

Disensos en la frontera sur del siglo XIX

Dissents in the southern border – 19th century

Resumen

Los *Manuscritos* inconclusos y parcialmente publicados de Santiago Avendaño, intérprete y mediador entre los indios de la Pampa y la sociedad cristiana civil y militar, fueron producidos entre 1854 y comienzos de la década de 1870, en el espacio marginal de la frontera sur, desde otro borde, el de su autor, ex-cautivo de identidad vacilante que actuaba entre dos mundos, generando quizás desconfianza en ambos. En esas fronteras, los Manuscritos elaboran un doble gesto crítico: ruptura con la *doxa* excluyente que confinaba al indio a la barbarie, decretando su incapacidad para acceder a la civilización occidental, y disidencia, dificultosamente manifestada, con las falencias del estado nación en formación después de Caseros.

Para indagar las vacilaciones y contradicciones de un texto de abordaje complejo, optamos, en el marco del análisis del discurso y según la metodología que propone E. Arnoux (2006), por el seguimiento del objeto *nación* y sus componentes, acotándonos en este artículo a un fragmento que pone en escena un episodio de tensión máxima entre funcionarios locales acusados de corrupción y una tribu de indios amigos. El doble gesto crítico se articula con la construcción del objeto *patria dañada*. Los *Manuscritos* muestran en ese seguimiento una doble vocación de testimonio: el del recorrido de los habitantes originarios de la Pampa hacia el lugar de minoría étnica que le preparaba el estado nación en ciernes y el de los posicionamientos de su autor que defendía confusamente un proyecto de nación inclusiva.

Palabras clave: nación; fronteras; inclusión; indios amigos

Abstract

The unfinished and partially published manuscripts of Santiago Avendaño, interpreter and mediator between the Pampa Indians and the civil and military Christian society, were produced between 1854 and the beginning of the 1870s, in the marginal space of the southern border and from another edge, that of its author, ex-captive of hesitant identity that acted between two worlds, generating perhaps mistrust in both. In

these borders, the Manuscripts elaborate a double critical gesture: rupture with the doxa that confined the Indians to barbarism, establishing their inability to access any form of civilization, and dissent, hardly manifested, with the weaknesses of the nation-state that was being formed after Caseros.

To investigate the hesitations and contradictions of a complex approach text, we have chosen, within the framework of the discourse analysis and according to the methodology proposed by E. Arnoux (2006), to follow the nation object and its components, narrowing that search in this article to a fragment that shows an episode of maximum tension between local officials accused of corruption and a tribe of Indian friends. The double critical gesture is articulated with the construction of the damaged homeland object. The Manuscripts show in this search a double vocation of testimony: that of the native populations of the Pampas experience, on their way to the place of ethnic minority that the budding nation state was preparing for them, and that of the positions of its author who defended confusingly an inclusive nation project.

Key words: nation; borders; inclusion; indian friends

Los Manuscritos

Los *Manuscritos* de Santiago Avendaño, intérprete y mediador entre los indios de la Pampa y la sociedad estatal civil y militar, fueron escritos entre 1854 y comienzos de la década de 1870, en el espacio marginal de la frontera sur en la zona de Azul, desde la marginalidad de su autor, ex-cautivo de identidad vacilante que actuaba entre dos mundos, generando quizás desconfianza en ambos, por extranjero, y objeto de postergaciones profesionales o económicas, de las que quedan testimonio en cartas de renuncia o pedidos de trabajo. Oficial subalterno a los veinte años en la jerarquía militar, ciudadano preocupado por la vestimenta correcta y ávido de lecturas esclarecedoras, se había fugado a los catorce años de un cautiverio feliz entre los ranqueles que lo colocaba seguramente en un lugar de sospecha en la sociedad blanca. Obligado a asegurar la subsistencia familiar, fue intérprete siempre e intendente de indios en sus últimos años, obligado a ponderaciones, cálculos y concesiones entre las demandas de las dos culturas. La muerte sorpresiva en 1874 dejó los manuscritos inconclusos, en estado de

borrador o penúltima versión y excluidos de la circulación entre los documentos de E. Zeballos.¹

Alejados del discurso solidificado y explicativo que recusa Barthes, los *Manuscritos* se presentan inicialmente como un texto disperso hecho de fragmentos - relatos y comentarios- que se interrumpen y a veces se contradicen. Los integran 6 cuadernillos de distinta dimensión redactados en épocas diferentes. El paso del tiempo va mostrando una voluntad de organización del discurso en torno a ejes, pero la dispersión permanece en acotaciones, nuevas tematizaciones y ciertas contradicciones, también presentes en memorias profesionales o artículos literarios publicados.

El abordaje

Para indagar las vacilaciones y contradicciones de un texto complejo por momentos autobiográfico, que describe el mundo de los indios y relata parte de su historia, opté, a propuesta de E. Arnoux y a partir de los abordajes que propone, por el seguimiento de la construcción en los *Manuscritos* del objeto *nación* en aquella frontera. Para contribuir “a la comprensión de los procesos históricos” (2006:61), E. Arnoux interroga la historia argentina e hispanoamericana “desde la discursividad” (*ibid.*:133). La exploración aconsejada confirmó inicialmente que esa construcción de objeto no es central ni sistemática e identificó entre otros rasgos la especialización de la voz *nación* para las comunidades indias, largamente indagadas en su aspecto *indio civilizable*, y la atribución de *país* a las cristianas, así como la presencia muy recurrente de la voz *gobierno/s* en entornos de cuestionamiento y mitigación.

E. Arnoux sostiene la concepción de Pêcheux (1984) sobre una interpretación que, sin aspirar a miradas totalizantes, procura poner a la vista del destinatario “niveles opacos a la acción estratégica de un sujeto” que no domina totalmente su palabra y muestra esa desconexión en sus opciones (Arnoux 2006:19). En la misma línea, recupera la perspectiva foucaultiana sobre los discursos como prácticas localizadas históricamente y sobre los objetos de discurso como regularidad que adviene a ellos, como aquello que se configura porque la concurrencia de múltiples condiciones históricas no mecánicas hace que “se puede decir de él algo”, y “cosas diferentes” dentro de una red compleja y cambiante de prácticas discursivas. El objeto foucaultiano es articulado por Arnoux con el

1 Los manuscritos, objeto de una reescritura parcial lindante con el plagio por E. Zeballos hacia 1890 y de una adaptación por el Padre Meinrado Hux en 2000, hoy integran en su estado original el archivo Zeballos del Museo Udaondo de Luján.

de la Semiología del razonamiento de la Escuela de Ginebra (Grize), materializado en el intradiscurso a través del significado de las palabras seleccionadas, que van creando sentido en un proceso de anclaje, ingrencia, predicaciones y articulaciones o razonamientos, explícitos o no, retomando preconstruidos culturales. Los objetos se integran en esquematizaciones que, a modo de guión o escena y orientadas a la persuasión, son puestas ante los ojos del receptor/lector a la espera de una interpretación. El seguimiento de la construcción de objetos discursivos en unidades textuales extensas interroga el intradiscurso identificando y siguiendo el objeto a lo largo del texto y se detiene en las operaciones de filtrado, indagando los ámbitos no manifiestos del repertorio de ese objeto, y las de resalte, que fijan la atención sobre los aspectos activados en operaciones lingüísticas, o las de iluminación, que los valorizan.² Por otra parte, si el análisis del discurso persigue el dispositivo enunciativo que articula palabras con prácticas sociales y posicionamientos en discursos pertenecientes a campos que en general no son lingüísticos, solo la interacción con esos campos y sus saberes, establece E. Arnoux, puede identificar como significativas las regularidades relevadas en la superficie del texto por rutinas exploratorias y ratificar su interpretación, sacándolo de su rol de superficie inerte y planteándolo como espacio abierto. Seleccionamos para este artículo un fragmento que, en torno a las voces *país* y *patria*, esquematiza un acontecimiento histórico, que es el último en la cronología de la historia de indios emprendida por los *Manuscritos*.

El fragmento seleccionado y el contexto de producción

El fragmento seleccionado, que pertenece al cuadernillo titulado “Sobre Pincheira”, último o penúltimo de la serie de seis, constituye una de las zonas más extensas en que la construcción del objeto nación se estabiliza.

“Sobre Pincheira” es un texto heterogéneo organizado en secuencias narrativas que describen los hechos centrales, argumentan o se dispersan en hechos conexos o excursus y se interrumpen en breves zonas de comentario intercaladas. De los tres episodios que desarrolla, retenemos el de la expulsión de los indios Cristos del fuerte 25 de mayo en 1856, Estado de Buenos Aires, operada por el jefe de milicias de frontera, José B. Valdez, quien con mentiras a la autoridad provincial los acusó de connivencia con

² Trabajan en este sentido la repetición de la palabra pertinente y la cadena fórica o referencial en que interviene, los atributos y predicados asociados a dicha palabra, sus partes y aspectos, los otros objetos que se le asocian u oponen, la posición textual, los puntos en que se estabiliza la representación del objeto (Arnoux 2006:70).

Calfucurá.³ En el enunciado y la enunciación del episodio confluyen acontecimientos que, desde la independencia y hasta la conquista del desierto, articulan la Araucanía en Chile, la Pampa y el mundo atlántico porteño.

Cristobal Carrelang, designado por su nombre completo o como Cristobal o Cristo, era uno de los tres hermanos Cristos, cuya llegada al fuerte 25 de mayo con su grupo es incluida en otro cuadernillo de los *Manuscritos* que relata la invasión y destrucción en 1836 de la parcialidad india borogana de la que formaban parte, a manos de Calfucurá. A partir de ese episodio violento, este cacique, tejiendo vínculos con el gobierno de Rosas y con la mayoría de las parcialidades que habitaban a ambos lados de la Cordillera, había inaugurado una época de relativa pacificación, en el marco del denominado negocio o trato pacífico de indios. Rosas había retomado esa institución borbónica, creada para la preservación de la paz, mediante la cual indios y gobierno cristiano pactaban la entrega de remesas de ganado, llamadas “raciones”, contra apoyo militar indio y/o información sobre los movimientos de las parcialidades al sur del Salado. Los grupos que para cumplir esta función de auxilio se instalaban en forma permanente en los fortines eran llamados indios amigos; los que contribuían con información sobre posibles malones pero permanecían en sus territorios, indios aliados, y los que no pactaban, soberanos. El mencionado Cristobal Carrelang, objeto de la expulsión que relata el fragmento, cumplía entonces funciones de indio amigo en el fuerte 25 de Mayo. Durante los veinte años transcurridos entre 1836 y 1856, Calfucurá había intentado siempre recuperar a los auto-desterrados, quienes sistemáticamente rechazaban su oferta, persistiendo en los pactos orales acordados con Rosas. Después de Caseros, el trato pacífico con los indios, implementado por los gobiernos provinciales y luego nacionales bajo forma de tratados escritos, perseguía en realidad la futura ocupación del territorio indio, concretada hacia 1880:

‘Lejos de responder a un proyecto sostenido de incorporación social de estos grupos, la política de “tratos pacíficos” se dirigió a crear las condiciones para el avance de las fronteras, prolongándose hasta las vísperas de las campañas militares de ocupación definitiva del territorio indígena iniciadas a fines de la década de 1870’ (de Jong 2007).

El otro protagonista del episodio que narra el fragmento seleccionado, José B. Valdez, o Baldevenito, de origen chileno, había participado con los Hermanos Pincheira

3 El primer episodio, también histórico, es la Matanza de Chacay, de 1830, de la que Valdez es actor fugaz. Cierra el cuadernillo una autoconstrucción del narrador como posible asesor del gobierno en el tema indios. La transición entre las tres partes no está muy trabajada.

en la guerra a muerte integrando el bando realista hasta la victoria definitiva de los independentistas. Instalado como lenguaraz entre los boroganos de la Pampa, había tejido con ellos vínculos familiares y de amistad. Incorporado a las fuerzas militares bajo Rosas y encargado de indios desde 1847 en el Fuerte 25 de Mayo por su contacto y autoridad sobre la tribu de Rondeau asentada allí, fue ascendido después de Caseros por Urquiza y era en 1856 jefe indiscutido del fortín. Los *Manuscritos* también lo nombran entre personajes criticados por el padre adoptivo indio del narrador durante el cautiverio en su infancia.

Los hechos relatados en el fragmento se sitúan en 1856, cuatro años después de la caída de Rosas, en el decenio de la compleja coexistencia de la Confederación y el Estado segregado de Buenos Aires, y dentro de este, de los debates sobre el estado soberano y los conflictos entre autonomistas y nacionalistas. El tiempo de la enunciación es posterior, durante la década de 1860, bajo las presidencias de Mitre o Sarmiento, período en que el Estado unificado se orienta hacia su consolidación como Estado Nación, en el marco del proyecto de orden y progreso pergeñado por la élite porteña, dividida o tironeada sin embargo por el conflicto entre el autonomismo alsinista y la voluntad mitrista de incorporación de las élites provinciales. Santiago Avendaño cumplió funciones y redactó los *Manuscritos* en ese escenario prolongado de faccionalidad y clientelismo.⁴

Los hechos señalados intervienen, sin agotarlas, en la concurrencia de las condiciones históricas no mecánicas por las que en el relato de los *Manuscritos*, abordando tangencialmente el objeto nación tensionado entre dos mundos en la frontera, se pudo “decir de él algo”, y “cosas diferentes” dentro de la red compleja y cambiante de prácticas discursivas.

El segmento analizado, relativamente breve (713 palabras, 2 páginas) retoma y articula dos componentes de ese objeto construidos en los cuadernillos anteriores: el *indio civilizable* y la relación compleja *gobierno/país-patria*. La reflexión sobre el objeto nación, repetimos, no es central y sistemática. Se articula con la esquematización de dos estados de cosas que protagonizan los personajes mencionados: la adaptación de la tribu a la vida del fortín 25 de Mayo, y la reiterada actividad clientelar de Baldevenito, su jefe, que culmina con la expulsión de los indios Cristos, obligados como anticipamos a buscar refugio y destino tierra adentro, con Calfucurá.

4 Como el resto de los cuadernillos, la reescritura deja ver la incorporación de segmentos previos compuestos en diferentes épocas que hace difícil situar en una fecha precisa la escritura.

La esquematización se elabora en forma de alegato para acusar a Baldevenito de innumerable desmanes y desmentir la calumnia que lanza contra los Cristos. La estrategia implementada para esas alegaciones de acusación y defensa presenta los hechos desde el punto de vista y la voz del narrador y los apunala introduciendo voces de cómplices y víctimas. Lo hace en dos etapas, focalizadas en los perjuicios causados sucesivamente por Baldevenito sobre la población en general y el grupo indio. La esquematización establece un vínculo fuerte entre las denuncias del narrador y las de ciudadanos informantes en la primera parte y abre un amplio espacio a las voces indias que explican, denuncian o justifican los conflictos intra e interétnicos en la segunda.

Queda así instalado en los dos relatos previos el componente población abusada de ese objeto nación. Una población, blanca e india, que la esquematización presenta perjudicada por las múltiples prácticas de un funcionario corrupto: robo de ganado, asesinato de ciudadanos, fidelización forzada de funcionarios, armado de clientelas y bandas de secuaces y, como secuela, calumnia y expulsión de Cristóbal Carrelang.

Instalado en la escena englobante narrativa y en la genérica de relato histórico, el fragmento seleccionado y los dos relatos previos convocan valores orientados a la adhesión y el rechazo, creando una escenografía epidíctica que elogia a los indios adaptados a la civilización -y por inferencia a la nación incluyente- al tiempo que condena el sistema clientelar instalado que corroe ese proyecto de nación. El elogio y la diatriba resultantes distribuyen lugares de verdugos y víctimas, réprobos y virtuosos, entre los actores del enunciado y un lugar de juez o jurado al lector interpelado. Si la esquematización de situaciones convencionalmente aceptables por este lector exhibe la intención de involucrarlo emocionalmente, la acumulación exuberante de axiológicos peyorativos en cabeza de Valdez y ciertas irregularidades en la puntuación y la ortografía exhiben sin matices en la superficie del texto el estado de indignación directamente provocado en el narrador por los hechos que narra.

Acotamos que si la enunciación hace lugar a voces múltiples, estas pertenecen a los caciques, que con ofertas y reproches negocian el retorno de los Cristos, y a ciudadanos esclarecidos que profieren críticas sin restricciones contra los funcionarios del gobierno. Pero la población subalterna, apenas nombrada entre la población en general, permanece en el tradicional lugar de silencio que le asigna el discurso de la época.

El relato pormenorizado de la partida de los Cristos, el más largo del episodio, culmina con la aceptación de la hospitalidad de Calfucurá, causante de la partida veinte años antes, como anticipamos,. En la escena que precede inmediatamente al fragmento,

cargada de connotaciones, los indios expulsados lloran mientras comen la carne enviada por este para socorrerlos.

El fragmento seleccionado introduce, desde una mirada blanca, una larga reflexión sobre esa expulsión como fracaso de un proyecto de *patria*. En la reflexión se instalan dos tematizaciones de los Manuscritos que son sendos gestos críticos. Una atañe a la ruptura con la *doxa* excluyente que confinaba al indio a la barbarie, decretando su incapacidad para acceder a la civilización occidental. La otra es la disidencia, dificultosamente manifestada, con las falencias del estado nación en formación durante las décadas posteriores a Caseros.

El doble gesto crítico

El fragmento se organiza bajo forma de razonamiento que va creando las condiciones para el advenimiento en la conclusión del objeto de discurso *patria dañada*, a través de una secuencia de enunciados que presenta diferentes puntos de vista sobre el enunciado inicial (Péquegnat: 69 y ss). Este enunciado instala dos correferentes del objeto nación: la *patria*, espacio emocional de pertenencia, y el *país* como pago, como espacio de la vida concreta cotidiana. Ambos se articulan con una tercera ocurrencia: la de *estado*, cuyo uso en alternancia con *país*, cubriendo en esa década el mismo referente político, es confirmado por Aramburo. Recordamos que la voz *nación* queda reservada por los *Manuscritos* a la comunidad india.

De los entornos elaborados para cada término se desprenden dos *ethoĩ*, el del defensor que honra a los proscritos, en un marco amplio y paratópico de deberes ciudadanos occidentales, y el del experto conocedor de la frontera que denuncia cautamente la prescindencia del gobierno provincial y con indignación las intrigas y desmanes del jefe del fortín. Los entornos de cada designación se especializan en sendas cadenas léxicas que se asocian a tonalidades de elegía y diatriba :

patria /fidelidad/ constancia/ valor/ sacrificios/ derechos civiles/ perzonas sensatas /humanidad

paiz/caudillos estúpidos y perversos/ enseñoreados/ jumentos/ numerosos delitos/ultraje/ malos troncos/ maldad/ iniquidad/ asquerosas cenizas

Los *indios*, instalados en posición inicial en el enunciado de apertura, inmediatamente caracterizados como proscritos, serán en el razonamiento el sujeto activo de los méritos y el sujeto pasivo de la expulsión, del destierro. Asociada a ellos, la *patria* aparece como el espacio cuya pérdida se lamenta, ligado a la evocación

sentimental (Di Meglio:127),⁵ en el interior de un *locus unde* que el anafórico *esa* aleja en el tiempo y el espacio:

[...] *eran proscriptos espulsados malignamente de su patria de tantos años, de esa patria de donde creyeron que jamás saldrían, de esa patria en donde habían dado tan evidentes pruebas de fidelidad de constancia y de valor, y finalmente de esa patria donde hicieron tantos sacrificios de sangre para merecer la aseptación y el aprecio de todos*

Mediante una operación retórica de iluminación, es decir valorizantes, las cuatro repeticiones de *patria* y de la preposición *de* -que confirma en cada repetición la separación no deseada- van a oponer a la malignidad y ceguera de la expulsión una serie de argumentos que apuntalan (Grize: 120/123) el postulado deseo de incorporación sugerido como motor de la llegada de la tribu migrante en 1836. El introductor *creyeron* es poco preciso en cuanto a la atribución de los enunciados instalados, que pueden tener como origen a los indios o al locutor. Esos enunciados retienen en su argumentación solo los aspectos de la vida en el fuerte que se articulan con la noción de mérito, realizados por los intensificadores *tan* y *tantos*: tiempo transcurrido, voluntad de permanencia, demostraciones de lealtad y coraje, inmolación. Pero ignora los componentes económicos y políticos -búsqueda de subsistencia, conflictos de poder- que intervienen en un proceso de migración. En el primer cuadernillo de los *Manuscritos*, la voz de un cacique relata la historia de un grupo de indios que aceptó “*aderirse al poder de los cristianos porque de ése modo creían estar a cubierto de muchos males*”. Esa voz coincide con las conjeturas de Quijada (p.180) sobre el acercamiento de los indios amigos a los fortines como respuesta a una necesidad común de supervivencia y no a un genuino deseo de adscripción a otra sociedad. Ajeno a esta visión, en el fragmento seleccionado, un tono elegíaco de lamento por la patria perdida se articula con una visión idealizada de lo dejado atrás.

En los siguientes enunciados del fragmento, cinco puntos de vista del conocedor de la frontera articulados con saberes o creencias preconstruidas presentan aspectos de esa expulsión que orientan hacia la conclusión. Los tres primeros puntos de vista, generados siempre por una mirada occidental, ponen en juego saberes sobre la historia y las características de los indios. Los dos restantes, el conocimiento del sistema

5 El uso de *patria*, generalizado en las primeras década como principio identitario colectivo, fue luego de la Guerra de la independencia la “entidad a la que se le habían prestado servicios”(123/24), conservando siempre, con mayor o menor grado de abstracción, el vínculo con el “terreno de la evocación, de la apelación sentimental”(127).

republicano y la capacidad de valoración jurídica y ética. En los cinco enunciados, otro punto de vista focaliza o desplaza la responsabilidad de la expulsión, sin nombrarlo, en Beldevenito, mediante operaciones que mitigan la del gobierno provincial, cuya reiteración despierta interrogantes. Una cadena referencial desvalorizante que retoma tanto a Valdez en singular como a la totalidad de los funcionarios de frontera en plural señala una voluntad de generalizar las irregularidades del estado en la frontera:

caudillos arrogantes estupidos y perversos / jumentos que constituidos en soberanos trataban al soldado vestía de carga / insolente que atropellaba todos los derechos civiles / cuantos no cumplen con su deber / los perversos – el autor de esa persecucion - sus asquerosas cenizas / militares malvados y preponderantes de la época,

El primer punto de vista remite al conocedor de la situación del contexto de esas irregularidades, de la historia contemporánea a los hechos:

Era evidente pues, que la situacion borrascosa porque iba atravesando el paiz hacia dévil la autoridad del Gobierno, y por el contrario entonaba mas y mas la arrogancia de aquellos caudillos estupidos y perversos que se enc/señoreaban explotando las circunstancias porque se les creia que ellos eran los unicos capaces de defender la frontera.

El modalizador *era evidente* confirma la competencia del enunciador que no tiene dudas, pero forma parte también de una cadena léxica (*se vio/ es bien conocido/ ya sabemos*) que bajo distintas formas impersonales parece poner en escena otros testigos no confirmados de las vicisitudes del *país*. La cercanía en el mismo párrafo de la *situación borrascosa* con la defensa de la frontera propone por inferencia como agente de los ataques de que hay que defenderla a los indios soberanos -es decir la confederación de Calfucurá-, pero la esquematización filtra, eliminando todo indicio, tanto la mencionada pulseada Confederación Argentina/Estado de Buenos Aires, como la conflictividad facciosa porteña: liberales-antiguos federales o nacionalistas-autonomistas, sus repercusiones en el medio rural y su relación con la actividad del jefe del fortín.

El segundo punto de vista, el del historiador defensor de los indios consolida el elogio de las virtudes militares y civiles anunciadas. Desmiente el argumento esgrimido por los dirigentes del postrosismo para rechazar los servicios militares indios y enjuicia la depositación de esa tarea en los funcionarios de frontera (*se les creia que ellos eran los unicos capaces de defender la frontera*), alimentando el caudillismo. A partir de Caseros y de la separación de Buenos Aires, la dirigencia centralizadora rechazaba el recurso a los indios amigos y limitaba la entrega de ganado y sueldos a los indios encargados de esa

defensa, en razón del esfuerzo que significaba para el erario, pero sobre todo de la resistencia a incorporar las lanzas indias a las tropas cristianas. La *situación borrascosa* incluía el problema de un ejército insuficiente y mal pertrechado y el abuso del servicio voluntario de milicias, es decir la leva indiscriminada (Ratto, 2012).⁶

A esa creencia el defensor de los indios opone tanto su capacidad bélica como la clásica subordinación aceptada por principio en el ámbito militar (*sometidos/sujetos*):

El indio Cristoval y sus parciales, no fue una tribu aliada que ocasionase gastos onerosos al estado a trueque de mantenerse quieta, era un puñado no de despreciar de valientes sot/metidos a todas nuestras leyes, ellos fueron soldados sujetos á la disciplina si así se puede llamar el capricho de aquellos jumentos que constituidos en soberanos trataban al soldado vestia de carga

Esa capacidad es apuntalada por el despliegue de un arsenal de argumentos organizados en forma de discurso laudatorio que completa el de la declaración inicial, celebrando las virtudes cívicas de la parcialidad de Cristóbal Carrelang, contrastadas en la esquematización con la arbitrariedad de los funcionarios locales. Las predicaciones incorporadas al objeto *indio civilizable* exhiben el resultado de un recorrido del héroe *indio Cristoval y sus parciales*, -cuyas virtudes configuran un decálogo del buen indio aliado- e instalan novedosamente a su parcialidad en el orden social de la frontera como *ciudadanos*, abiertos a la cultura blanca:

Esos desgraciados indios tan dignos de mejor recompensa, eran ciudadanos pacíficos, agricultores, y militares á la vez, jamas hubo queja de que [!]una vez perturbasen el orden publico, ni que robasen, sus hijos casi todos eran cristianos, su modo de ser identico al nuestro por la moderacion que observavan,

La atribución de la *ciudadanía* puede asociarse tanto a la condición de vecinos afincados en una ciudad como al estatuto de miembros activos de un Estado, sometidos a sus leyes y titulares de derechos. Incluyendo el atributo de ciudadanía en la descripción del objeto Cristos, el texto plantea un nivel muy alto en cuanto a la capacidad de adaptación, de inclusión en el mundo civilizado que postulan los *Manuscritos* para los

⁶ La dirigencia porteña, después de Rosas, había reemplazado las antiguas milicias, herencia colonial y de mayo, por la Guardia Nacional, pero el término persistía en su circulación cotidiana. Originalmente, la noción de milicia implicaba el reclutamiento temporario de vecinos para casos puntuales de conmoción, mientras que los miembros del ejército de línea eran profesionales que cumplían el servicio de forma permanente. El imaginario del ciudadano armado incluía la imagen igualitaria del individuo trabajador y educado que participaba en la cosa pública y se comprometía en la defensa del territorio. Lejos de ese imaginario, en la práctica, la jerarquización, las irregularidades en el aprovisionamiento y los sueldos, y por ende la desertión, que eran la regla, señalaban una vez más las falencias del estado.

indios. La enumeración de los nuevos usos y costumbres adquiridos por los indios sigue dos modelos: el civismo y la civilidad.

En el modelo cívico, la noción de ciudadanía que construye el texto implica una relación de pertenencia a la nación ligada -repetimos- al mérito, una idea de nacionalidad como lo que se gana con la mediación del deber cumplido. En nombre del bien común, el ciudadano cívico adscribe a valores ligados a la lealtad institucional, el servicio a la patria, la voluntad de sacrificio, la educación formadora de hombres útiles, la religión como instrumento de civilización (Quijada, 2011). El texto pone en escena esta mirada sobre los indios ante los ojos del destinatario sociedad blanca mayoritaria cuya opinión negativa sobre el indio quiere modificar.

Paralelamente, el texto pormenoriza modificaciones culturales en la comunidad india según el modelo de la civilidad como disciplinamiento de hábitos ligados a los comportamientos externos, que implican el uso de objetos propios a la civilización occidental (*ranchos* -en vez de *toldos*-/ *muebles* /*catres* / *mesas*, *sillas* / *almohadas limpias*) así como la adopción de actitudes ligadas a la moderación y el orden que se postulan vigentes en el mundo cristiano (*dóciles, jamas faltaron al respeto á la autoridad*). La escenografía de panegírico adoptada para realzar esta visión y el tono empático que en ella se construye convocan valores ligados a la represión de impulsos primarios -base del mecanismo civilizatorio- destinados una vez más a ganarse la adhesión del lector blanco. Esa escenografía acumula predicados favorables a los indios, incluidos en invariable posición temática, términos valorizantes y repeticiones y paralelismos que reiteran acciones encomiables e insisten en el carácter colectivo de los comportamientos republicanos: *cada uno tenia su solar con su casa, cada uno sembraba lo mismo que los cristianos / respetaban á los demas y se hacian respetar sin haser mal á nadie*.

En la descripción de esta adaptación, el punto de vista se hace cargo de una afirmación hiperbólica sobre la ausencia de cuestionamientos a la conducta de los Cristos (*jamás hubo una queja/sin haser mal á nadie*) que remite una vez más a una visión idealizada del proceso, también presente en otros puntos de los manuscritos. Ahora bien, en otro movimiento, los operadores *casi* y *hasta* orientan hacia un desnivel, una situación jerárquica de inferioridad entre observador y observado que o bien impide alcanzar cierto grado (*sus hijos casi todos eran cristianos*) o testimonia del logro pese a ese desnivel (*gustaban hasta de almohadas*). En la misma línea, el don de ponderación que el texto reserva a las personas sensatas coloca a estas en una posición de superioridad con respecto a lo ponderado (*estos indios de quienes las perzonas sensatas ~~te~~ no tendrían un*

reproche que haserles). El planteo de la cultura blanca como modelo imitado exitosamente (*su modo de ser identico al nuestro / lo mismo que los cristianos*) completa la construcción de una actitud paratópica en el *nosotros* que pondera, buscando quizás estabilizarse en un espacio esquivo (Maingueneau: 22). El narrador que acumula puntos de vista no registra esta actitud, plausiblemente, pero la muestra en las formulaciones - operadores, modalizadores- por las que opta.

El conector *sin embargo* explicita en el cierre del panegírico la relación de transgresión creada en el referente histórico:

sin embargo, estos indios de quienes las perzonas sensatas te no tendrian un reproche que haserles, esos pobres indios fueron espulsados por connivencia con los indios ladrones, y fue nesesario sacrificarlos para satisfacer a uno de los mas repugnantes criminales constituido en jefe de las fuerzas del estado, que por la incuria de los gobiernos habia alcanzado la canonizacion de sus numerosos delitos

La acusación alcanza un grado extremo e involucra la responsabilidad de instancias más amplias no nombradas: *repugnante criminal SE jefe de las fuerzas del estado / SE delitos canonizados/ SE pedidos satisfechos*. A pesar de esta gravedad, el texto vuelve a retomar la estrategia de desplazamiento que en la apertura condenaba al autor material de la expulsión y atenuaba lo actuado por el gobierno. El desplazamiento de la responsabilidad de la incuria hacia gobiernos pasados (*habia alcanzado*) se inscribe en los mecanismos de mitigación de la responsabilidad del gobierno en singular, es decir contemporáneo. Como en la apertura del fragmento, la operación de filtrado sigue disimulando la claudicación del ministerio de Mitre, que acepta las explicaciones de Baldevenito, esta vez bajo la forma impersonal pasiva sin agente: *fue necesario sacrificarlos*.

El tercer punto de vista del concedor de la historia amplía el cuestionamiento inicial de los gobiernos del pasado acusados de inacción mediante la voz *incuria* de muy gran circulación en la década. Una operación anafórica los vuelve a identificar en el párrafo siguiente como caudillos, los inserta en una genealogía de despotismo y refuerza las aserciones haciendo escuchar discursos directos de Rosas y sus continuadores:

Cada caudillo de esos observava fielmente la doctrina de aquel ámo tan sentido para ellos, Rosas, esto era – el q.º háble una palabra de desagrado, es salvaje unitario y debe ser degollado – los caudillos decian de otro modo – el que se quéje de mí le daré una pateadura, y si su delito es grave para mí, lo haré matar descuidado”

En el sintagma *Cada caudillo de esos*, la anáfora *esos* remite a personajes nombrados - los *gobiernos* del enunciado anterior, los enumerados en el inicio del relato- y a otros contemporáneos no explicitados de esas décadas post-rosistas. El deíctico *aquel ámo* introduce intempestivamente el referente Rosas como modelo de una forma de gobernar ligada al terror y heredada por los caudillos posteriores: *ámo/ salvaje unitario/ deguello/ pateadura /matar/ omnipotencia/ atropello de derechos civiles*.

El texto expone en el tratamiento de los seguidores cierta gradación descendente de Rosas en la escala del terror, pero insiste en la prohibición del disenso, en el rechazo de *palabras de desagrado*, de *quejas* contra las figuras del poder. En este contexto que evoca limitaciones a la libertad de prensa, la presencia de una sintaxis desmañada, omisiones en la puntuación y la tilde inesperada en *ámo* parecen ser indicios, como señalamos, del involucramiento emocional del narrador, plausiblemente víctima de esa limitación.⁷ Los especialistas del período coinciden en interrogarse sobre los alcances de la celebrada libertad de prensa que la sociedad del Estado de Buenos Aires vivió en esa. Lettieri (1999) enmarca la limitación al ejercicio del disenso en un gesto mantenido desde la emancipación, que Rosas simplemente acentuó: “la compleja y estrecha relación establecida entre periódicos y poder político, satisfaciendo intereses mutuos, implicó un grave detrimento para la libertad de expresión” (Lettieri, 1999: 497).

Un cuarto punto de vista, el del concededor del derecho constitucional, que puede valorar el reemplazo del caudillismo y ubica a los malos gobiernos en otro cronotopo, admite sin embargo explícitamente su perduración como *calamidad*, aunque la confine territorialmente *-por allá-* en una penúltima operación de atenuación que, además, modaliza los deberes del gobierno, identificado en singular, e introduce como novedad el argumento de la distancia:

Estas calamidades pasaron es sierto, pero aun hay resagos de esos malos troncos, por allá donde la vista de los gobernantes no llega, la distancia sirve de muro porque impide al gobierno informarse de los acontecimientos que debiera saber exactamente, pero que no x/conbiniendo á las miras de cuantos no cumplen con su deber, la distancia digo les sirve de varrera.

7 En las voces transcritas de Rosas y los caudillos del pasado, queda sugerida una justificación al cuidado puesto en comprender o atenuar las claudicaciones del gobierno, así como las omisiones de nombres propios en el manuscrito. El artículo 2° del decreto de 1828, aún en vigencia, no incluía entre los textos que gozaban de la libertad de prensa “los impresos que solo se dirijan a denunciar, o censurar actos u omisiones de los funcionarios públicos en el desempeño de sus funciones”.

La esquematización resemantiza el argumento sarmientino de la distancia: la lejanía entre poblaciones no es ya impedimento para el avance de la civilización, sino para el despliegue del buen gobierno, que no recibe información.⁸

El punto de vista extrapola al campo de los gobernantes la diferencia entre responsabilidad objetiva y responsabilidad subjetiva. Descarga la subjetiva sobre los empleados, por comisión de delito, mientras que hace recaer la objetiva sobre el gobierno, por omisión de actuar para informarse. Pero mientras la primera es aseverada sin atenuaciones en presente y realzada (aquellos que *no cumplen con su deber*), la segunda es cautamente atenuada por un condicional que, aun presuponiendo la pasividad denunciada, se acota al consejo (*el gobierno debiera saber exactamente*). También en este enunciado la instalación de un punto en lugar coma (, *por allá/ .Por allá*) el de *que* por una anáfora verbal (*que no x/conbiniendo / no conbiniendo la información*) y la falta de precisión de *les* (*les sirve/sirve a estos*) remiten a una carga emocional que interfiere en el control de lo escrito.

El quinto punto de vista es el del que puede emitir apreciaciones jurídicas y éticas. La estrategia de diatriba y panegírico implementada en la esquematización que instala a Baldevenito como oponente a la voluntad de asimilación de los Cristo, como causa de su segregación, arroja un inventario de ganancias y pérdidas, en que solo los *perversos* logran *salir bien*, mediante la mentira:

ªtal vez el paiz no se apercibió que la maldad cometida con esos indios fue la primer iniquidad de esa especie que se veía por primera vez, por que afortunadamente, los perversos cargaron sin perdida de tiempo a los proscritos con todo el color y caracter de sublevados que era nesesarario aplicarles para salir bien.

El enunciado retoma el *paiz* de la introducción, que por atribución del rasgo humano *no percibir* se identifica con el componente población –sin excluir el componente gobierno- en un lugar pasivo, engañada esta vez con el argumento de la sublevación, recurrente en el siglo.

Desde este punto de vista, el texto anuncia con lucidez y un grado de conmoción, marcado por la repetición innecesaria (*primer/primer*) los prolegómenos de una nueva etapa, que ya no buscará “entretener” a las tribus y parcialidades con tratados de paz mentidos (cf. p. 5). El episodio de los Cristos guarda relación sinecdótica con la estrategia de persecución, masacre y detención -después de la muerte de Avendaño- sufrida por los

⁸ Afirmación desmentida por la notable capacidad de información que tenían los caciques, descriptos como nodos de noticias, que el narrador Avendaño no podía ignorar.

indios amigos signatarios de esos tratados no cumplidos en los años previos a la dirigida masivamente por Roca contra los indios soberanos, a fines de la década de 1870.

La elipsis de la restricción “para ellos” junto al modalizador “afortunadamente”, que destruye la isotopía de denuncia contra la expulsión de los Cristos y la cohesión del enunciado, se inscribe en la serie de interferencias sintácticas indicio de perturbación emocional.

El desarrollo del razonamiento ha acumulado a través de los diferentes puntos de vista, atravesados por esa perturbación, virtudes en los expulsados y violencias en los expulsantes, ha evaluado cumplimientos de deberes, ha planteado la situación conflictiva que vive el país sin desarrollar explícitamente sus componentes y ha denunciado sin énfasis la causa de los males. En la conclusión aloja nuevamente el objeto *patria*, ligado a apelación emocional, atribuyéndole también un predicado humano, *perder*, y poniéndola en el lugar del daño y el perjuicio:

Y és bien conocido que el autor de esa persecucion ni con quemarlo vivo y pulverisar sus asquerosas cenizas, pudo indemnizar á la patria lo que perdió_perdiendo sus indios, y á la humanidad lo que perdió en víctimas y fortunas por tan criminal conducta.

Si la apertura presentaba a los indios perdiendo la patria, el cierre los valoriza como lo perdido, en contraste con la desvalorización final de Valdez que lo denuncia sin atenuantes como el culpable de una deuda infinita y, en la línea de la responsabilidad incurrida, plantea la necesidad de indemnización de las víctimas. La tentación idealizante apenas subsiste en la voluntad de construcción de sintagmas paralelos (...*lo que perdió...*) y quizás en la extensión universal de la inesperada voz *humanidad*, que designa la totalidad del género humano, y que como objeto de las pérdidas económicas y pérdidas en vidas provocadas por Valdez, acotadas a la población de 25 de mayo, quiebra la cohesión del fragmento.

El inventario de esas pérdidas enumera las consecuencias de los cargos hechos a Baldevenito en los dos relatos previos (p.5). Las *víctimas* y las *fortunas* remiten a los daños causados a la población en general, en el primero, por los robos y asesinatos de Baldevenito. El cuadernillo ya ha dado cuenta del vuelco en la actitud de Cristobal Carrelang, quien en los años siguientes va a atacar reiteradamente la Cruz de guerra que antes defendía, con nuevos efectos sobre las vidas y fortunas de la población de 25 de mayo: *se alejaron de nosotros llenos de rencor para venir como vinieron empuñando contra nosotros aquellas chusas con que siempre defendieron la frontera y vencieron á*

los de mas afuera (p.16). En esa insistencia sobre la pérdida y el perjuicio sufridos, la conclusión construye por inferencia el objeto no nombrado *patria dañada*. Aventuramos que, por una nueva inferencia a través del componente *daño*, remite a un proyecto trunco de *patria inclusiva*.

Es el año 1856, prolegómeno de las décadas en que, unificado el país, las actividades productivas existentes, orgánicas, también serían desplazadas, así como sus agentes económicos en las provincias y la frontera.

Un último párrafo se agrega a modo de coda a la conclusión:

Nadie dejó de conocer que la persecucion tenás al indio Cristobal por uno de los militares malvados y preponderantes de la época, tenia coneccion con alguna mira politica, ya sabemos lo que esto costó en 57 como resultado logico de los sucezos, de 1856.

Una operación de resalte en que el sintagma *nadie dejó de conocer* contrasta con *tal vez el paiz no se apercibió* introduce el punto de vista de la opinión común para cargar una vez más toda la responsabilidad en la figura de Baldevenito al tiempo que otra operación final de filtrado ignora u oculta la desatención del gobierno de Pastor Obligado y su ministro Mitre -quienes paradójicamente no ven aquello que todos conocen- y la relaciona, finalmente, con las luchas partidarias.

Del término *política* inserto en la reflexión como axiológico negativo se infiere una crítica a la puja por el poder entre facciones en el destierro de los Cristos y en otro suceso concomitante, seguramente durante las negociaciones del tratado de paz con los catrieleros en 1856 y 1857. Hacia la misma época, Baigorria explica decididamente la partida como sublevación desde un lugar político: “se sublevaron por que se les hizo feo servir a los unitarios” (Archivo Urquiza, t. 124, p. 248, cit. por Hux 2004:161). Los *Manuscritos* se limitan quizás a sugerir una connivencia en ambos sucesos. Santiago Avendaño participó como intérprete y delegado del gobierno en el segundo. Poco después, solicitó la “bája y absoluta separacion del Servicio” del ejército, para “atender a las necesidades” de su familia (*Manuscritos:folio 380*).⁹

Ya sabemos, sintagma que da por existente un sobrentendido que no es necesario explicitar, se inscribe en la cadena léxica que remite a conocimientos y observaciones compartidas por los sujetos de la carencia y la ganancia. Mediante esta cadena el texto contrapone a la desatención del gobierno, retomando la isotopía de lo

⁹ Carta de junio de 1857 en la que también declara que se había incorporado al ejército luego de la “pérdida” de su “fortuna” durante una invasión.

evidente, nuevos agentes del ver y el conocer que se infieren de los comentarios del narrador-testigo: la iniquidad “*se veía*”, la deuda pendiente “*es bien conocida*”. El *paiz* no ve, pero el locutor de “*ya sabemos*” remite a un sujeto de primera persona plural no nombrado -cercano al *nosotros* que pondera a los indios-, un sujeto del conocer testigo de los hechos y presumiblemente acotado por la censura, que la conclusión también propone a la interpretación del lector como componente de la patria dañada.

Conclusiones

En la esquematización el objeto nación como *país* y *patria* perjudicados se articula con el de *estado* precario, interferido en su despliegue por las conductas de esos funcionarios y la incuria de los sucesivos gobiernos. El narrador relata plausiblemente desde Azul, su lugar de residencia y trabajo, enclave avanzado tierra adentro y alejado de la sociedad porteña que –aun segregada- llevaba adelante desde Caseros el programa de construcción de un estado liberal con un grado de consenso amplio en las élites que asistían a la paulatina y creciente creación/importación de novedades en la técnica y la cultura y de nuevas instituciones de tipo burocrático.

En su funcionamiento ideal, el estado es un actor social complejo presente en todos los ámbitos sociales a través de instituciones y comportamientos diversificados, que sin embargo se unifican como aspectos de su dimensión central: el ejercicio de una autoridad suprema subordinada al interés general. La ausencia del ejercicio de esa autoridad, la inoperancia de esa voluntad en la frontera, es la falla denunciada en “Sobre Pincheira”.

La esquematización elaborada en el interior de la frontera da a ver en las narraciones y explícita en comentarios breves la escasa presencia del Estado, la dificultad de su formación en una sociedad caracterizada por la mixtura y habituada a las estructuras locales. Los nuevos gobiernos, alejados por varias razones de la vida de frontera, no conocen o prefieren ignorar esas estructuras y usos locales, consuetudinarios, orgánicos. Por ende, no logran afrontar y buscar soluciones a los problemas existentes. El fragmento plantea en ese marco la defensa insuficiente contra los indios soberanos y la corrupción enquistada como forma de subsistencia. En una carta de 1870, Avendaño propone la incorporación paulatina y pacífica de los habitantes originarios a la sociedad estatal y la caracteriza como *la mas grande obra que está a punto de coronarse en la republica argentina* (folio 384), con potencialidades para terminar con el problema de los malones y la corrupción instalada en los intercambios

comerciales de frontera. En el cierre de “Sobre Pincheira”, como “nosotros” que ve y sabe, se autoconstruye como consejero potencial de los gobiernos que espera atraer hacia su sencillo proyecto de inclusión.

La coexistencia en el fragmento y en ese proyecto del entusiasmo por la figura idealizada de los indios amigos, así como la posición paratópica entusiasmada por el grado de semejanza con la sociedad blanca modelo orientan hacia un posicionamiento colonial inseparable de la destrucción de la cultura otra, que felizmente no es el único punto de vista sobre esa incorporación en los *Manuscritos*. También remite a esa tentación colonial la cautela que ponen en el cuestionamiento de la elite dominante.

Esto sin menoscabo de la doble y valiosa vocación de testimonio exhibida: el del recorrido de los habitantes originarios de la Pampa hacia el lugar de minoría étnica que le preparaba el estado nación en ciernes y el de los posicionamientos de su autor, quien desde sus fronteras externas e internas defendía no sin confusiones un proyecto de nación inclusiva.

Bibliografía

- Aramburo, E. (enero-junio, 2016). El debate legislativo de la Constitución del Estado de Buenos Aires (1854). Los conceptos de soberanía, nación y Estado. *PolHis*, Año 9, número 17. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/51199>.
- Arnoux, E. (2006). *Análisis Del Discurso. Modos de abordar materiales de archivo*, Buenos Aires, Santiago Arcos.
- Arnoux, E. (2008). *Los discursos sobre la Nación y el Lenguaje en la formación del estado. Chile, 1842-1862*. Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Avendaño, Santiago (1854-1874?). *Manuscritos* conservados en el Archivo E. Zeballos, Luján, Complejo Museográfico Provincial “Udaondo”.
- Grize, J-B. (1997). *Logique et langage*. Paris: Ophrys.
- de Jong, I. (2008). Funcionarios de dos mundos en un espacio liminal: los “indios amigos” en la frontera de Buenos Aires (1856-1866). *Revista CUHSO*, 15 (2), pp. 75-95.
- Di Meglio, G. (2008). Patria. En Goldman, N. (ed.). *Lenguaje y revolución. Conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780-1850*. Buenos Aires: Prometeo.
- Hux, m. (2004). *Caciques borogas y araucanos*. Buenos Aires: El elefante blanco.
- Lettieri, A. (1999). *La República de la opinión. Política y opinión pública en Buenos Aires entre 1852 y 1862*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Mainueneau, D. (1993). *Le contexte de l'oeuvre littéraire. Énonciation, écrivain, société*. Paris: Dunod.

Míguez, E. (2010). La frontera sur de Buenos Aires y la consolidación del Estado liberal, 1852-1880". En Bragoni, B. y Míguez, E. (eds.) (2010). *Un nuevo orden político. Provincias y Estado Nacional, 1852-1880*. Buenos Aires: Biblos.

Péquegnat, C. (1984). La construction des points de vue dans le raisonnement. En Grize, J-B.(Ed.) (1984). *Sémiologie du raisonnement*. Berna: Peter Lang.

Quijada, Mónica (ed.) (2011). *De los cacicazgos a la ciudadanía. Sistemas políticos en la frontera, Río de la Plata, siglos XVIII-XX*. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut PreuBischer Kulturbesitz.

Ratto, S. (julio-diciembre, 2012). Estado, vecinos e indígenas en la conformación del espacio fronterizo: Buenos Aires, 1810-1852. *Corpus*, Vol 2, N°2. Recuperado de <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/879>.

Díez, Beatriz. Profesora de Letras (USAL), Traductora pública Nacional de francés (UBA) y Magister en Análisis del Discurso, UBA. Ex-docente de grado en UBA (Derecho), UADER y UMSA. Traductora e intérprete. Doctorado en curso bajo la dirección de E. Arnoux: *Los manuscritos de Santiago Avendaño. Memoria del mundo de la Pampa y escritura de frontera*. Tesina de maestría, director R. Bein: *Adaptación y traducción en las notas sobre derecho sucesorio del Código Civil Argentino. Una mirada desde la teoría de la enunciación*, UBA, 2009. Actividades recientes: Análisis discursivo de sentencias, *Segundo Congreso Universitario de Traducción e Interpretación*, abril 2019; Procesos históricos y discursividad en Bein, R. et al. (coords) 2018, *Homenaje a Elvira Arnoux*, Tomo V *Análisis del Discurso*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA; Testimonios de violencia estatal en los manuscritos de Santiago Avendaño, *Actas del X Seminario Internacional Políticas de la Memoria*, Buenos Aires, 2017; La interpretación antes de la conquista del desierto (*lenguaraces no egregios*) en *Actas VI Congreso Latinamericano de Traducción e interpretación*, Buenos Aires 2016.

Desclasificación de documentos de barbarie Como huevos de choike estan blanqueando los huesos

Dr. Jorge Spíndola C.
CELLPA¹⁰ - Universidad Nacional de la Patagonia

En este *nütram*¹¹ se estudian de modo especial dos *ül* (cantos mapuches) entregados por Juan de Dios Peraiantü en Ngulu Mapu (Chile) y Juan Millán en Puel Mapu (Argentina), conservados en distintos formatos de archivo colonial. En ellos se da cuenta de una *memoria poética y social mapuche* vinculada a episodios de Violencia de Estado sufridos por personas y comunidades hacia finales del siglo XIX y principios del XX, tras la invasión militar al territorio por parte de los estados argentino y chileno.

Tales *ül*, junto a otras formas discursivas mapuches tradicionales, darían cuenta de un *continuum* en la configuración de nuestra memoria social de tales episodios de violencia que se extiende hasta el presente, a pesar de las distintas apropiaciones y disciplinamientos por parte de los agentes y registros coloniales etnográficos, folclóricos y literarios.

Mediante una serie de cotejos de estos cantos con diversas fuentes, se propone una reconstrucción de la memoria social mapuche vinculada a esos traumáticos episodios. Finalmente, se propone una reflexión acerca de la densidad de significaciones que aportan estos cantos en el actual proceso de reconfiguración cultural mapuche. La focalización temática de las memorias inscriptas en los *ülkantun* intenta provocar un desprendimiento del control disciplinario que opera sobre esas memorias y sus soportes discursivos, en pos de una reinscripción de su agencia político poética en el presente.

Palabras clave: - *ülkantun* - memoria social mapuche

Memoria social y documentos de barbarie

La denominada “Campaña del Desierto” (1878-1885) se instala en la historiografía oficial argentina como el período de acción militar por el cual se hizo efectiva la ocupación territorial de Pampa y Patagonia, y el consecuente sometimiento al estado-nación de las poblaciones originarias. Como fecha de clausura de tal período, e incluso como “fecha de exterminio del salvaje en la Patagonia” se suele proponer el 01 de enero de 1885, día en

¹⁰ CELLPA: Centro de Estudios de Lenguas y Literaturas Patagónicas y Andinas. UNPSJB.

¹¹ *Nütram*: diálogo, conversación donde se tratan temas con sentido histórico o de carácter “verdadero”.

que el Lonko Valentín Sayweke se presenta ante el Ejército Argentino en el Fuerte de Junín de los Andes, con más de tres mil personas, entre familiares, integrantes de su comunidad y el vasto y diverso mundo intercultural de sus alianzas territoriales.

Lejos de esa marca de clausura, la memoria social mapuche, conservada en diversos soportes y registros etnográficos y etnoliterarios, da cuenta de un horizonte de acontecimientos que se extienden mucho más allá de 1885, incluso bien entrado el Siglo XX. En tales registros se habla de las persecuciones, los traslados forzosos de personas, el desmembramiento de familias, campos de torturas y muchos otros padecimientos sufridos por los sobrevivientes; así como diversas estrategias de supervivencia, negociación y adaptación en resistencia ante la pérdida de soberanía territorial y el nuevo régimen político imperante. De este modo, la recurrente memoria social de las víctimas se presenta en conflicto con la marca de clausura de la historiografía argentina.

Si bien esta memoria social ha tenido su soporte fundamental en la oralidad mapuche también existen registros de ella en los dispositivos de saber-poder colonial que surgen hacia finales del XIX y se extienden a lo largo del siglo XX. Me refiero concretamente a los diversos estudios folclóricos, etnográficos, lingüísticos, arqueológicos, museográficos y etnoliterarios que operaron un doble juego de preservación y disciplinamiento sobre las producciones materiales e intelectuales de personas y comunidades mapuche- tehuelche, en nuestro caso.

En efecto, tras el proceso de sometimiento militar y el avance en la construcción del estado- nación argentino durante los siglos XIX y XX, comienza a desplegarse una doble articulación discursiva que a la vez que resalta los alcances universales de su proyecto civilizatorio con la noción de “ciudadanía”, simultáneamente opera la configuración y exclusión de sus “otros internos” (Briones, en Delrío, 1995). Se despliega así la construcción ideológica de un sujeto ab-origen irremediabilmente atado al pasado, en continuo proceso de extinción, incivilizado y sin agencia política para actuar en el presente. Una construcción perversa por parte de los dispositivos de saber-poder que, a la vez que despliegan su tendencia universalista y homogeneizante, crean específicas diferencias de subalternización étnica y de clase, en íntima y opuesta relación con la distribución jerárquica de territorios, libertades y derechos desde una clara selección económica y biopolítica.

Entre aquellos dispositivos de saber-poder destaco aquí el prestigio de la antropología física en boga hacia finales del XIX y principios del XX, con métodos y protocolos de investigación fisiológicos basados en la frenología, dactiloscopia, craneología, raciología y otros modos de clasificación de personas a partir de su fisonomía y color de piel. Un sistema de segregación de los cuerpos que a partir de sus características externas, determinaba “científicamente” un núcleo y límites fijos para sus capacidades intelectuales y psicofísicas. Marcadores de etnicidad que otorgaban a los cuerpos indoamericanos predisposiciones al crimen, la vagancia, el alcoholismo y otros males. Así, la violencia material sobre el territorio y los cuerpos se continuó en esta otra violencia físico-simbólica que desde la categoría colonial de “raza” se encargó de disciplinar, parcelar, fosilizar, silenciar otros modos de ser y estar en el mundo.

Desde esta perspectiva, y siguiendo Walter Benjamín, es que llamaré “documentos de barbarie” a los registros y prácticas de archivo de las ciencias sociales coloniales que operaron (y aún operan) una fragmentación y despolitización de los saberes y memorias mapuche-tehuelche. Una verdadera praxis de disección de cuerpos y saberes que en nombre de la ciencia tiene en los cajones y vitrinas del Museo de Ciencias Naturales de La Plata (Argentina) quizás su expresión más siniestra y definida. Ya que, aquello que allí se atesora bajo rótulos como “bienes culturales del pasado”, “etnografía del hombre americano”, entre otras clasificaciones, serían en verdad, como dice Benjamín, “sólo parte del botín de guerra de los vencedores y por ende documentos de cultura que a su vez son sus documentos de barbarie” (Benjamin, Walter, en Löwy, 2002:81).

Entre tales registros disciplinarios de la memoria social mapuche me interesa aquí, a modo de ejemplo, desclasificar dos *ülkantun* transcritos en distintos momentos del proceso de usurpación territorial y dispersión de los sobrevivientes tras la llamada Conquista del Desierto. El primero fue recogido en Ngulu Mapu (Chile), en la cordillera de Panguipulli, cantado por el füttra che yem Juan de Dios Peraiantü a los curas y lingüistas capuchinos Félix José de Augusta y Sigifredo de Fraunhäusl, publicado en las *Lecturas Araucanas* de 1910. El segundo *ülkantun* fue registrado en Puel Mapu, en la localidad de Esquel, Provincia del Chubut, Argentina, dictado o tal vez cantado por el füttra che yem Juan Millán a Antonio Gargaglione en la década del '30 del siglo pasado, publicado recién en 2001 por la Fundación Ameghino.

Breve comentario acerca de los *ül*

Respeto de los *ül* (el canto poético mapuche) hay una extensa bibliografía que parte desde los registros del cronista Pineda y Bascuñan, en su *Cautiverio feliz* de 1629, hasta nuestros días. Al describir los *ülkantun*, Golluscio (2006, 1989, 1984) hace énfasis en su carácter *abierto* a las más variadas circunstancias y ejecutantes por oposición al carácter *cerrado* de los *tayül*, y *machi ül*, realizados por personas y circunstancias ceremoniales muy marcadas. Desde otro punto de vista, Héctor Painequeo (2012) también los describe como “canciones que se ejecutan en circunstancias variadas” que pueden ser familiares o comunitarias, con el fin de entretener, enseñar, valorar, despedir, formar, fortalecer, saludar, sanar, conquistar, entregar un mensaje; rehusando con ello engrosar los rígidos catálogos clasificatorios en boga.

La diferencia entre ambos investigadores es que Painequeo no considera que el *ülkantufe* pueda ser *cualquier* ejecutante, ya que los *ülkantun*, como construcciones poético-musicales específicas del mundo mapuche, requieren un ejecutante que conozca las técnicas de composición oral de esta particular forma de comunicación ligada al Az Mapu, los códigos culturales mapuche:

Son construcciones de lenguaje que tienen una estructura determinada de acuerdo a una técnica de composición oral, conocida por los *ülkantufe*. Estos textos emergen por motivaciones que el hombre experimenta en su diario vivir. Como lo declara don Feliciano Huentén, el cantor desarrolla sus ideas de manera personal y construye un *ül*. Lo mismo hace el *alhkütupelu* (el oyente) quien reconoce y comparte dichos conocimientos de acuerdo con la lógica y concepción de mundo mapuche y del *ad mapu*. (Painequeo Paillán, H. 2012: 227)

La explicación de “método” que le da Don Feliciano Huentén es que el *ülkantufe* es alguien que “escribe en su mente”, alguien que observa el canto en su pensamiento y desde allí se interna en su propio ser “como si soñara”, hasta encontrar “la forma de lenguaje que empleará para expresar lo que piensa”¹². Como se ve, el énfasis de

¹² La reflexión completa en mapuzungun que le entrega Don Feliciano Huentén es la siguiente: “Ülkantufe eskürifi longkomu. Ülkantufe, eskürifi ñi longkomu ñi kü-meal ñi kümenoal. Ka rakiduami. Pewmatu

Painequeo está puesto en los conocimientos del cantor o cantora, de lo cual se desprende que el *ülkantun* posee una técnica, un *az* propio o cualidades que lo distinguen como *ül zugun*. En esa misma línea va la observación de Ramón Cayumil, otro estudioso de los *ülkantun*:

Cualquier persona no puede hacer *vlkantun*, debe necesariamente tener un manejo del *mapudungun*, y de los códigos culturales mapuche, y además tener la capacidad para, desde esta perspectiva y lógica mapuche, interpretar y sacar todo lo que siente a través del *vlkantun* (Ramón Cayumil, en Caniguan y Villarroel, 2011:48)

En fin, por cuestiones de extensión, remito a la bibliografía de Golluscio y Painequeo, entre otros estudiosos de las técnicas de los *ülkantufe*. Sólo agregaré que más allá de las clasificaciones y disciplinamientos temáticos y tipológicos que heredamos de los registros coloniales bajo la creencia de estar ante una cultura y lengua en extinción; es menester decir que el canto mapuche es parte de nuestra vitalidad como pueblo y que puede surgir en cualquier situación, como ocurre en toda sociedad. En la actualidad las y los *ülkantufe* han trascendido los límites reduccionales y reduccionistas, integrando el canto antiguo y contemporáneo como parte del actual proceso de reconfiguración cultural que se viene dando.

Chel Foro Mapu: poesía y memoria

A continuación focalizaremos los cantos entregados por Juan de Dios Peraiantü y Juan Millán con varias décadas de diferencia y en territorios distantes dentro del Wall Mapu, aunque ya dividido por las fronteras estatales chileno argentinas. Ellos nos hablan no sólo de sus dotes de *ülkantufe* sino también de esta memoria social con una poética que no se extingue y por el contrario fulgura y resplandece en el presente.

Chel Foro - Ülkantun de Peraiantü

Kuifi ellake lai pu mallé,
Feula kishu müleuen
Tralkatuñ-magnen kom pezai.

Tiempo atrás perecieron mis familiares,
ahora me he quedado solo
Me los fusilaron, todos se perdieron.

Wif lafken mapu ñi lañimiñ mangen	A orillas del lago me los mataron ¹³ .
Amui l'a mongelelu amui Troele troel.	Fuéronse los finados, en vida fueron a Choele Choel.
Fei meu kom pezatui.	Entonces todos perecieron.
Feola müley ñi kuq, Fey meu wiñolan ka antu Ñi lañim maeteu ñi malle.	Aquí está mi mano, con ella devolveré un día a quienes mataron a mis familiares.
Müley ñi kuq wiñolelafiñ. Cheu rume laiai	Tengo mis manos, algún día se las devolveré. En cualquier lugar morirán.
Kom kuram choike wi ñi malle. familiares.	Como huevos de choike han quedado mis
Mongelen mai inche ka antü kim afiñ 1910: 336-337)	Vivo, pues yo, Un día lo sabré. (Peraiantü, en De Augusta

Aquí aparece, tal vez por primera vez en los documentos lingüísticos coloniales, el registro mnemónico de *huesos de gente desparramados como huevos de choike* a causa de la invasión militar en los alrededores de Choele Choel, aquel paraje estratégico de las diversas líneas del Ejército Argentino en la margen norte del Río Negro. Realicemos un breve cotejo historiográfico para reconstruir algunos acontecimientos en este contexto de finales del Siglo XIX.

Entre otros hechos podemos recordar que tras el avance militar de la llamada Campaña de Desierto, desde mayo de 1879 el Ejército Argentino mantenía posiciones ya sobre ambas márgenes del Río Negro y un fuerte militar en Choele Choel, lugar del que habla el *ülkantun* del *chacha yem Peraiantü*. En la Memoria del Departamento de Guerra presentada al Honorable Congreso de 1879 por el entonces Ministro de Guerra y Marina, el General Julio Argentino Roca informaba que desde el 25 de Mayo de ese mismo año:

La nueva línea ha quedado establecida teniendo como cuartel general la isla de Choele Choel y sobre los ríos Negro y Neuquén, hallándose establecidas las tropas que deben

¹³ Atendiendo el contexto histórico y geográfico del canto, discrepo con esta traducción de Félix De Augusta: "Wif lafken" no sería "a orillas del lago" sino "a lo largo de la pampa". Desde el punto de vista lingüístico: "laf" es planicie, llanura, "lafkalen", "laf mapu": la pampa. "Wif", en tanto adjetivo, es: largo, derecho; y como adverbio de modo es: a lo largo, derechamente, sin rodeos, etc.

guardarla permanentemente en puntos estratégicos y parajes adecuados, para mejor comodidad del soldado y conservación de las caballadas, elemento indispensable para la guerra con el indio. (Roca, 1879, fojas IV-V)

Agregaba además en su Memoria una lista de los resultados de la avanzada en la región de Choele Choel:

El resultado de las operaciones militares sobre el enemigo ha sido el siguiente:

Cinco caciques soberanos prisioneros y uno muerto.
1271 Indios de lanza prisioneros.
1313 Indios de lanza muertos.
10539 Chusma prisioneros.
1049 Reducidos.
Cautivos rescatados 480.

Lo que da por resultado **14172** indios suprimidos de la pampa. Sin incluir en esta cifra el número considerable de indios muertos en las persecuciones y a consecuencia del hambre en el seno mismo del desierto. (Roca, 1879, foja VI Memoria de Guerra)

En ese mismo año, 1879, el lonko Valentín Sayweke, en carta a Julio A. Roca y al coronel Conrado Villegas, escribía:

Gobernacion Indígena de las Manzanas Rio Caleufo Agosto 5 de 1879 [...] Señores Superiores y Mui Distinguidos Amigos; Es en mi poder su mui importante carta fecha 14 de Junio del actual; Con la cual me he impuesto que sus personages y un numerosos egercitos se hallaban hocupando los puntos Cholechel, Chichinal, y el Neuquen, y todas las pampas, donde bivieron numerosas tribus, desaciendolos y tomandolos pricioneros, por no haber sabidos quienes corresponder al Sr. Precidente de la Nacion. (*sic* Sayweke, en Pavez Ojeda, 2008:718)

Ya en 1880, se suceden numerosas cartas de Sayweke pero también de Inakayal y otros jefes políticos mapuche a las autoridades argentinas, reclamando por la libertad y por las torturas a las que son sometidos los prisioneros Yankanawel, Wentrukeupu y Kuramilla, junto con otros 68 hombres capturados en Choele Choel cuando se dirigían a parlamentar por acuerdos y raciones preestablecidas. Este episodio, según algunos historiadores como Julio Vezub, marcaría la ruptura de relaciones de diálogo entre el füttra trawun del longko Sayweke y Choele Choel, asentamiento del cuartel general de Conrado Villegas, nuevo jefe de la llamada Campaña del Desierto y sucesor del ya presidente Julio A. Roca, tras sus “victorias” en Pampa y Patagonia.

Más ilustrativas aún son las líneas que desde el Caleufu le dirigiera en mayo de 1880 con firmeza y dolor a Álvaro Barros, por entonces Gobernador de la Patagonia:

Señor Gobernador a quienes dirigí a Usted en forma de Comición y a casa del Señor Linares en reclamo de mis Raciones que el Gobierno se serbia darme. Amigo yo creo que nada le constaba Usted de declararles francamente que no havian mas Raciones y asi habermelos despachado pronto; sino que me los han tomado prisioneros. Los tres capitanejos compuesto de Secenta y ocho hombres; he sabido evidentemente que cuyos hombres les aplican dias y noches terribles tormentos. Asotes,

golpes, y atados como calidad de animales y esto continuamente. Yo Amigo creia que los cristianos aplicaban castigos cuando se justificaba o cuando se ve el crimen infragantemente; y no ha inocentes. Con tal motivo permite mi pesar de decir y explicar que es mui lindo y agradable el pago y premio que tengo recibido de las autoridades que se ha serbido poner para mis arreglos el Señor Precidente de la Nacion. (*sic*, Sayweke, en Pavez 2007: 752)

Desde ese epicentro de la ocupación militar que resulta ser Choele Choel, emergen también otros *ülkantun* que se ofrecen como fuentes de cotejo para los mismos hechos de violencia estatal, como en este canto del *chachai* Carmen Kumillanca Naqil, registrado también en Panguipulli por Félix De Augusta a principios del siglo XX:

<i>Kuyfi may amukefun Waizüfmapu</i>	Antiguamente anduve por las tierras del otro lado
<i>Cholwechüel Karrawe rupan</i>	Por Choele Choel por Karwe anduve yo
<i>Fey mew pashian ka inche</i>	
<i>Rupan ga Cholwechuele pepafiñ</i>	Al pasar por Choel Choel vi
<i>Witrül küley foro che</i>	Huesos de gente desparramados
<i>Weichamom chi pu longko</i>	Después de un combate que tuvieron los lonkos.

(Carmen Kumillanca, en De Augusta, 1910: 168- 169)

Son varios los *ülkantufe* entrevistados por De Augusta en Panguipulli que recuerdan y cantan en primera persona vivencias íntimas o colectivas en la *Waizüfmapu*, al otro lado de las montañas, dando testimonio de hechos vividos por propios sobrevivientes de la llamada Conquista del Desierto.

Lo que tenemos delante es un amplio conjunto de *ülkantun* que forman parte de una narrativa social mapuche mucho más extensa a ambos lados de la cordillera y que suele enmarcarse con cláusulas de tiempo como “Cuando se perdió el mundo”, “Cuando el

malón wingka”, “Cuando nos arreararon como animales”. Cantos pero también *nütram*, *epew* y otras formas narrativas del mapuzungun que testimonian los sobrevivientes del proceso de ocupación militar del territorio hacia finales del siglo XIX y principios del XX¹⁴. En ellos se cuenta y canta acerca de los enfrentamientos, persecuciones, traslados forzosos, situaciones de encierro y de sobrevivencia extrema, enmotañamientos y otros “hechos” pero también, y muy especialmente, la pérdida de un modo de hacer y estar en el mundo desde los códigos culturales mapuche.

Desde la relación que tienen estos *ülkantun* con el Az Mapu, es decir los códigos culturales mapuche, mi convicción es que en ellos se revela el canto de personas profundamente conmocionadas por la violencia colonial ejercida por el estado y ejército argentino y el desarreglo que ello implicó en sus relaciones con las demás personas y entidades del mundo, el *Itro Fill Mongen*, como dice Elicura Chihuailaf. Algo muy notable en esta línea de reflexión es que la condición de persona, “che” en términos mapuche, es puesta en duda en muchos de esos relatos o cantos, donde aparecen marcadores como “¿che *ngelay?*” -¿acaso no soy persona ya?, o “*kuñuefal ngen inche*”- soy huérfano/a yo-.

Son canciones que nos hablan de la conmoción material y espiritual en que se encontraba la gente mapuche tras la ocupación de Pampa y Patagonia, el Wall Mapu oriental. Un período histórico y científico al menos ambiguo en el que florecen las ciencias sociales, los registros y estudios de las producciones culturales mapuche, a la vez que se produce la invalidación de esos saberes frente al nuevo régimen de verdad colonial.

El acotado corpus temático de *ülkantun* que -a modo de ejemplo- aquí presento podría recibir otros nombres, tal vez *kuñuefal ül* (cantos de la orfandad) pero el objetivo aquí no es volver a clasificar sino desestabilizar las lógicas del archivo y develar la íntima relación de estos cantos con la memoria social mapuche de aquel período de Violencia de Estado. Veamos a continuación el segundo canto, ejecutado en Puel Mapu, en la zona de Esquel (Chubut), varios años después por Juan Millán, donde emergen algunas coincidencias que trataremos.

¹⁴ Al respecto son muchos los *nütram* y *epew* que guardan la memoria de sobrevivientes, como aquel llamado “*Nütram del regreso*”, que en sus distintas variantes refiere la ayuda del *nawel* a hombres y mujeres en tal estado de desamparo.

Canción de Chel Foro – Ülkantun de Juan Millán

Ekele ekele ekele Chel foro mapu Chel foro mapu Weichalüi pu longko Weichalüi pu longko	Ekele ekele ekele En la tierra de Chel Foro tierra de Chel Foro guerrearón los longko guerrearón los longko
Ekele ekele ekele Fiechi weichan mew Fiechi weichan mew L' ai kumeke pu longko Weichafe ka pu kona	Ekele ekele ekele en esa batalla en esa batalla murieron buenos longko guerreros y kona
Ekele ekele ekele Lelfün kullin lelfün kullin reke Lelfün kullin lelfün kullin reke Fulilei ñi foro pu longko Pu weichafe ka pu kona	Ekele ekele ekele como animales en la pampa como animales en la pampa están desparramados los huesos de los longko de los guerreros y kona
Ekele ekele ekele Ka kuram choike reke kuram choike reke lüngarkülei ñi foro pu mongeyel	Ekele ekele ekele y como huevos de choike como huevos de choike están blanqueando los huesos de los parientes
Chel foro mapu Chel foro mapu Ekele ekele ekele	Tierra de Chel Foro Tierra de Chel Foro Ekele ekele ekele

(Juan Millán, en Gargaglione 2001: 58)

En nuestro ejercicio de desclasificación de estos cantos mapuche, es relevante destacar la interpretación de este *ül* que da el arqueólogo Rodolfo Casamiquela, comentarista destacado del texto en su calidad de director de la editorial Fundación Ameghino donde se publicó en 2001, además de hablante del mapuzungun y autoridad de consulta por parte del estado argentino en temas indígenas de Patagonia durante varias décadas, cito:

Chel foro es nombre de paraje repetido en la toponimia. El nombre se compone de foro (hueso/s) y del chel, literalmente “semejante a gente, individuo”, o sea antropomorfo, y de allí la traducción “estatua de hueso”. Se trata de uno de los varios apodos del gualicho el ente mítico que en su faz maligna, domina la mitología tehuelche septentrional. Los huesos fósiles de mamíferos, tan abundantes en el Cenozoico de la Patagonia y la

Pampa, son atribuidos a su esqueleto y de allí los topónimos que en principio aluden a tales restos. Huesos humanos se expresa che foro, nochel foro que en última instancia aunque obviáramos el mito, significa “huesos de antropomorfo” y por ende no puede aplicarse jamás a los huesos humanos. Con lo que bien, se trata de una coincidencia, es decir los huesos aludidos en la canción pertenecen a hombres y no existe relación entre su presencia y el topónimo, o bien el nombre se origina en el hallazgo de huesos petrificados dispersos y confundidos por los indígenas con restos humanos. Vista la falta de antecedentes de una batalla en el lugar, me inclino por la segunda alternativa”. (Casamiquela, en Gargaglione 2001: 598-59)

En síntesis, concluye Casamiquela que se trata de huesos petrificados, de origen cenozoico (entre 65 y dos millones de años) y en ningún caso de huesos humanos. Ahora, cabe preguntar si no estamos aquí ante aquello que Humberto Eco (y tal vez cualquier lector atento) llamaría un caso de “interpretación aberrante”. Hay una lectura arqueologizante, incluso pseudo-científica que pasa olímpicamente por alto el texto literal del ül: *Hubo una batalla y allí murieron mis buenos lonkos, guerreros y kona /como animales en la pampa está desparramados sus huesos/ como huevos de choike están blanqueando en la pampa los huesos de mis parientes*, dice literalmente el canto que ejecuta el ùlkantufe Juan Millán y que Casamiquela interpreta de un modo, al menos, erróneo. La voz autorizada demarca e introduce un horizonte de sentido que coloca fuera de historia estas memorias personales y colectivas del etnocidio.

Como dice Foucault, deberíamos preguntar ¿Quién habla en este comentario?, ¿Quién, tiene derecho a emplear esta clase de lenguaje?, ¿De quién recibe su singularidad y sus prestigios? ¿Y de quiénes recibe esa presunción de verdad? (Foucault, 2006:82). Las afirmaciones del “especialista” tienen más que ver con esas síntesis que no se problematizan y que es preciso poner bajo sospecha. Síntesis fabricadas que son reproducidas como verdades ontológicas y que es necesario peinar a contrapelo, sacudir la quietud con la cual se las acepta; mostrar que no se deducen naturalmente, sino que son siempre el efecto de una construcción política, muchas veces mal intencionada.

La voz autorizada opera aquí como un dispositivo de control disciplinante, una continuidad de violencia simbólica sobre la memoria social mapuche, no se detiene en la mera clasificación etnográfica; va aún más allá y delimita ante nosotros el horizonte de significación que le puede caber a esas memorias, arrancándolas de sus vínculos con la historia y la particular historia del etnocidio en Argentina. Su énfasis de autoridad las arroja sin más a un pasado arqueológico, las trastoca en memorias cenozoicas, fuera de

la historia. Un dispositivo de arqueologización que petrifica aquello que fue y aún es memoria del trauma ante la violencia fundante del estado y su soberanía sobre los territorios sur patagónicos. Recordemos que esta es voz autorizada por la ciencia es la que diversos jueces provinciales argentinos citan con énfasis de autoridad esencial e incuestionable para denegar los derechos territoriales preexistentes de las comunidades mapuche-tehuelche.

El arte verbal mapuche y su densidad de significaciones en el presente

Ahora bien para concluir, quisiera alejarme un poco del principio metodológico de contraste de documentos y fuentes, tan caro a la historiografía y su base factual, en tanto discurso de verdad. Me interesa focalizar estos cantos desde el propio arte verbal mapuche y su relación con la memoria colectiva; allí donde los recuerdos se autorizan a sí mismos en el seno de las comunidades, las familias y en los espacios rituales de encuentro y se validan con criterios de verdad, sin la necesidad de objetivarlos en contraste con el documento o la fuente historiográfica escrita. Para esta otra perspectiva no opuesta sino complementaria, me detendré sólo en una comparación o metáfora de primer grado que se reitera en los dos *ül* estudiados, dice así:

Kom kuram choike ñi malle/ Como huevos de choike han quedado mis parientes.

Así dice o canta el futra che yem Juan de Dios Peraiantü, comparación de los huesos con huevos del choike que De Augusta no comprende: “Los indígenas no han podido darnos explicación alguna de esta comparación tan rara. Probablemente quiere decir el poeta que sus tíos han quedado abandonados y olvidados, así como el avestruz abandona y olvida sus huevos”, anota el padre capuchino, al pie de sus Lecturas.

30 años después, el futra che Juan Millán en otro *ülkantun* y al otro lado de la cordillera, vuelve a decir:

Ka kuram choike reke	y como huevos de choike
kuram choike reke lüngarkülei	como huevos de choike están blanqueando
ñi foro pu mongeyel	los huesos de los parientes

Así, el *ülkantun* de Juan Millán, recogido unos 30 años después en Puel Mapu, viene a especificar los términos de esa comparación y a extender su horizonte de significación:

los huesos de los familiares han quedado blanqueando sobre el campo como huevos choike, quebrados, desparramados. Recién en una segunda edición de las Lecturas Araucanas de 1934, se puede leer:

Los avestruces ponen en una nidada muchos huevos, a veces 30 hasta 60, puestos por dos o tres o más hembras. Los huevos son empollados por un solo macho o más, y los pichoncitos, enseguida andan con uno o dos machos, como la gallina con sus pollitos. A veces las hembras dejan sus huevos desparramados por el campo, esos se llaman huevos huachos. Entonces el avestruz macho no puede juntarlos para incubar. Como tales huevos guachos quedaron esparcidos los huesos de los parientes que figuran en la canción. (De Augusta, 1934: 336- La explicación se la da el futra che yem Painemilla Ñanco)

Como podemos ver, la metáfora que se inicia en esa comparación entre los huesos que blanquean en la pampa y los huevos de choike abandonados, huachos, quebrados y dispersos por el campo, produce una *imagen poética* que viene a dar cuenta de esa dimensión afectiva, íntima y colectiva a la vez, de la tragedia que vivió nuestro pueblo frente a la Violencia de Estado. Recordemos sino que la memoria de las víctimas del Terrorismo de Estado, como el *Diario de Ana Frank*, pertenece siempre a la esfera de lo público; sin por ello dejar de ser memoria íntima de cada familia y de cada persona que la ha sufrido en carne propia.

No podemos seguir desparramados como huevos de choike

La misma metáfora vuelve al presente en los labios de la abuela María Torres, *Pillán Kushe* de la comunidad Torres-Cona, en 2017 durante la Marcha Mapuche contra la modificación del Código de Tierras Fiscales de la provincia del Río Negro: “Para ellos no hay personas aquí, *ngelay ta che*, entonces nosotros debemos defender el derecho a nuestra tierra. Debemos unirnos los mapuches, *no podemos seguir desparramados como huevos de choike por el campo*”-afirmó en sus palabras de consejo.

Pienso que cuando una metáfora de esta magnitud se transforma en una figura poética que se reitera a lo largo del tiempo, ya es parte del repertorio afectivo y cognitivo de una cultura. Quiero decir, con otras palabras, aquello que decía María Catrileo: “los hechos lingüísticos son culturales y están determinados culturalmente” (2011: 63).

En este sentido la figura poética *ka kuram choike reke ñi foro* “y como huevos de choike están blanqueando los huesos de los parientes”, une dos términos de comparación que generan una imagen que relumbra y sostiene la memoria de la conmoción y desolación de las víctimas del genocidio. Toda construcción poética estable, así como sus innovaciones y variaciones, nos hablan de un momento de la cultura que la produce y reproduce. En cada metáfora que nace se intenta dar una comprensión simbólica de nuestro mundo. La labor de una metáfora nueva es siempre unir dos términos o conceptos que estaban alejados, sus referencias indirectas de lo real provocan semejanzas inesperadas. Esta tarea, propia del lenguaje y muy especialmente del lenguaje poético, colabora en crear las tramas que hacen más inteligible nuestra experiencia.

Creo que es en la discursividad poética, en su indisciplina, donde se suspende o altera la linealidad del lenguaje del saber-poder y emergen particulares y fractales metáforas de ese espejo roto en el que aún puede verse la fulguración de un mundo y un modo de estar en él que clama por su posible reinención en el presente; sobre todo para quienes se auto-reconocen mapuches, a pesar de las rasgaduras que ha dejado el colonialismo histórico y su colonialidad persistente.

Pienso también que la densidad de un presente cargado de memoria, o aquel *tiempo ahora* que reclamaba Walter Benjamin al escritor-historiador capaz de hacer relumbrar el *instante de peligro*, no sería posible sin este tropiezo del lenguaje consigo mismo. Sin el tropiezo con la otredad que implica la poesía en tanto lenguaje extraño de sí y por ello mismo capaz de suspender las lógicas de la Historia y reunir lo olvidado, lo disperso, lo roto del mundo y del nosotros. La poesía, el arte verbal de toda lengua, configura muchas veces un horizonte de comprensión mucho más denso de significaciones que el de la Historia. Así, mientras siga blanqueando nuestra memoria fragmentada, el arte verbal de los *ülkantun* y sus imágenes de la violencia, seguirán configurando una *poética política* que sopla sobre los silencios de la Historia.

Correr el velo de los dispositivos de clasificación y disección de las ciencias coloniales, escuchar esas memorias, leerlas, hacer *nütram* con ellas, es parte de la tarea que nos damos en el actual proceso de visibilización de los crímenes de lesa humanidad

cometidos por el estado argentino hacia las comunidades y personas mapuche-tehuelches; crímenes naturalizados hasta el presente.

Wallüing/ Comodoro Rivadavia Warria mew, Chubut.

Bibliografía

CANIGUAN, Natalia y VILLARROEL, Francisca. 2011. *Muñkupe ülkantun. Que el canto llegue a todas partes*. Santiago, LOM Ediciones.

CATRILEO, María. 2011. *La lengua mapuche en el Siglo XXI*. Editorial Universidad Austral de Chile.

CASAMIQUELA, Rodolfo. 1958. "Canciones totémicas araucanas y Gününâ Kênâ (Tehuelches Septentrionales)". *Revista del Museo de La Plata* N° 4, pp. 293-314.

DE AUGUSTA, Félix José. 1910. *Lecturas Araucanas*. Valdivia, Imprenta de la Prefectura Apostólica.

-----, 1916. *Diccionario Araucano-Español- Español-Araucano*. Santiago, Imprenta Universitaria.

DE AUGUSTA, Félix y FRAUNHÄUSL, Sigfrido. 1934. *Lecturas Araucanas (segunda edición)*, Padre Las Casas, 1934, Imprenta y Editorial "San Francisco".

DELRÍO, Walter. 2010. *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia 1872-1943*. Bernal, Editorial Universidad Nacional de Quilmes.

DELRIO, WALTER. 2010b. "El genocidio indígena y los silencios historiográficos", en Bayer, et.al. 2010. *Historia de la crueldad argentina*. Buenos Aires, El Tugurio.

FOUCAULT, Michel. 1979. *La arqueología del saber*. México, Siglo Veintiuno.

GARGAGLIONE, Julio. 2001. *Ceremonias y costumbres de indígenas patagónicos reunidas en 1930*. Viedma, Textos ameghinianos.

GOLLUSCIO, Lucía. 2006. *El pueblo mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires, Editorial Biblos.

GOLLUSCIO, Lucía. 1989. "Los principios pragmáticos en la producción de un epew mapuche: un abordaje etnolingüístico", *Caravelle* N° 52, pp. 57-72.

- GOLLUSCIO, Lucía. 1984. "Algunos aspectos de la teoría literaria mapuche", *Actas de Lengua y Literatura Mapuche* N° 1 pp. 103-112. Universidad de la Frontera.
- LÖWY, Michael. 2003. *Walter Benjamin Aviso de Incendio*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- MORA CURRIO Maribel y MORAGA Fernanda. 2010. *Kümedungun/ Kümewirin Antología poética de mujeres mapuche* (siglos XX-XXI). Santiago, LOM Ediciones.
- MOYANO, Adrián. 2013. *Komutüan- Descolonizar la historia mapuche en Patagonia*. Bariloche, Alum MAPU Ediciones.
- RICOEUR, Paul. 2000. "Narratividad, fenomenología y hermenéutica", *Anàlisi* N° 25, pp. 189-207.
- ROCA, Julio A. 1879. *Memoria del Departamento de Guerra*, Buenos Aires, Imprenta El Porteño.
- PAVEZ OJEDA, Jorge, compilador. 2008. *Cartas mapuche Siglo XIX*. Santiago, Ocho Libros.
- PAINEQUEO PAILLÁN, Héctor. 2012. "Técnicas de composición en el ÜL (canto mapuche)", *Lingüística y Literatura*, N° 26, pp. 205-228.
- 1989. "Kiñe pichi ül: Consideraciones textuales y extratextuales sobre una canción mapuche". *Actas de la Lengua y Literatura Mapuche* N° 3, pp. 243-257. Universidad de la Frontera.
- PICHI MALEN, Beatriz. 2004. *Disco Añil*. Buenos Aires, Acqua Records.

Fecha de recepción: 9 de noviembre de 2019

Fecha de aceptación: 5 de diciembre de 2019



Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.