercial estava ligada a uma intensa mobilização espacial, possibilitada entre outras coisas pela incorporação do cavalo e pelo desenvolvimento de um complexo agropastoril. Destaca-se, ainda, o comércio como regulador das relações entre indígenas e *hispanocriollos* em tempos de paz e em tempos de guerra, de modo a redefinir maneiras de pertencimento social e de criar redes de interdependência entre os dois lados da fronteira². Todos estes apontamentos põem em xeque o mito do isolamento indígena, bem como colocam a necessidade de se calibrar melhor a análise metodológico-conceitual desses grupos.

Por outro lado, a conformação daquilo que se convencionou chamar de “complexo equestre”, isto é, a incorporação do cavalo por grupos étnicos sul-americanos, tem sido bastante discutida pela historiografia em questão. Segundo Palermo, a ideia de *horse complex* foi usada de maneira acrítica pelos estudiosos sobre história indígena argentina, que teriam se baseado em falsos pressupostos calcados num suposto símile em relação à experiência da América do Norte. Logo, seria enganoso vincular a introdução do cavalo ao nomadismo, abandono das atividades agrícolas e imagem do deserto. “De algum modo, a imagem muito forte do índio a cavalo fecha os olhos de uma etnologia tradicional para uma realidade muito mais rica e complexa” (PALERMO: 1986, p. 167). Essa realidade complexa estaria presente no impacto dessa cultura do gado - mais do que do cavalo propriamente dito - no incremento dos vínculos interétnicos, facilidade de locomoção e contribuição para o povoamento e mobilização.

² Portanto, o que se tem reiterado é a existência de “uma economia pastoril nas *campañas* do sul bonaerense, conectada a um complexo circuito comercial que a vinculava com Buenos Aires pelo leste, com Chile pelo oeste e com os tehuelches ao sul” (MANDRINI, 1987, p. 93)

Em relação aos indígenas das áreas pampeanas, o tema da araucanização dos pampas também tem sido revisto. O conceito teria sido criado pela Escola Histórico-Cultural (Escola de Viena) para definir a expansão mapuche³ em direção ao lado leste da cordilheira, formando-se assim uma área culturalmente homogênea e coesa, que se estenderia do Pacífico ao Atlântico. Portanto, a araucanização dos pampas seria mais uma construção dos etnólogos do que uma realidade histórica. Sara Ortelli questionou as teses migracionistas e difusionistas que estariam por trás do conceito, que seria insuficiente justamente porque coloca todo o destaque nos elementos forâneos de uma transformação que se deu principalmente no interior de uma dinâmica local (ORTELLI: 1996). Por que não se fala, por exemplo, em “pampanização” dos araucanos, ou ainda de “tehuelchização”? “Hoje sabemos que a “araucanização” constituiu um complexo processo no qual intervieram a adoção de elementos culturais araucanos através do comércio e do intercâmbio. Tal processo se explica no contexto de transformação econômica, política e sócio-cultural operado a partir das relações cada vez mais fluidas que estabeleceram os grupos pampeanos tanto com o mundo colonial quanto com outros grupos indígenas” (MANDRINI y ORTELLI: 2003, pp. 63-64).

Muita tinta também tem corrido sobre o tema da guerra e da violência nas sociedades indígenas pampeanas. Ao contrário da visão tradicional, que postulou que tais grupos seriam naturalmente guerreiros e “bárbaros”, hoje se tem primado muito mais por entender a guerra como apenas mais um aspecto das “múltiplas e variadas vinculações que os indígenas pampeano-patagônicos mantiveram com a sociedade hispanocriolla” (Idem, p. 75-76). Além disso, a análise da documentação permite ver que não só de *malones* – *essas verdadeiras empresas econômicas militarizadas* - viviam os indígenas, pois houve a alternância entre períodos de guerra e períodos de paz.

Mesmo no que se refere à participação indígena nas lutas *criollas* do século XIX (guerras de independência, *montoneras*, guerra civil) é preciso ter muito cuidado quando se vai analisar seu papel nelas, seja quando se tratavam de índios amigos ou índios aliados. Aliás, é interessante notar que tanto unitários quanto federalistas tentaram atrair os indígenas para o seu lado, embora o tenham feito a partir de estratégias diferenciadas. O que se deve ter em conta, todavia, é que “o

³ Intelectuais chilenos e os próprios povos indígenas da região preferem o termo “mapuche” ao de “araucano”, embora ambos sejam sinônimos. Entretanto, é inadequado referir-se a esses grupos chilenos como mapuches antes do século XVIII, sendo mais correto falar em *reche*. O fato é que “a identificação étnica mapuche emerge tanto como um produto da confrontação bélica, como da negociação política com os *wingka*, os não-mapuches. A adoção do etnônimo mapuche remete a um registro diferente do de *reche*, pelo qual não se pode afirmar que os Mapuche substituíram os *reche*” (BOCCARA: 2007, p. 71)

XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA

Conhecimento histórico e diálogo social

Natal - RN • 22 a 26 de julho 2013

ANPUH
PARANÁ

indígena, embora aliado e co-participante, não só não cede suas regras como *luta sua guerra*” (BECHIS: 2005, p. 303. Grifo nosso). Quer dizer, “a sociedade pampeana aborígine no século XIX já era uma sociedade de guerreiros ou se preferimos “militarizada”, com uma violência já institucionalizada, o que não excluía a possibilidade de manter longos períodos de paz e sustentar alianças intra e interétnicas” (Idem, p. 314).

Outro tema que tem merecido uma revisão bibliográfica é da relação entre as políticas coloniais (*nacionais*, num segundo momento) e os chamados *índios insubmissos*, ou *índios bravos*. É sabido, por exemplo, que a colonização espanhola teve suas peculiaridades na região do Rio da Prata, já que “estamos frente a um Estado colonial que necessita[va] colonizar um mundo indígena diverso situado nestas *gubernaciones* consideradas como pobres e de fronteira, devido à falta de grandes minas de ouro e prata e a grande distância que as separava da cidade de Lima, capital do vice-reinado do Peru” (PALOMEQUE: 2000, p. 90). Entretanto, não se pode afirmar que durante *todo* o período colonial seguiu-se a *mesma* política para com os grupos étnicos rioplatenses, uma vez que a criação do vice-reinado do Rio da Prata (1776), bem como os constantes litígios por terra com portugueses e outras nações invasoras, e as inflexões resultantes das reformas borbônicas, ditaram uma nova agenda política para com os chamados *índios bárbaros*. (WEBER: 1998). Da mesma forma, no período pós- independência, as políticas Estatais sofreram mudanças, ora recuando e buscando a paz com os grupos indígenas, ora avançando através da guerra de extermínio.

Percebe-se, portanto, que havia uma ampla gama de atividades que vinculava os indígenas à sociedade branca, e que iam muito além do âmbito beligerante - comércio, intercâmbio, cativo, exílio, casamentos interétnicos, diplomacia etc. Figuras como do renegado, do desertor, do cativo, do *mercachifle*, do *platero*, do *pulpero*, do soldado, do peão, do capataz, do *estanciero*, do *lenguaraz*, e do comandante de fronteiras se multiplicaram a partir das transformações econômicas, culturais e sócio-políticas vividas pelos índios pampeanos. Estas sociedades foram se complexificando à medida que aumentava sua interação com o mundo *criollo* e com outros grupos indígenas, surgindo instituições como as assembléias e os parlamentos, uma maior centralização do poder por meio de chefaturas e cacicados, e distinções sociais decorrentes da guerra e da acumulação de riqueza sob a forma de bens (tecidos, metais, jóias, gado).

De qualquer forma, subjaz a todos estes estudos atuais sobre a questão indígena na história argentina o problema da definição de suas fronteiras, geográficas e culturais. Neste sentido, e

concomitante a este processo de renovação historiográfica, surgiram nas três últimas décadas, os chamados estudos fronteiriços. O tema das fronteiras aparece como grande articulador e eixo da análise sobre o mundo indígena pampeano argentino.

Fronteiras e Fronteiriços na História Indígena Pampeana

As recentes abordagens sobre a problemática das fronteiras internas na história argentina tem postulado a sua complexidade, de modo a matizar melhor a sua concepção como linha divisória e como espaço de enfrentamentos, meramente. Quer dizer, tem-se enfatizado também os intercâmbios e encontros culturais possibilitados pela condição fronteiriça, de modo a revalorizar o elemento indígena e os vínculos e interdependências que uniam *ambos lados da fronteira* (índios/ *hispanocriollos*) e *ambos lados da cordilheira* (índios/ índios). (QUIJADA: 2002, p. 104). Segundo Carlos Mayo

La frontera no fue una línea trazada sobre el desierto, resultó mucho más que eso, fue un medio ambiente y un proceso, un espacio geográfico y una sociedad con sus propios tipos sociales y su propia trama de relaciones, fue también, y por último, una cotidianidad y una forma de vivir con rasgos peculiares (MAYO: 1999, p. 85).

Obviamente, tais trabalhos partem de antigas acepções de fronteira que balizaram as discussões acerca de sua expansão no momento de consolidação da nação argentina, no século XIX, ainda que a intenção destes estudos seja superá-las, ou pelo menos repensar suas premissas. Neste sentido, uma primeira acepção de fronteira estaria calcada na geografia, como *limite entre dois espaços distintos*. Entretanto, essa visão se modificará a partir de 1870, através do novo significado que Fredrick Turner dará para *as terras livres em contínuo recesso* visualizadas a partir da expansão territorial norte-americana. De acordo com a visão turneriana – que tanto influenciou a política fronteiriça na América do Sul –, fronteira seria tanto limite extremo da ocupação, quanto uma linha civilizatória, que permitiria o encontro entre civilização e barbárie.

Sua mais significativa dívida [de Turner] com a tradição intelectual foi aceitar as idéias de barbárie e civilização que usou para definir a questão da fronteira. Ali era o lugar de encontro entre dois estados. Até onde havia terras cultivadas, havia civilização, depois era a *wilderness*, o reino da barbárie. A idéia da *wilderness* sugeriu a Turner uma perspectiva poética que conferia à terra intocada uma influência sobre os indivíduos e a sociedade que se traduzia em renascimento, regeneração e rejuvenescimento (PRADO: 1999, p. 202).

Assim sendo, essa segunda acepção de fronteira proposta por Turner teve certa ressonância nos estudos sobre as fronteiras argentinas, ainda que os intelectuais deste país concordassem, de modo

XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA

Conhecimento histórico e diálogo social

Natal - RN • 22 a 26 de julho 2013

ANPUH
PARANÁ

geral, que o espaço fronteiro do Prata seria bem distinto do norte-americano. Afinal, enquanto para Turner a liberdade resultante da condição de *bonderland* sinalizaria para a sedimentação das instituições democráticas no seu país, no caso argentino, desde Sarmiento se pensou muito mais nas ambigüidades dessas margens, produtoras de despotismo e de fenômenos como o caudilhismo (MAYO y LATRUBESSE: 1998).

Uma terceira acepção do termo fronteira foi formulada por Fredrick Barth no final dos anos 60 do século XX, agregando a perspectiva étnica às acepções anteriores, calcadas na geografia e na população. Resumidamente, para Barth “são precisamente as margens entre distintos grupos étnicos que definem sua diferença e lhes permite se auto-reconhecer e ser reconhecidos pelos demais” (QUIJADA: 2002, p. 106).

Finalmente, os recentes *estudios fronterizos*, levando em consideração fatores como a etnicidade e o contato cultural, tem insistido no caráter fluido, aberto, permeável e poroso da fronteira, de modo a destacar processos como os intercâmbios econômicos e socioculturais, os processos de mestiçagem, hibridação e interação cultural. São bastante conhecidos os trabalhos de Raúl Mandrini, ressaltando as inter-relações étnicas, econômicas e sócio-políticas desses espaços atravessados por *mestiçagens, cosmovisões alheias e transformações linguísticas* (MANDRINI y ORTELLI, 2003, p. 88) e de Carlos Mayo sobre “la vida en las fronteras”. Em um dos estudos coordenados por este último, fronteiras seriam “esses espaços marginais, onde gente de distintas culturas interagiam no marco de condições particulares (militar, comercial, religiosos, social e político) e se desenvolviam instituições específicas (a missão, a *encomienda*, a milícia e o povoado)” (MAYO: 2000, p. 16).

Em contrapartida, Mónica Quijada diz que mesmo estes estudos mais atuais sobre a fronteira ainda “pecam” por valorizar um ou outro lado da divisa, já que é ainda muito escassa a abordagem sobre a conformação de uma sociedade “mestiça”. Para esta autora, “*falta analizar hasta qué punto (...) el contacto cultural de frontera no sólo engendra aculturación, sino que produce el efecto de crear y consolidar especificidades culturales en cada grupo*. Falta desvictimizar a una de las partes y repensar la otra para poder comprender su papel histórico, sus condicionamientos y sus márgenes de actuación, sus objetivos y motivaciones” (QUIJADA: 2002, p. 108). Como contraproposta, a autora propõe pensar a fronteira sul-argentina a partir de três instâncias: território, violência e intercâmbios. A conclusão a que Quijada chega é que a incorporação do indígena pós-campanha do Deserto foi tão rápida e fácil que se criou daí a ideia de seu desaparecimento. Ainda, para ela o

que desaparece na verdade é percepção da fronteira como este espaço de interação e de conflito, dando-se assim a invisibilização do elemento indígena.

... las interacciones en la frontera a lo largo del XIX asemejan un extraño tablero de juego con múltiples jugadores y entrecruzadas jugadas, en el que sólo al final se define un campo donde van a confluír los vencedores, que son en última instancia los que, por una sumatoria de circunstancias no todas ellas vinculadas a su propia decisión o voluntad, han logrado acaparar todos los triunfos (QUIJADA: 2002, p. 125).

Não obstante, os estudos fronteiriços também tem sido alvo de críticas, que tem destacado o efeito perverso de se postular a incorporação quase pacífica desses grupos fronteiriços (indígenas, *gauchos*, afro-mestiços, cativos e renegados) aos Estados Nacionais, como teorizou Mónica Quijada. Tratando dos processos de territorialização e reestruturação entre os mapuche da época colonial, portanto, falando do *outro lado* da fronteira, Guillaume Boccara faz uma contundente crítica a tais estudos surgidos em princípios dos anos 80. De acordo com este autor, apesar da ênfase nos processos de interação cultural e mestiçagem, ainda predominariam nestes trabalhos os *pressupostos eurocêntricos*, reiterando-se assim a ordem do discurso colonial. Esses pressupostos eurocêntricos estariam presentes na concepção da mestiçagem como um processo *unidirecional* e definido em termos *essencialistas*, já que toda reconfiguração identitária seria vista como perda e diluição dessa mesma identidade, e na *invisibilização* ou *silenciamento* do protagonismo indígena. Assim, Boccara abdica do termo *fronteira* e propões em seu lugar o de *espaço fronteiriço*

Entendendo assim a fronteira como um espaço transicional de colonização no qual imperam mecanismos performativos de denominação e rituais de tomada de posse que levam à formação de novos sujeitos sociais. Nossa aproximação tem como meta dar conta da historicidade das estruturas sociais, dos efeitos produzidos pelas tecnologias de saber/poder hegemônicas e das reconfigurações sociais e estratégias políticas desenvolvidas pelas populações indígenas dos espaços fronteiriços americanos (BOCCARA: 2007 p. 60).

A partir da teoria literária, trabalhos como de Fernández Bravo e Jens Andermann também recolocaram o problema das fronteiras internas da nação, que estaria intrinsecamente relacionado à questão indígena. Ambos os autores trabalharam com textos literários fundacionais, escritos pelas elites *criollas* de países como Argentina e Chile, e que seriam herdeiros da literatura de viagem. Neste sentido, estas obras seriam exemplos de “auto-etnografias criollas” (PRATT: 1999), uma vez que incorporaram e modificaram as estruturas europeias que durante séculos haviam produzido uma consciência planetária e inventado o *resto* do mundo. Contudo, “na viagem interior, em direção às profundidades da nação no espaço e no tempo, os textos assumem a empresa de representar as

XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA

Conhecimento histórico e diálogo social

Natal - RN • 22 a 26 de julho 2013

ANPUH
BRASIL

culturas fronteiriças – a barbárie, os indígenas, os costumes – de uma perspectiva nacional e americana, distinta do olhar europeu com que continuamente se debatem” (FERNÁNDEZ BRAVO: 1999, p. 17).

Andermann, por exemplo, faz um estudo da literatura argentina segundo um viés foucaultiano de arqueologia dos mapas, buscando as condições de enunciação desses relatos. A conclusão a que chega o autor é de que, através da matéria literária, o espaço argentino foi pensando, estruturado e transformado, de maneira a viabilizar certo discurso identitário.

... un territorio, en suma, no es otra cosa que una red de límites y jerarquías seccionales superpuestas cuya complejidad aumenta en la medida en que avanzamos del centro hacia los confines. Los confines son el espacio donde una territorialidad centrada va perdiendo paulatinamente su coherencia interna hasta confluir con la otredad extraterritorial, al mismo tiempo que avanza sobre ésta hasta incorporarla en el espacio identitario (ANDERMANN: 2000, pp. 18-19).

Postula-se, assim, que é através de uma construção discursiva que se dá forma a uma territorialidade nacional, o que vincularia o problema da fronteira às formas estéticas de representação da identidade (nacional e/ou étnica). “Podríamos decir, entonces, que la frontera es aquel lugar donde se eclipsa la actitud del viajero, donde la lectura acumuladora de territorio va dando lugar a una escritura que imagina – sueña o alucina – patrias utópicas” (Idem, pp. 108-109). De forma parecida, Fernández Bravo demonstrou a conexão existente entre a cultura, o território e a identidade naquilo que ele chamou “literatura de fronteiras”, que incluiria relatos como os de Mansilla. Refletindo acerca do problema das *fronteiras culturais, imaginadas pelos letrados em textos que trazem cartografias de exclusão*, o autor afirma que

É por isso que a fronteira – sua fluidez semântica, seu nomadismo e inapreensibilidade - buscou ser detida, congelada pelo discurso do poder. Com esse propósito tentou-se escrever e ler-lhe como algo fixo, inalterável, a - histórico, transcendental e natural: as fronteiras da nação estavam ali desde sempre, como um testemunho da morfologia inveterada da pátria; somente bastava que a ciência determinasse seu itinerário (que as descobrisse como um naturalista a um fóssil) e a literatura a revelasse publicamente para desvanecer toda suspeita acerca de sua localização (FERNÁNDEZ BRAVO, 1999, p. 25).

O mais interessante é observar que esta literatura de fronteiras, ou melhor, estes textos que se converteram também em fronteiras, continuam exibindo o *excesso* que permanece em seu exterior. Quer dizer, ao falar das suas margens não se pode ocultar o Outro que emerge delas, *o que causa desequilíbrio e inquietude e coloca em questão o projeto de uma nação homogênea*.

É por isso que a fronteira concentra em si tanta densidade simbólica: (d) escrevê-la, medi-la, historicizá-la,

tentar entendê-la são formas de contribuir para extirpá-la da Nação e, por sua vez, uma interseção discursiva a partir da qual se avalia a Nação como um todo (Idem, p. 50).

Assim sendo, analisarei o *Excursión a los indios ranqueles* a partir dos aportes oferecidos pela teoria literária e pelos estudos fronteiriços, em sua abordagem dos processos de mestiçagem e interação cultural dessas regiões de confins. Entretanto, não desconsidere as ressalvas e admoestações de Boccara sobre a reiteração da visão eurocêntrica e colonial que muitos desses estudos incorreram. A violência da viagem de Mansilla é uma dimensão importante das cartas, já que não se pode esquecer que estamos diante da narrativa de um homem branco, pertencente aos círculos de poder da política *criolla* (Mansilla era sobrinho de Rosas!), e que ainda que não estivesse exatamente em seu centro, não deixava de alimentar seus sonhos imperiais.

Um *Guliver Ranquelino*: Lucio V. Mansilla

Entre 20 de maio de 1870 até 7 de setembro do mesmo ano, foram publicadas no diário *La Tribuna* as cartas sobre a viagem de Mansilla às *tolderias* ranquelinas. Durante todo este período, os relatos foram entregues diariamente, quase sem interrupções, neste *órgão portenho, liberal, unitário e sobretudo o diário mais lido de Buenos Aires* (IGLESIA, 2003, p. 551).

O destinatário das cartas era o amigo chileno de Mansilla, Santiago Arcos, que naquele momento se encontrava na Espanha e que ia responder ao coronel através de outra série de impressões de viagem intitulada *Sin rumbo ni propósito*. Segundo Jens Andermann, Arcos seria este interlocutor privilegiado por três razões: era estrangeiro, belicista e estaria longe, na Europa. Isso o colocaria numa espécie de *neutralidade atópica*, ainda que se saiba que na verdade não era bem assim. Afinal, no momento de escrita de *Excursión*, o debate da “cuestión fronteras” mobilizava o país, e tanto Mansilla como seu amigo chileno intervieram nele. Em relação ao debate, as opiniões estavam divididas entre os que defendiam a guerra ofensiva contra os indígenas, com seu total extermínio, e os que acreditavam na guerra defensiva e assimilacionista como a melhor solução. Isso num contexto em que os interesses da elite pecuária de expandir seus pastos em direção às terras aborígenes se tornava um imperativo.

Mansilla, por exemplo, defendia a segunda postura, e inclusive havia escrito nos anos de 1860 um *Plan de defensa de las fronteras de Buenos Aires*. Quer dizer, o sobrinho de Rosas pregava a assimilação do Outro através do trabalho, já que seria melhor tornar os índios produtivos do que

exterminá-los⁴.

Para Mansilla la eliminación del indio no era necesaria; ése no sería un acto civilizado. Se viaja para llevar la palabra de la “civilización” a las remotas regiones de lo otro. Se viaja, además, para demostrarle al “nosotros” sarmientino que incluso en lo que se había llamado “barbarie” existían, oscuramente, los signos de la “civilización” (RAMOS: 1996, p. 84).

Em contrapartida, Arcos havia publicado três anos antes de *Una excursión a los indios ranqueles* um artigo sobre a “cuestión de indios”, em que propunha “abandonar a guerra defensiva para a guerra ofensiva”, através do avanço em direção às terras ao norte dos rios Negro e Neuquén, *adiantando-se à campanha genocida do general Roca uma década mais tarde* (ANDERMANN: 2000)

Por supuesto, disentir – aunque amigablemente – con el amigo chileno (el chileno amigo) sobre cómo hacer argentinas las tierras de los ranqueles, precisamente las tribus que incluían más “indios chilenos”, contenía un subtexto fuertemente sobredeterminado en términos de política transandina (Ídem, p. 112).

Mas o relato epistolar de Mansilla também era dirigido a um público mais amplo, o “respeitável público que assiste a este colóquio” como ele próprio menciona nas cartas⁵. Neste sentido, nota-se que a narrativa se bifurca em dois tons, oscilando entre um registro íntimo e outro público, entre o tom familiar e prosaico e o tom de retórica de oratória pública. De acordo com Julio Ramos, o problema de *Excursión* é que se trata de um conjunto de cartas dirigidas a vários leitores, embora sejam mantidas algumas convenções do gênero epistolar⁶. “A função de Santiago, enquanto destinatário textual, não equivale à função do leitor hipotético que o texto projeta, às vezes sem nomear, como a imagem de seu leitor real *posível*” (RAMOS: 1996, p. 87). Todavia, a relação entre ambos os destinatários produz uma tensão no relato, e à medida que o mesmo avança, observa-se o deslocamento do próprio Santiago Arcos enquanto destinatário “real”.

Si en lugar de estar conversando contigo [com Santiago Arcos] públicamente lo hiciera en reserva, no me detendría en estos detalles y explicaciones. Todos los que hemos sido publico alguna vez sabemos que este monstruo de múltiple cabeza sabe muchas cosas que debería ignorar e ignora muchas cosas que debiera saber.

⁴ Em relação aos índios ranqueles, não se pode esquecer que no período entre 1857-1863 assistimos a acirradas disputas entre este grupo étnico e os *criollos*. Sob a política Estatal do governo rosista, os ranqueles foram alvo de uma violenta animosidade, que incidiu na sua eleição como o principal inimigo da campanha do deserto daqueles anos.

⁵ MANSILLA, Lucio Victorio. *Una excursión a los indios ranqueles*; Buenos Aires, Agebe, 2008. A partir daqui, usarei a abreviação EIR.

⁶ Na retórica epistolar, “a carta, no seu jogo de distâncias, propõe a solução da descontinuidade: preenche um vazio. Entretanto, a experiência do lugar de origem, o passado, o destinatário que lá permanece, constituem o marco de referência” (RAMOS: 1996, p. 73).

¿Quién sabe, por ejemplo, más mentiras que el público? (EIR, p. 22)

No entanto, quem seria este público hipotético? Por que Mansilla decide escrever sobre sua viagem? E por que escolhe a forma epistolar? Enfim, sob quais condições se dá a enunciação do eu? Observe-se primeiramente que, à medida que a narrativa avança, o “monstro de múltipla cabeça” vai se individualizando. Mansilla nos fornece pistas sobre quem é este destinatário coletivo, referindo-se a ele muitas vezes como o público urbano e culto de Buenos Aires. Logo, fica subentendido que as cartas são dirigidas ao sujeito da civilização, com quem Mansilla mantém ao mesmo tempo uma relação de distância e aproximação. Isso fica explícito na oscilação entre o uso de “ustedes” e “vosotros” no relato, já que o narrador às vezes se inclui no destinatário coletivo, formando com ele um “nosotros” legitimador, enquanto que em outros momentos se exclui desse público que “sabe muchas mentiras”. E isso não é mera escolha estilística, já que o folhetim também é escrito como uma crítica à política do presidente Sarmiento, como uma maneira de disputar com o autor de *Facundo* sobre a melhor maneira de expandir as fronteiras da nação, através da exploração de espaços literários distintos aos que incursionou aquele⁷.

Por eso el “nosotros” de Buenos Aires significa doblemente: es el publico que el sujeto quisiera incluir en su espacio de su *sujeción* – de la intimidad - , pero asimismo es la base de la política opresora de Sarmiento. Esa dualidad en la significación del “nosotros” produce una distancia por momentos irónica entre el narrador y sus destinatarios, incluso cuando aquel proyecte la unidad de ambos en la primera persona plural: “Ésa es nuestra tierra como nuestra política suele consistir en hacer de amigos enemigos, parias de los “hijos del país [...]”.

(Ramos: 1996, p. 91).

A crítica à Sarmiento tem a ver também com certo ressentimento de Mansilla por não ter sido empossado em nenhum cargo importante quando o primeiro ascendeu à presidência do país. Assim sendo, nosso autor se identifica com os excluídos e párias da nação, justamente porque ele próprio se encontraria nas *margens dos espaços do poder*. Além disso, essa posição marginal está ligada a identificação do coronel com certo setor da oligarquia rural, deslocada sob Sarmiento; daí *os matizados elogios* que Mansilla faz à política de Rosas.

Ademais, “*Excursión* também pode ser lido no marco do processo de transição que media entre os românticos da geração de 1837 e os oligarcas dos anos 1880, onde a biografia de Mansilla é uma das mais emblemáticas” (ANDERMANN: 2000, pp. 163-64). Essa geração de transição teria

⁷ Para Cristina Iglesia, isso indicaria o verdadeiro destinatário das ações e da escritura de Mansilla: o presidente Sarmiento.

escolhido com frequência o tom autobiográfico para a sua produção intelectual, o que explica a escolha estilística do autor em questão. (CAILLET- BOIS: 1947). Finalmente, não se pode esquecer a existência de uma preocupação pessoal do próprio Mansilla de reaver o passado de sua família, haja vista o recente e polêmico governo de seu tio Rosas, assim como o escândalo em que se envolveu com o escritor Mármol, por este ter colocado seus pais no sinistro elenco do romance *Amalia*.

Mansilla levantou razões práticas, de ordem político-militar, para que se efetuasse sua internação em *Tierra Adentro*. Como comandante de fronteiras, o coronel queria verificar como as tribos ranquelinas estavam se adequando ao tratado de paz assinado em fevereiro de 1870 com um enviado do cacique Mariano Rosas. “As dificuldades se impunham desde o começo: os ranqueles desconfiavam das intenções dos cristãos, que só lhes ofereciam futuros subsídios condicionados à aprovação do Congresso – uma instituição desconhecida para os índios – enquanto que, de imediato, avançavam a linha de fronteiras tirando-lhes a terra” (IGLESIA, 2003, p. 555). Não obstante, havia também razões não utilitárias para a viagem, como a vontade do chefe da expedição e do relato de ver a “barbárie” com os próprios olhos, seja por uma questão de viver algo distinto ou por simples “curiosidade” (EIR, p. 11).

De qualquer forma, a questão é que o fato de “estar ali” produz a autoridade do discurso de Mansilla, e fornece à sua escritura um caráter etnográfico - se pensarmos segundo os critérios de Geertz. É por isso que o autor se apresenta perante seu público leitor como um *tradutor* do mundo ranquel, da mesma maneira que ele seria embaixador do mundo *criollo* no plano da ação. Por outro lado, é a experiência entre os índios ranqueles que investe Mansilla dessa autoridade, outorgando-lhe um lugar social. No capítulo XXXIV, temos o inusitado diálogo entre o narrador e um negro, que após desafiá-lo com algumas trovas federais, indaga:

-¿Usted es sobrino de Rosas?

-Sí.

-¿Federal?

-No.

-Salvaje?

-No.

-¿Y entonces, qué es? (EIR, p. 191).

Como resposta ao interrogatório, Mansilla diz de maneira agressiva: “¡Qué te importa!”, o que revela “a irritação mas também a ausência de resposta. Frente à incerteza de sua adscrição política,

frente ao seu não ser nada, a experiência ranquelina lhe outorga pertencimento, um lugar próprio” (IGLESIA, p. 550).

Em suma, não podemos deixar de reconhecer a fortuna crítica da obra de Mansilla, embora saibamos que “o processo de canonização atravess[e] diversas etapas e releituras” (FERNÁNDEZ BRAVO: 1999, p. 58), o que demonstra que textos como *Excursión* podem ter tido uma recepção no momento de sua publicação menos celebratória do que geralmente se acredita. Afinal, até mesmo Ricardo Rojas - que desqualificou o livro como um relato demasiado prosaico⁸ - destacou “la pintoresca novedad del asunto en la época de su primera edición”. Escrito como uma crônica de fatos vividos e em tom testemunhal, é impossível não atentar, por outro lado, para o caráter ficcional do texto. O próprio Mansilla assim definiu sua experiência: “Como Gulliver en su viaje a Liliput, yo he visto el mundo tal cual es en mi viaje a los ranqueles” (EIR, p. 319). Enfim, entre a crônica e a ficção, o registro realista e o sentimental, é que reside a originalidade e importância dessa obra, escrita sob o postulado de que “os abismos entre o mundo real e o mundo imaginário não são tão profundos”.

Um relato etnográfico: *Una excursión a los indios ranqueles*

De acordo com Eduardo Wilde, “Los ranqueles están de moda desde que los ha inventado Lucio Mansilla” (*apud* IGLESIA: 2003, p. 548). Essa frase é significativa porque destaca um ponto central do relato epistolar de Mansilla, que é a relação entre o eu e o outro, de modo a desnaturalizar o esquema sarmientino segundo o qual o outro seria sempre o avesso da civilização. Enquanto viagem deliberada rumo à “barbárie”, *Una excursión a los indios ranqueles* mostra a alteridade deste estranho, sobretudo através da paródia e da inversão, conforme comenta Mansilla nessa curiosa passagem:

Cuando yo estaba en el Paraguay, Santiago amigo, voy a decirte lo que solía hacer, cansado de contemplar, desde mi reducto en Tuyutí, todos los días la misma cosa (...), sabes lo que hacía?

Me subía en el merlón de la batería, daba la espalda al enemigo, me abría las piernas, formaba una curva con el

⁸ No juízo do crítico literário, a obra de Mansilla sofreria de uma incompletude e de um caráter fragmentário quase estrutural, que teriam comprometido a qualidade de sua produção e contribuído para afastá-la do cânon literário. Adolfo Prieto também definiu o coronel como um “prosista fragmentário”, apesar de reconhecer sua genialidade na utilização desse gênero conhecido como *causerie*, ou ensaio conversado. De qualquer forma, podemos identificar em *Excursión* a confluência de três modelos discursivos: a *causerie*, os “relatos de fogão” da literatura gauchesca e o gênero testemunhal do diário de viagem. Esses três modelos são responsáveis, por um lado, pelo tom oral e espontâneo das cartas, e, por outro, pelo seu deslocamento em relação aos cânones da literatura argentina. Entretanto, o efeito de marginalidade da escritura de Mansilla seria só aparente, já que ele *participa das próprias convenções do discurso que tenta desarmar*; isto é, o código culto dos bardos argentinos usados na época.

cuerpo y mirando al frente por entre aquellas, me quedaba un instante contemplando los objetos al revés.

Es un efecto curioso para la visual, y un recurso al que te aconsejo recurras cuando te fastidies, o te canses, en esa vieja Europa (...) (EIR, p. 54).

Neste sentido, pode-se afirmar que, para Mansilla, escrever sobre sua viagem é inverter, é contar um mundo de uma ótica distinta. Essa escrita ao revés seria a mais apropriada para trazer até os seus interlocutores o mundo das *tolderías* ranquelinas, de modo que fossem reescritas as oposições criadas por Sarmiento. As dicotomias campo/ cidade, unitários/ federais, nacional/cosmopolita, civilização/ barbárie se apresentariam deslocadas em *Una excursión a los indios ranqueles*, já que elas só se sustentariam a partir de uma *ficção sobre o Outro* (IGLESIA: 1997).

Los que han hecho la pintura de la pampa, suponiéndola una vasta llanura, ¿en qué errores descriptivos han incurrido!

Poetas y hombres de ciencia, todos se han equivocado. El paisaje ideal de la pampa, que yo llamaría, para ser más exacto, pampas, en plural, y el paisaje real, son dos perspectivas completamente distintas.

Vivimos en la ignorancia hasta de la fisionomía de nuestra patria. (EIR, p. 58)

(...) sea lo que fuere yo digo que viajando por lo campos en una noche clara es un placer dormir. Por mi parte, al tranco, al trote o al galope, yo duermo perfectamente. Y no sólo duermo sino que sueño” (EIR, p. 47)

Nestes dois trechos, nota-se a pretensão de Mansilla de contrapor-se ao esquematismo e pouco operatividade da dicotomia sarmientina *civilização e barbárie*. Na primeira passagem, critica-se o retrato que o autor de *Facundo*⁹ faz do pampa, o que denotaria mais a sua ignorância do que seu bom tino em apreender a “fisionomia da pátria”¹⁰. No segundo excerto, a crítica recai sobre os modos de representação da natureza, que para Sarmiento era sempre vista como uma ameaça. Em contrapartida, nessa viagem rumo *Tierra Adentro*, Mansilla mostra que *mejor se duerme en la pampa* (EIR, p. 53), isto é, não há perigo no deserto, e pode-se inclusive “sonhar” sob o céu de um campo aberto. Porém, para gozar do prazer proporcionado por este estado de natureza, a viagem aos *ranqueles* teve que ser feita a cavalo, contrapondo-se, assim, à imagem sarmientina de que estes animais seriam *a máquina de guerra da montonera* (IGLESIA: 1997). O desconcerto viria do fato

⁹ SARMIENTO, Domingo Faustino. *Facundo: civilização e barbárie*; Petrópolis: RJ: Vozes, 1996.

¹⁰ Sobre a percepção do território argentino e o imaginário sobre o pampa, em suas associações com o deserto, o mar e a barbárie, ver o trabalho de Graciela Silvestre. “El imaginario paisajístico en el litoral y el sur argentinos” in BONAUDO, Marta; *Nueva Historia Argentina Liberalismo, Estado y orden burgués (1852-1880)*; Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

de que a premissa “¡la barbarie va a caballo!¹¹” não seria mais absoluta!

Além disso, Mansilla vai mais fundo e desmonta o primado do meio e da raça como determinantes na estruturação de tais oposições.

Sobre este tópico, Santiago amigo, mis opiniones han cambiado mucho (...) desde la época en que con tanto furor discutíamos la fatalidad de las razas (...) Hoy pienso de distinta manera. Creo en la unidad de la especie humana y en la influencia de los *malos* gobiernos (EIR, p 18)

Tal crítica pode ser associada também às diferenças entre a geração de Mansilla e a anterior, integrada por homens como Sarmiento e Alberdi. Afinal de contas, a geração de 1880 empreendeu mais do que a sua antecessora o projeto de lançar-se aos confins, através de expedições militares e/ou científicas, como uma maneira de *explorar e descrever sistemáticamente as terras do interior* (ANDERMANN: 2000, p. 20). Ora, esse dispositivo de *apreciação* se diferencia daquele de *percepção* presente na geração romântica de 1837, também conhecida como geração dos proscritos¹². Pois enquanto nesta buscava-se inscrever, de maneira demiúrgica, uma letra portadora de valores civilizatórios e liberais em um espaço concebido como desértico e vazio, no caso da geração de Mansilla a questão é propor visões reformistas, de expansão militar e tecnológica, para o futuro do país, respaldadas na descrição realista e empírica de sua “realidade”. Em outras palavras,

La narrativa de viaje va a constituir, sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX, una poderosa instancia estética y política de integración del estado-Nación y de redefinición de sus contenidos, y que termina por reemplazar la noción estético-moral romántica del espacio “desértico”, poco operativa en un proceso de expansión y consolidación de la soberanía como lo era el lapso histórico inaugurado por Caseros. Más emprendedora resultaba una geografía multitópica de tierras fértiles y disponibles para que la nación tomara posesión de ellas. (ANDERMANN: 2000, p. 106).

Explicam-se, assim, as visões de melhoramento capitalista que há no livro, que contrastam com as passagens em que Mansilla narra suas aventuras nas *tolderías*. Essa contradição tem a ver exatamente com a justaposição entre os dois registros que presidem o relato, o sentimental e o realista, e a dupla viagem empreendida pelo narrador rumo à alteridade: a viagem no espaço e na

¹¹ Parafrazeio aqui a seguinte frase de Ricardo Rojas: “La barbarie, siendo gaucha, y puesto que iba a caballo, era más argentina, más nuestra”. Sobre a metáfora civilização e barbarie na história argentina, ver o trabalho de Maristella Svampa, *El dilema argentino: Civilización o Barbarie. De Sarmiento al Revisionismo Peronista*; Buenos Aires: Ediciones el cielo por asalto: Imago Mundi, 1994.

¹² A alcunha foi dada por Ricardo Rojas a esta primeira geração de artífices da nação. Sobre a geração romântica de 1837, ver o trabalho de Elías José Paltí, *El momento romántico Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*; Buenos Aires: Eudeba, 2009.

escritura.

Aquellos campos desiertos e inhabitados tienen un porvenir grandioso, y con la solemne majestad de su silencio, piden brazos y trabajo (EIR, p. 396)

Grandes y populosas ciudades como Buenos Aires, con todos los placeres y halagos de la civilización, teatros, jardines, paseos, palacios (...) una agitación vertiginosa, en medio de calles estrechas, fangosas, sucias, fétidas, que no permiten ver el horizonte (...) en las que yo me ahogo, echando de menos mi caballo.

Fuera de aquí, campos desiertos, grandes heredades, donde vegeta el proletario en la ignorancia y en la estupidez (...)

Tesis y antítesis de la vida de una república. Eso dicen que es gobernar y administrar. ¡Y para lucirse mejor, todos los días clamando por gente, pidiendo inmigración! (EIR)

Nessas duas passagens, percebe-se a presença de uma aporia no discurso do narrador, que ao mesmo tempo em que postula o caráter desértico e inabitado dessas terras fronteiriças e carentes de braços *para o trabalho*, afirma a existência de populações nesses espaços, outrora teorizados como vazios. E mais: essa população é definida como de “proletários”, desarticulando-se assim o projeto imigracional tão propagado pela política sarmientina. No segundo trecho, observa-se que os trabalhadores tão necessitados estariam ali, mais próximos do que se imaginava, bastando torná-los produtivos e livres da ignorância. “En efecto, se propone la *asimilación* del otro; de ahí que no se le reconozca la historia de su deferencia. Se piensa al otro, más bien, como una existencia que imperfectamente refleja los rasgos de lo mismo” (RAMOS: 1996, p. 84).

Essa crítica ao poder, todavia, apresenta claros limites, pois não se desarmam os fundamentos que sustentam a oposição ao modelo liberal defendido por Sarmiento. Quer dizer, a crítica que Mansilla faz ao liberalismo é respaldada nos postulados do próprio liberalismo. Na verdade, o que nosso narrador faz é desnaturalizar o lugar que delega autoridade ao discurso da civilização, de modo que se perceba seu caráter artificioso na determinação do que seriam as qualidades próprias do “bárbaro” e do “civilizado”. Enfim,

El escándalo de la escritura de Mansilla (...) no consiste en invertir la dicotomía civilización/barbarie, sino en proponer como héroe un sujeto civilizado que elige narrar la felicidad del estado de naturaleza. Un narrador que se sustrae de la ciudad civilizada para instalarse en la frontera, punto de partida del viaje hacia los ranqueles (IGLESIA: 1997, p. 188).

Portanto, ao falar do Outro, o que Mansilla faz é falar de si mesmo, o que fica evidente na contínua reiteração que o relato apresenta da autoridade do eu. “La figura hiperautoral de Mansilla digiere a

los otros, los traduce, los explica, pero siempre deja en el primer plano la pregunta sobre sí misma, que en el texto deviene como central” (IGLESIA, p. 549). Segundo Adolfo Prieto, o autor de *Excursión* “talvez seja o homem que mais falou de si mesmo” na Argentina, o que, no caso do livro em questão, pode estar vinculado ao seu papel de tradutor de dois mundos, uma espécie de “lenguaraz” entre os ranqueles (IGLESIA: 1997). Quer dizer, “em seu confronto com a alteridade, os intérpretes não cessam de escrever acerca de sua própria identidade” (FERNÁNDEZ BRAVO, 1999, p. 17).

Nas cartas, há uma passagem onde aparece claramente essa inflação do eu, mediada pelo desejo de grandeza e poder alimentado pelo autor. Trata-se de um curioso sonho no qual Mansilla aparece envolto em peles de jaguar, investido de autoridade e como o verdadeiro imperador dos *ranqueles*.

(...) soñaba que yo era el conquistador del desierto; que los aguerridos ranqueles, magnetizados por el eco de la civilización, habían depuesto las armas; que se habían reconcentrado formando aldeas; que la iglesia y la escuela habían arraigado sus cimientos en aquellas comarcas desheredadas (...) (EIR, p. 176).

Ora, os sonhos imperiais de Mansilla estão vinculados à construção hiperbólica de seu personagem no relato¹³, que como um *self made man* tenta garantir sua distância tanto em relação ao *despotismo romântico de Rosas* quanto ao *iluminismo estridente de Sarmiento* (ANDERMANN: 2000). Mas essa espécie de conquistador dos pampas, convertido em *Lucius Victorius Imperator*, não é capaz de ocultar o assombro que o Outro lhe causava.

¿Qué más podían ellos desear [os ranqueles]? *Yo iba a ellos. Me les asimilaba*. Era la conquista de la barbarie sobre la civilización. El Lucius Victorius del sueño que tuve (...) estaba allí transfigurado (EIR, p. 247, Grifo nosso)

Por outro lado, tal transfiguração contrasta com a posição de Mansilla enquanto homem da cultura. Citando Andermann, “esse sonho recorrente (...) é somente mais uma das “vozes outras” que irrompem no texto e o desequilibram de dentro, a partir das obsessões de seu próprio sujeito, como de fora o fazem as vozes polifônicas dos moradores da fronteira – gaúchos e índios – que transcreve” (ANDERMANN: 2000, p. 116).

Com efeito, escrever sobre o Outro é também transcrevê-lo, marcando o que fica do lado de

¹³ Segundo Julio Ramos, esse caráter hiperbólico da narrativa fica evidente no próprio exagero de Mansilla sobre a importância de sua viagem, já que o tratado com os *ranqueles* já havia sido assinado no momento em que ele decide se internar nas *tolderías* dos indígenas. Inclusive, coloca-se em questão a originalidade da empresa do coronel, que teria antecedentes no próprio folheto escrito por Santiago Arcos anos antes.

fora, suas *bordas exteriores*. Neste sentido, após uma longa espera de 25 capítulos, referentes a apenas seis dias da expedição comandada por Mansilla, finalmente o leitor é apresentado aos índios ranqueles. O coronel chega com sua comitiva até Leubucó, acampamento indígena liderado pelo cacique Mariano Rosas. Chegamos, portanto, ao ponto alto do relato, em que proliferam as vozes ranqueles após a angustiante “sensação de que nunca se termina[ria] de entrar ao centro do império” indígena (SCHVARZMAN: 2002, p. 147). Vejamos a descrição que Mansilla faz do toldo do cacique Mariano.

La morada de Mariano Rosas consistía en unos cuantos toldos diseminados y en unos cuantos ranchos (...).

Leubucó es una laguna sin interés – quiere decir *agua que corre, leubú, corre, y co*, agua. Queda en un descampado a orilla de una ceja de monte, en una quebrada de médanos bajos. Los alrededores de aquel paraje son tristísimos, es lo más yermo y estéril de cuanto he visto; una soledad ideal (EIR, p. 134-135).

É interessante notar a descrição desoladora da paisagem – definida com adjetivos como “yermo” e “estéril”- e em cuja realidade geográfica se vê, todavia, cor e beleza. Isso só seria possível graças ao seu valor “ideal”. Além disso, observa-se que “(...) o personagem do coronel Mansilla avança em direção a um objeto imóvel que é Mariano Rosas, um cacique que não sai a *malones*, que não se aparta de Leubucó. Mariano Rosas é uma esfinge na qual o espelhismo da paisagem converte em um ponto de chegada necessário e misterioso” (IGLESIA; 2003, p. 560). A figura do cacique ranquelino será central a partir de então para o desenvolvimento da narrativa¹⁴.

No capítulo XXV, inicia-se a grande comoção que a presença de Mansilla teria causado entre os ranqueles, que o vêem como “ese coronel lindo”. Entretanto, a recíproca não é verdadeira, haja vista que o narrador sente mais asco por seus anfitriões do que admiração. De qualquer maneira, toda a cena da recepção ranquel, seguida da orgia indígena, é descrita teatralmente, pois não se pode esquecer que estamos diante de um “conto do visto”, em que olhar e ser olhado faz parte desse encontro com a “barbárie” (RAMOS: 1999).

Y no sólo me daban la mano, sino que me abrazaban y me besaban con sus bocas sucias, babosas, alcohólicas, pintadas (EIR, p. 140).

¹⁴ O cacique Mariano Rosas viveu durante muitos anos numa *estancia* de Juan Manuel Rosas, na qualidade de cativo. Contudo, ao saber da origem familiar do prisioneiro – que seria filho de um cacique principal - o então presidente da argentina batizou a Mariano e deu-lhe seu sobrenome. Mas o afilhado de Rosas decidiu fugir para as *tolderías*, atitude que sela a inimizade entre ambos. É por isso que Mariano decide não sair mais de seus toldos, optando por ser “índio”, apesar de ter incorporando diversos elementos da cultura branca com que havia convivido durante sua adolescência. Exemplos como do cacique ranquelino, ou de homens como o *criollo* unitário Manuel Baigorria - que decidiu viver entre os indígenas -, sugerem a mobilidade e porosidade das fronteiras, produtoras de inúmeros intermediários culturais.

Mansilla se deixa “manosear, besar, acariciar” pelos índios, ao mesmo tempo em que é iniciada a orgia ranquel. “ ‘A orgia seguiu – escreve -; era um bacanal em regra’. Qual seria a regra de um bacanal? Qual a medida do desborde? O texto já havia respondido: beber sem método” (SCHVARZMAN: 2002, p. 149). O mais interessante é que, neste ponto da narrativa, ocorre uma longa digressão de uns quatro capítulos, em que entra em cena a história do gaucho Miguelito. É claro que essa pausa não ocorre por acaso, já que se trata de uma forma de recriação do tempo da narrativa, cujo resultado será o deslocamento de seu centro, de modo a deixar a ação ranquelina suspensa em prol da temática do *gaucho*. Aliás, podemos aventar uma explicação para essa manobra discursiva que faz Mansilla, se temos em conta que, na história argentina, a figura do índio ocupou uma posição referencial em relação ao *gaucho*, situado no centro das discussões sobre a identidade nacional. Quer dizer, de maneira geral, o indígena foi representado como o Outro em relação ao gaucho.

Passada a digressão, é retomada a descrição do bacanal:

Yo no quería que me sorprendiera la noche entre aquella *chusma hedionda*, cuyo cuerpo contaminado por el uso de la carne de yegua, exhalaba nauseabundos efluvios; regoldaba a todo trapo, cada eructo parecía el de un *cochino cebado* con ajos y cebollas (EIR, p 173. Grifo nosso).

A desqualificação do Outro é feita através do grotesco e de sua animalização, como fica evidente no uso do termo “cochino” e, capítulos mais tarde, “reptiles arqueros”. Contudo, Mansilla é convocado a participar do excesso, pois este encontro também se estrutura através da imitação do Outro, como uma maneira de viabilizar o contato entre indígenas e criollos. É neste sentido que toda a descrição que faz Mansilla se parece a uma grande encenação, onde ele atua como um sujeito teatral que incorpora mimeticamente a barbárie. Após brindar com o cacique Mariano Rosas bebendo um corno de *yapaí*, o coronel descreve sua reação da seguinte maneira:

Sentí como si me hubieran echado una brasa de fuego en el estómago. La erupción no se hizo esperar: mi boca era un albañal. Despedía a torrentes todo cuanto había comido y una revolución intestinal rugía dentro de mí (...) Horribles ansias, nauseabundas arcadas, vascas agrias como vinagre, una desazón e inquietud imponderable me devoraban (EIR, p.187)

Nesse processo de barbarização, de mimese com a barbárie, o narrador mantém, todavia, seu referencial calcado na civilização. Porém, em outros momentos é *ela* quem se apropria do narrador, quando este tenta assumir a identidade do Outro. “Ahí llega a su punto culminante el proyecto teatral, el simulacro del personaje: “yo era mirado ya como un indio” (...) Se intensifica su

capacidad para ejercer poder sobre los otros: reaparece el “espíritu maligno” del célebre sueño” (RAMOS: 1999, p. 83). Isso também aparece na passagem em que Mansilla rouba uns cavalos dos ranqueles, e justifica sua ação - que em nada se diferenciaria dos *malones* indígenas - com os seguintes dizeres.

Aquella noche comprendí la tendencia irresistible de nuestros gauchos a apropiarse de lo que encuentran en su camino, murmurando interiormente el aforismo de Phoudhon: ‘La propiedad es un robo’ (EIR, p.393)

Ao terminar sua aventura em terras ranquelinas, o autor de *Una excursión a los indios ranqueles* conclui que “más o menos todo el mundo es como Leubucó”. Neste ponto da narrativa, e após ter efetuado o cruzamento da fronteira, Mansilla pode finalmente assumir o papel de “sonhador utópico, cujo olhar converte o espaço fronteiriço num cenário de redenção e regeneração nacional” (ANDERMANN: 2000, p. 118). Entretanto, essa incorporação da barbárie tem em vista fundamentalmente a reconstituição da pátria, a refundação da nação a partir de seus confins. Em outros termos, Mansilla viaja rumo às fronteiras para reconstituir o centro. Isso fica bastante claro no Parlamento final com os indígenas, em que o narrador apela para uma retórica transcultural a fim de convencer seus interlocutores ranqueles sobre a auto-evidência do discurso da nacionalidade.

Y ustedes también son argentinos (...) Y si no, ¿qué son? (...) ¿Van a decir que son indios? Pues yo también soy indio. ¿O creen que soy *gringo*? Oigan lo que les voy a decir: ustedes no saben nada porque no saben leer, porque no tienen libros. Ustedes no saben más de lo que han oído a su padre o a su abuelo. Yo sé muchas cosas que han pasado antes. (...) Hace muchísimos años que los *gringos* desembarcaron en Buenos Aires. Entonces los indios vivían por ahí donde sale el sol, a la orilla de un río muy grande; eran puros hombres los *gringos* que vinieron, y no traían mujeres; los indios eran muy zonzos, no sabían andar a caballo, porque en esta tierra no había caballos; los *gringos* trajeron la primer yegua y el primer caballo, trajeron vacas, trajeron ovejas. ¿Qué están creyendo ustedes? Ya ven que no saben nada. (...) Los *gringos* les quitaron sus mujeres a los indios, tuvieron hijos con ellas, y es por eso que les he dicho que todos los que han nacido en esta tierra son indios, no *gringos*. (...) Ustedes eran muy pobres entonces; los hijos de los *gringos*, que son los cristianos, que somos nosotros, indios como ustedes, les hemos enseñado una porción de cosas. (...)

-No es cierto – me interrumpió Mariano Rosas -; aquí había vacas, caballos y todo antes que vinieron los *gringos*, y todo era nuestro (EIR: p. 310)

Nessa construção sobre a origem dos argentinos, Mansilla seduz, mente e ameaça seus interlocutores, o que se relaciona aos papéis que ele desempenha no relato como turista examinador e militar. Além disso, é a escritura quem garante a legitimidade da *construção narrativa de uma comunidade imaginada*, posto que o saber letrado do *criollo* prevaleceria sobre o saber da memória

XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA

Conhecimento histórico e diálogo social

Natal - RN • 22 a 26 de julho 2013

ANPUH BRASIL

indígena. A escritura desacreditaria, portanto, o argumento de Mariano Rosas de reclamar as terras que teriam pertencido aos seus ancestrais, já que o apelo à memória coletiva ranquelina não bastaria. O discurso de Mansilla também reiteraria o mito da luta entre a linhagem maternal (os filhos da mãe índia) e a paternal (os filhos do pai branco), de modo a subordinar o referencial étnico ao nacional. No entanto, se os índios eram argentinos, e se os *criollos* eram indígenas, o mesmo não poderia ser dito em relação aos índios serem brancos! Quer dizer, as estratégias de *etnización* do Outro seguem vigentes, ao mesmo tempo em que se nacionaliza o étnico. Nos impérios imaginados por Mansilla, o Outro até poderia ser incluído, mas nunca em uma relação horizontal, simétrica.

Em contrapartida, como toda literatura de fronteira, também o relato de Mansilla está atravessado por contradições profundas, decorrentes da complexidade e porosidade de seus limites. Pois se de um lado o narrador constrói uma espécie de paisagem iconográfica onde situa o *criollo* e sua cultura itinerante, por outro não consegue esconder o excesso que permanece no seu exterior, representado pelos Outros que irrompem no relato. Afinal, *quem é o bárbaro e quem é o civilizado na epopéia da fronteira?* “Em *Ranqueles*, a fronteira é um espaço fugidio mas certo, um lugar de cruzamentos infinitos, de mudanças de destinos e de identidades, o limite entre Terra Adentro e o confuso mundo da civilização, um lugar mítico e real, ficcional e geográfico que funciona como uma força ativa que gera imagens e relatos” (IGLESIA: 2003, pp. 554-55). Para finalizar, reproduzo o diálogo travado entre o gaucho exilado Miguelito e o coronel Mansilla. Nesta conversa, o desconcerto é gerado pela informação de que “os campos não tinham portas”, assombrando o coronel para o fato de que a fronteira que ele defendia com tanto ardor talvez não existisse.

-Y otros paisanos de los que están aquí, ¿salen como tú y van a sus casas?

-El que quiere lo hace; usted sabe, mi coronel, que los campos no tienen puertas; las descubiertas de los fortines, ya sabe uno a qué horas hacen el servicio, y luego, al frente casi nunca salen (...)

-Entonces, constantemente estarán yendo y viniendo de aquí para allá.

-Por supuesto. *Si aquí se sabe todo* (EIR: p. 167. Grifos nosso)

Bibliografia:

ANDERMANN, Jens; *Mapas de poder Una arqueología del espacio argentino*; Rosario: Beatriz Viterbo Editora, 2000.

BECHIS, Martha. “Fuerzas indígenas en la política criolla del siglo XIX” in GOLDMAN, Noemi y SALVATORE, Ricardo (comp.); *Caudillismos rioplatenses: nuevas miradas a un viejo problema*;

XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA

Conhecimento histórico e diálogo social

Natal - RN • 22 a 26 de julho 2013

ANPUH
BRASIL

Buenos Aires: Eudeba, 2005.

BOCCARA, Guillaume. “Poder colonial e Etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial” *In Tempo*, 23 (2007), pp. 67- 84.

BONAUDO, Marta; *Nueva Historia Argentina Liberalismo, Estado y orden burgués (1852-1880)*; Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

CAILLET-BOIS, Julio. “Prólogo a Lucio V. Mansilla, *Una excursión a los indios ranqueles*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947.

FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro; *Literatura y frontera Procesos de territorialización en las culturas argentina y chilena del siglo XIX*; Buenos Aires: Editorial Sudamericana: Universidad de San Andrés, 1999.

FREITAS NETO, José Alves de; “A formação da nação e o vazio na narrativa argentina: ficção e civilização no século XIX”; *Revista Tempo Brasileiro*; Rio de Janeiro, v. 169.

HALPERÍN DONGHI, Tulio; *Una nación para el desierto argentino*; Buenos Aires: Centro Editor de América latina, 1995.

HARTOG, François; *O Espelho de Heródoto Ensaio sobre a representação do Outro*; Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

IGLESIA, Cristina; “Mejor se duerme en la pampa. Deseo y naturaleza en *Una excursión a los indios ranqueles* de Lucio V. Mansilla” in *Revista Iberoamericana*; Vol. LXIII, Nº 178-179, enero-junio 1997, pp. 185-192.

_____. “Mansilla, la aventura del relato” in JITRIK, Noé (dir.). *Historia crítica de la Literatura Argentina Vol 2*, Buenos Aires, Emecé, 2003.

MANDRINI, Raúl. “Desarrollo de una sociedad indígena pastoril en el area interserrana bonaerense” *Estudios sobre el mundo rural: Anuário IEHS*, 2, 1987.

_____. *Los araucanos de las pampas en el siglo XIX: Indígenas y fronteras Historia Testimonial Argentina*; Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1984.

_____ y ORTELLI, Sara. “Una frontera permeable: Los indígenas pampeanos y el mundo rioplatense en el siglo XVIII” GUTIERREZ, H., NAXARA, R. C., LOPES, M. A. S. (orgs.); *Fronteiras: paisagens, personagens, identidades*; Franca: UNESP: São Paulo: Olho d’água, 2003.

MANSILLA, Lucio V., *Una excursión a los indios ranqueles*; Buenos Aires, Agebe, 2008.

MAYO, Carlos A. y LATRUBESSE, Amalia; *Terratenientes, soldados y cautivos: la frontera, 1737-1815*; Buenos Aires: Biblos, 1998.

_____. “La frontera; cotidianidad, vida privada e identidad” in DEVOTO, F. y MADERO M. (dir.). *Historia de la vida privada en la Argentina. País Antiguo. De la colonia a 1870*; Buenos Aires: Taurus, 1999.

XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA

Conhecimento histórico e diálogo social

Natal - RN • 22 a 26 de julho 2013

ANPUH
PARANÁ

- _____. (ed.). *Vivir en la frontera La casa, la dieta, la pulpería, la escuela (1770-1870)*; Buenos Aires: Biblos, 2000.
- ORTELLI, Sara; “La “araucanización” de las pampas: ¿Realidad histórica o construcción de los etnólogos?” in *Anuario del IEHS*; nº11, Tandil, 1996.
- PALERMO, Miguel Angel; “Reflexiones sobre el llamado “complejo ecuestre” en la Argentina” in *RUNA Archivo para las Ciencias del hombre*; Buenos Aires: Vol. XVI, 1986.
- _____. “A Través de la frontera. Economía y sociedad indígenas desde el tiempo colonial hasta el siglo XIX” in TARRAGÓ, Myriam Noemí. *Nueva Historia Argentina Los pueblos originarios y la conquista*; tomo 1; Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2000.
- PALOMEQUE, Silvia. “El mundo indígena. Siglos XVI-XVIII” in TANDETER, Enrique. *Nueva Historia Argentina La sociedad colonial*; tomo 2; Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2000.
- PRADO, Maria Lígia Coelho; *América Latina no século XIX: Tramas, Telas e Texto*; São Paulo: Edusp: Bauru: Edusc, 1999.
- PRATT, Mary Louise; *Olhos do Império Relatos de viagem e transculturação*; Bauru: São Paulo: Edusc, 1999.
- QUIJADA, Mónica; “Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX)” in *Revista de Indias*, vol. LXII, nº 224, 2002.
- RAMOS, Julio; “Entre Otros: *Uma excursión a los indios ranqueles* de Lucio V. Mansilla” *Paradojas de la letra*, Caracas, Excultura, 1996.
- SALOMON, Frank and SCHWARTZ, Stuart B. *The Cambridge History of the native peoples of the Americas* Vol III South America Part 2; Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- SCHEINES, Graciela. *Las metáforas del fracaso Sudamérica ¿geografía del desencuentro?*; Ciudad de la Habana: Cuba: Ediciones Casa de las Américas, 1991.
- SCHVARZMAN, Julio; “Lucio V. Mansilla y la orgía ranquel” in *América Cahiers du Criccal: La fête en Amérique Latine II*: nº 28, 2002.
- SVAMPA, Maristella; *El dilema argentino: Civilización o Barbarie. De Sarmiento al Revisionismo Peronista*; Buenos Aires: Ediciones el cielo por asalto: Imago Mundi, 1994.
- WEBER, David J. “Borbones y bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos” in *Anuario IEHS*; Tandil, nº 13, 1998.