

Testimonios de violencia estatal y de resistencia indígena anteriores a 1860

Beatriz S. Díez¹

Resumen

Las campañas militares de sometimiento definitivo impulsadas por el estado argentino a partir de 1878 completaron una prolongada operación, incluida en el proceso de avance atlántico, que despojó discursivamente a los nativos panaraucaños de su territorio original, rebajado a condición de desierto, y los transformó en salvajes feroces con los que no valían las reglas bélicas clementes del *ius gentium*. Esa licencia de exterminio, naturalizada desde la primera conquista, silenciada en las crónicas y partes militares pero refrendada en la segunda mitad del siglo por el Estado incipiente, recobra paulatinamente visibilidad, al igual que otras prácticas de subordinación y disciplinamiento social ejercidas sobre los pueblos originarios, y enfrentadas por estos con una agencia propia en que la voluntad de interacción con la sociedad blanca y el compromiso con la paz contradicen la *doxa* pretexto del genocidio. Santiago Avendaño da cuenta en sus Manuscritos de episodios puntuales de violencia estatal perpetrados sobre los cuerpos, los bienes y la cultura originaria, pero también de la resistencia y lucidez indígena frente a las iniciativas de disciplinamiento de la sociedad estatal en el marco de negociaciones de paz, así como de reflexiones originarias transcritas y traducidas que son testimonio de esa agencia propia.

¹ UBA. - beatrizs.diez@gmail.com

Testimonios de violencia estatal y de resistencia indígena anteriores a 1860

Potencialidad genocida del Estado y reacciones en contrario

Desde la conquista, militares, eclesiásticos y autoridades administrativas hispanos habían adoptado sobre la persona de los indios un hábito de comportamiento feroz que justificaban en tanto represalia sobre un contendiente que -según alegaban- actuaba de la misma manera (Jiménez *et al.*7). La violencia irrestricta se leía como rigor ilimitado ejemplificante. La lucha contra los indios de la frontera interior de la actual República Argentina no consideraba al contendiente como par, sino como natural díscolo e ignorante que rechazaba el sometimiento. Una teoría del rigor ilimitado se construyó sobre esa supuesta rebeldía de los naturales, que no habían pactando subordinación ni solicitado enseñanza.

Ahora bien, una mirada opuesta se había instalado también desde la conquista misma. De las Casas, una de las lecturas de Avendaño, había llegado a generar legislación monárquica a favor de los habitantes originarios, aunque también reacciones teóricas adversas, que incluso negaron a estos condición humana y que finalmente prevalecieron.

En contraposición a ea *doxa* prevalente que esgrimía la licencia para aniquilar, la evolución de las mentalidades en la Argentina de la organización estatal adoptaba también el pensamiento que, a partir de 1850, humanizaba los usos bélicos en forma de respeto por la integridad física de los prisioneros, por la población no combatiente, su honor, religión y convicciones políticas, oponiéndose al ataque contra poblaciones sin defensa y la apropiación o destrucción de bienes del enemigo vencido (Roulet y Garrido: 4).

Santiago Avendaño, intérprete y mediador entre los indios de la Pampa y la sociedad cristiana civil y militar, se sitúa en este segundo grupo, el del respeto por las “leyes de la humanidad”:

El esterminio q.^e algunos cabezas desorganizados aconsejan Sor; a más de ser unas de esas iniquidades sin nombre, es una pretencion criminal, p.^r que a nombre de que y de quien vamos á esterminar (caso q.^e fuese facil) ~~el esterminio?~~ a los indios dueños legitimos de su suelo? La civilizacion pone ^{en}el mas acabado ridiculo esa pretencion desatinada [...]. (Carta a Paunero 1870, fs. 382/383)

Esto es así, sin perjuicio de que la misión civilizadora que asume explícitamente implica, como las de Chiclana, García, Gil Vicente y tantos más, una mirada afín a la voluntad atlántica colonial de ocupación y negación de culturas extrañas.

Los Manuscritos de Santiago Avendaño, reservorio doblemente secundario de testimonios indígenas

Los *Manuscritos* inconclusos y parcialmente publicados que elaboró entre 1854 y comienzos de la década de 1870, guardan relación con 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 el capital humano indio a la barbarie, decretando su incapacidad para acceder a la civilización occidental, y también disidencia, dificultosamente manifestada, con las falencias del estado nación en formación después de Caseros (Díez:1/2) y su manejo de las relaciones interétnicas.

Los manuscritos están divididos en seis cuadernillos de diferente dimensión y en distintos grados de estado de borrador, armados mayoritariamente por fragmentos de épocas también distintas que intercalan en gran medida la memoria oral india, transcribiendo relatos traducidos.

En carta dirigida a Sarmiento, informa a este que ha depositado en manos del escribano Granel “*un legajo de 162 paginas parte de la historia de indios que me propuse escribir desde el año 54*” (f. 399). Pensamos que su recopilación constituye un pequeño aporte “al archivo de un país que nunca ha considerado importante su historia y menos aun su historia indígena y la historia de las relaciones interétnicas” (Bechis 2008:365).

Una mirada tradicional considera secundario el aporte de esas voces indias que trascienden a través de un informante exterior a las comunidades originarias, Avendaño, y en una versión escrita y traducida, doblemente alejada del original.

Y también secundaria es, para esta mirada, la importancia de esa voz india en la reconstrucción del pasado: “El sujeto indígena es impensable como fuente. Su ‘grado de humanidad’ no es tal como para ser fuente de consulta de los hechos de los cuales es protagonista” (Mignoli y Musante:45).

Quizás la presencia de esos testimonios indios, “registro de segunda categoría” (*ibíd.*:37), contribuyó a que los Manuscritos corrieran durante más de un siglo la suerte de otros relatos y testimonios orales, ocultados entre los papeles de Zeballos como “extraño manuscrito” de hechura no canónica que daba cabida a la reivindicación de otro modo de vida.

Es auspicioso que la indagación actual, superando esa barrera, procure poner la historia hegemónica “en tensión con las memorias orales...(*ibíd.*:46), historicice los archivos en busca de otro pasado ocultado.

Los Manuscritos incluyen entonces la palabra de interlocutores de las parcialidades con que alternó Avendaño, en general caciques y ancianos no siempre identificados o nombrados. Dan cuenta de

episodios de violencia puntuales perpetrados sobre los cuerpos, los bienes y la cultura originaria por los ejércitos blancos durante el siglo XIX, pero también de sus posicionamientos frente a las iniciativas de sumisión o disciplinamiento que enfrentaban y sus miradas sobre el presente y futuro de sus sociedades.

Testimonios de violencia estatal en los relatos indios de los Manuscritos

Los episodios relatados tienen lugar en tres escenarios: bajo los Borbones en el giro del siglo XVIII al XIX, durante las décadas de 1830/40, en torno a la presencia de tropas de Rosas tierra adentro y en 1856/7, ya en el período de la llamada organización nacional. La transcripción directa o indirecta de voces indias alterna con las observaciones del transcriptor Avendaño, quien muchas veces yuxtapone las miradas india y no india, es decir, dos puntos de vista sobre lo dado a ver.

Los relatos exhiben la comisión por la sociedad estatal de delitos muy antiguos, definitivamente tipificados y agrupados en el siglo XX bajo las figuras del genocidio -conjunto de acciones coordinadas que tienden a la destrucción de un grupo étnico, social, cultural o político- y la de crímenes de lesa humanidad, cuya naturaleza horrenda agravia, lesiona y ofende a la humanidad en su conjunto (Convención para la prevención y la sanción del delito de genocidio de las Naciones Unidas y Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional de 1998).

Matanza

Como cierre de la transcripción de un largo relato sobre el acorralamiento y expulsión de sus tierras vivido desde la conquista por un grupo de indios de la Pampa, los manuscritos de Avendaño dan cuenta de una matanza bajo el virreinato (“*esos tiempos cuando gobierno un virrey Sobremonte*”). Un grupo de indios que tras una derrota prefiere acogerse a la protección blanca borbónica es masacrado en el fortín como consecuencia de un rumor falso.

La descripción de la matanza no difiere, en cuanto a la causa del desencadenamiento y la ejecución, de las de Pozo de Cuadril o la relatada por Luis Fontana (Delrio, Lenton et al.:5).

Mientras los indios presentados esperan con temor el giro que van a tomar los acontecimientos, alguien les acerca el consabido barril de bebida. En la borrachera surge la pelea. Las autoridades inquieren sobre las causas y la información falaciosa desencadena la matanza (“*embustera declaracion*”):

“...les contestaron que los indios con la embriagues trataban de una evacion, es este momento se puso sobre las armas al exercito. Dio orden el General a sus tropas para concluir con todos ellos sin mas averiguacion que la embustera declaracion que dieron algunos soldados. Al ver los indios que no

estaban ebrios que la tropa se desbandava de a grupos y que corrían presurosos así a ellos, prepararon instantaneamente cada uno un caballo y en momentos de echarse sobre ellos, ~~dieron~~ a/montaron y salieron disparando a todo escape. Esta previción les salvó la vida a muchos y otros sucumbieron alli mismo sin saber su crimen” (546v).

En el relato no hay descripción pormenorizada de los hechos de violencia, sintetizados en “*sucumbieron*”, “*concluir con todos ellos*” y renglones más abajo en “*abominable carniceria*”. El transcriptor descarta focalizarse sobre los actos de crueldad puntuales. Prefiere resaltar la mala fe blanca, la lucidez de los indios atacados que logran sobrevivir y la condición de víctimas de los que mueren arbitrariamente. La visión es de afuera y discretamente empática, sin énfasis en lo emocional, sobre un plano general y dinámico que focaliza dos *travellings*: el de los grupos de soldados que embisten a traición a los indios embriagados y el de los que perciben la traición y escapan, asumiendo una actitud de preservación y resistencia.

A la inversa de las “*contadas*”, conservadas por dos o tres generaciones, la fuente del relato es revelada en el cierre:

“El desventurado Maiñqueboz tan joben quedó entonces sin padre porque pereció en el ataque, y despues pasó a manos de su tío que tambien sucumbió en el campamento. La madre fue cautiva entre otras muchas que no las han vuelto a ver hasta el dia de hoy, mostrando este casique tan rrespetable y tan generoso, sudesconfiansa por los exemplos que han pasado por su vista. No fue suficiente para el la sola esplicacion de sus desvend/turas sino que creyó mas propio sitarme otros muchos indios escapados esa ves de la abominable carniceria que concluyó con sus padres” (546v/546).

Pero el relator/ testigo/protagonista es por la edad un “*abuelo*” que, aunque no llora ,es consciente de su obligación de fidelidad con la experiencia vivida por el grupo, con lo que realmente pasó, y acude a la memoria de otros sobrevivientes para reponer colectivamente lo pasado (Delrio, Lenton et al 2007:7/8). La voluntad de testimonio oral fidedigno de Maiñqueboz se articula con la del escriba que, más allá del celo profesional, experimenta plausiblemente la obligación y el deseo de honrar en su escritura la voluntad de memoria de su informante, la necesidad de que esos hechos no sean olvidados:

*Así es que este se acuerda bien /de/ todos esos tiempos cuando gobierno un virrey Sobremonte, lo que yo **no** me demóro en escribir fielmente tal como mejor lo he podido saber. (42)*

El texto categoriza y caracteriza los hechos como “*abominable carniceria*”, formulación no ajena a las denuncias de la Ilustración que sugiere un grado de consciencia en quien relata o transcribe en cuanto a la tipificación del delito aberrante, con inclusión de muertes de no beligerantes, destrucción o desmembramiento de grupos de familia, desarticulación de comunidades, pérdida de contactos...

Represalias sobre no beligerantes. Violación, privación de libertad.

La práctica de la violación y reparto de las indias entre los soldados era constante, pero silenciada en los partes militares, como el fusilamiento sin juicio de prisioneros (Jimenez *et al.*). Avendaño da cuenta de dos testimonios.

El primero es citado por Roulet y Garrido como “uno de los pocos comentarios explícitos con que contamos” (3). Durante una de las incursiones sobre los Ranqueles de Yanquetruz entre 1832 y 1836, un grupo de estos se refugia en el monte, acosado por el coronel Sosa que les veda el acceso a las aguadas:

“Yanquetruz padre de Pichuiñ Gualá escapan de tolería antes del ataque del Coronel D.º Frº Sosa (el ñáto) y Coñue Pang con sus majadas de ovejas. Resisten la sed y llegan al Chadi-leufú” (564).

La tropa blanca logra engañarlos y un grupo de mujeres, pensando que se ha retirado, se acerca al río en busca de agua. El relato saca a una de ellas del anonimato del grupo subalterno, nombrándola y poniéndola en primer plano. *Guondmay pang*, quizás la más arriesgada, es la primera en salir y caer “en manos de la emboscada” que se pone ante los ojos del lector:

“Los soldados desç/enfrenados atropellaron a las chinas que estaban llenas de terror, y hechando pié a tierra les quitaron cuanto éstas tenían en su cuerpo cometiendo toda clase de violaciones y de exesos brutales. Todas fueron conducidas al campamento donde sufrieron dos tantos mas de lo que habían sufrido hantes, porque se veían de mano en mano y en poder de unos hombres cristianos, pero mas desonestos mas brutos y mas obscenos que podían haber conocido. Sucecivamente vinieron cayendo una multitud de estas desgraciadas” [...] “...las que temieron pereser [huyendo] en medio de esos médanos llenos de bosques y guadalosos, tarde o temprano vinieron a tener la suerte de las primeras por la desesperacion de la sed”(565).

La descripción es escueta y dinámica. La economía de componentes, limitada a la llegada de los soldados, la inmediata desnudez de las indias aterrorizadas y la brutalidad y extensión del ataque, da cuenta de la rapidez y contundencia de la violación colectiva.

La violencia se presenta en su ejecución masiva (*todas/ una multitud*) y en su reiteración sobre las víctimas, que le quitan carácter de excepcional y revelan encarnizamiento: *una vez en el campamento sufrieron dos tantos mas de lo que habían sufrido antes/ [pasaron] de mano en mano.*

Los términos usados para caracterizar el acto y a sus perpetradores acumulan axiológicos negativos que desmienten la doxa de “*cristianos*” decorosos y remiten a la indignación del relator: *atropellaron/ desenfrenados/ excesos brutales/ deshonestos/ brutos/ obscenos*. La acumulación de adjetivos desvalorizantes remite plausiblemente a la mirada blanca. Es un recurso utilizado por Avendaño en

otros momentos de los Manuscritos que dan a ver su indignación.

El segundo episodio de violación relatado tiene lugar en 1856, en el marco de las represalias tomadas en el fuerte 25 de mayo por la huida del Indio Cristo, largamente descripta casi contemporáneamente. Ante la fuga, las familias de los fugitivos son privadas de libertad. Avendaño recalca nuevamente su condición de víctimas pasivas y desvaloriza por primera vez la actividad estatal en la actuación de ciertos funcionarios (*“Cuando los traidores son los que no debieran ser es decir los mismos empleados del gobierno”*) aunque rescata finalmente la actitud del gobierno del Estado de Buenos Aires (Díez:15/17):

*“El Gobierno por medio de su ministro de guerra contestó aprovando lo hecho, y pidiendo con prontitud las chinas presas o detenidas para que fueran remitidas á la capital. La orden llegó, y las indias fueron siquiera con esa orden aliviadas de presenciar y sufrir tantos **ultrajes** sirviendo de pasto al **desenfrenado apetido de la soldadesca** a cuya discrecion estaban [...]. La orden de pronta remicion vino por fin á poner termino á muchas **angustias** a muchas **vejaciones** y a á **inauditos escandalos**, escandalos en toda su deformidad”* (500)

El delito de violación queda también en este relato caracterizado mediante términos axiológicos muy negativos (que hemos puesto en negrita) y reiterados.

La época desvalorizaba en general a las víctimas, supuestamente consintientes, naturalizando la violencia ejercida sobre el cuerpo femenino desde la conquista. El relato de los manuscritos deposita la responsabilidad en la tropa y la denuncia por arrogarse un derecho a la violencia como castigo (*eran familias de sublebados*). Esa denuncia implica rechazo al marco doctrinario del rigor ilimitado sobre el adversario que Sáenz difundía desde la Universidad de Buenos Aires. Ahora bien, sin menoscabo de esta denuncia contundente, la distancia cultural y los prejuicios emergen desde la categoría civilizada o cristiana del pudor, que supone regir también la vida sexual india y que habilita para caracteriza como *estupidas* a las mujeres violadas...:

“como eran familias de sublebados, y lo que es peor eran chinas tan estúpidas que no conocian el pudor, los soldados y cuantos quicieran se creyeron con derecho de arrastar y violentar la que mas le convenia” (*ibid.*).

Como se señaló, el texto preserva un grado de respeto en las autoridades por el trato que debía darse a los prisioneros -aunque este quede en el ámbito puntual de una decisión vertical y aleatoria (*conmiceracion de tanta infelís*), pero recupera y condensa con una metáfora (*laverinto de calamidades*) la dimensión de angustia en la vivencia de las víctimas ignorantes de las razones que han modificado sus vidas:

“sesó este infortunio y marcharon á la ciudad; una ves alli, fue otra cosa; el gobierno tubo mas

conmiceracion de tanta infelis. Mandó depocitarlas en el edificio que se llamaba maestranza en tiempo de Rosas, allí vivían recibiendo una racion diaria de lo nesesario para mantenerse, sin explicarse cual era el origen del laverinto de calamidades que las rodeava” (500/501)

La descripción del estado de cosas da a ver también aquí la indignación y el rechazo del narrador, pero no su sorpresa, confirmando plausiblemente que las conductas atroces no constituían excesos de soldados perturbados cometidos en razón de la ignorancia o por negligencia disciplinadora de los mandos, sino un modo de actuar planeado y autorizado por los oficiales con anuencia de la jerarquía (Jiménez *et al.*: 30), en el marco además de un proyecto de mestizaje basado en la sumisión forzada (Roulet y Garrido:3) y englobado en la teoría de la fusión (de Moussy) cara a la época.

Los hechos denunciados se engloban en la afectación de la salud física y mental de un grupo y del sometimiento a condiciones que inexorablemente llevan a la extinción del mismo.

Confiscación y destrucción de bienes

Aunque más escasos, estos testimonios de violencia estatal sobre las parcialidades corroboran la voluntad de aniquilación y la licencia para hacerlo que finalmente prevaleció en el siglo.

El episodio de la incursión de Sosa en tierras Ranqueles aporta también datos sobre la incautación violenta de recursos para la subsistencia, ámbito en que mujeres son piezas fundamentales y sin embargo menospreciadas :

“El coronel Sosa a los siete días de constante vigilancia viendo que yá no tenía su espedicion mas rresultado que el haber tomado a algunas mugeres, lebantó su campamento de Nael mapú y se encaminó a Bahia Blanca con mas de siento y cincuenta cautivas, y grandes rrebaños de ovejas, pero no muchas [...] dejando la tolderia toda destruida” (564/565v).

La operación bélica de ataque a las tolderías incluye asesinato de no beligerantes (mano de obra para la generación de recursos) y destrucción total de bienes para impedir su uso posterior:

“[elque había partido al malón] Encontraba el toldo écho pedasos, otro encontraba uno ó mas cadaveres en el campo en la sercanias de sus casas, y otros enfín dava con alguno que vagaba a pié por los campos (565).

En estas descripciones el contenido emocional de la denuncia se construye sobre la remisión a una *doxa*, la del desamparo y la soledad que genera la pérdida de allegados y bienes de uso cotidiano.

Los Manuscritos no ignoran las incursiones indias en territorio blanco, pero limitan su cometido a la obtención de recursos en tiempo de escasez, silenciando en general la destrucción operada sobre los recursos y bienes de la sociedad blanca, a contrario de los interminables relatos periodísticos, literarios

o pictóricos de aquellas décadas. Pero este episodio de la incursión del cristiano Sosa a territorio indio se vincula en el relato construido por Avendaño a una incursión previa de la parcialidad en sentido contrario y da pie a una reflexión que abarca las consecuencias de destrucción mutua:

“Se encontraron tan sorprendidos que sola la ignorancia en que yacían les impedía conocer que los cristianos infelices que acabában de inbadir habían sufrido igual sorpresa y los que habían escapado de la lansa tenían que lamentar con tanta amargura como lo sentían ellos entonses” (565).

La focalización en el padecimiento resultante para ambas sociedades interpela el concepto de represalia de Vattel, que da cauce por lo contrario a la satisfacción producida en una de ellas por el perjuicio causado a un agresor. La mirada blanca civilizadora del traductor/transcriptor se transparenta nuevamente en la *ignorancia* atribuida a los indios, morigerada por la denuncia de indolencia en la sociedad estatal que se infiere del verbo “yacer” atribuido a los indios en posición de objeto. Pero las emociones dichas (*infelices/sufrir/ lamentar/amargura/sentir*) ponen a blancos e indios en un pie de igualdad ante el padecimiento que desencadena siempre la guerra

Desmembramiento de grupos familiares, desarticulación de comunidades

El avance cristiano sobre la población originaria del “desierto” procuró la dispersión y puesta en servidumbre de combatientes y no combatientes, mujeres, niños, ancianos. En la línea de las investigaciones recientes, Roulet postula que estas prácticas no eran efectos colaterales de los triunfos y derrotas, sino el método central usado por el ejército en su campaña (3) para interrumpir la transmisión de la lengua y las tradiciones.

La separación de las familias fue criticada en la sociedad blanca- y la prensa recogía periódicamente este rechazo. Es bien conocida la denuncia de Del Valle, quien caracterizó a los prisioneros indios como “botín de guerra”, cosificados al servicio de la élite blanca:

“La captura de niños era una práctica militar frecuente, tendiente al debilitamiento de las estrategias enemigas. Pero también era una práctica orientada a satisfacer ciertos antojos aristocráticos de la población civil, que presionaba a los militares para que la proveyeran de criaditos. Esta práctica perduró en ciertos sectores sociales hasta bien avanzado el siglo XX.” (Delrio, Lenton et al.:12).

En los manuscritos estos desmembramientos son descriptos por voces indias, desde el prisma del dolor experimentado. La palabra de Calfucurá, en un alegato que condena y presenta como engaño y fuente de desventuras la instalación de indios amigos en territorio blanco, se detiene en la pérdida afectiva sufrida por los indios:

“[...] ----- vuestros queridos chiquillos entregados á las Señoras para que sirvan, ¿y no es una lastima

q.º esas criaturas se vean gimiendo separadas de sus padres y madres también por el apego de vosotros á los cristianos! (501).

Además del dolor experimentado, esos niños, aislados de su entorno muy tempranamente olvidaron en general sus nombres, los de su familia, sus hábitos, su lengua a veces ni siquiera aprendida antes de la separación. Como a los niños robados entre 1976 y 1983, se les negó el derecho a la identidad.

Destrucción de una cultura.

Ha muerto Manuel Guichal, hijo del cacique Pichuiñ, Baigorria convence a este de impedir la matanza de brujas/viudas que la parcialidad espera. Avendaño yuxtapone dos miradas en un texto temprano de los Manuscritos. Por un lado, en un fragmento claramente propio, su mirada occidental se regocija frente al triunfo de la voluntad esclarecida y trato humanitario de los cristianos civilizados sobre la supuesta oscuridad de la razón india:

“Aquí se podrá ver si inspirándoles confian y lealtad con palabras llenas de dulzura y de inteligencia tales como las del Coronel Baigorria, se conseguiría hacerles comprender con facilidad la civilización, y de indios brutos salvajes ociosos ladrones, sacariamos hombres inteligentes, cristianos, laboriosos y onrrados, todo cuanto nosotros no teniamos y que imitándole a las naciones sivilizadas del mundo, lo pocemos” (571v).

Ahora bien, su descripción no omite la reacción del cacique Pichuiñ, que resulta enigmática en cuanto a la extensión de ese “todo” ocultado, percibido esta vez por una mirada india que se muestra en una palabra intercalada (las negritas son nuestras) en desacuerdo con el regocijo civilizatorio:

*“No tenia el casique pichuiñ otro desahogo que hacerse paciencia; de manera que en lo sucesivo **se rresigno a ocultarlo todo**”* (*ibid.*).

El contraste de puntos de vista pone a la vista el proceso lento y doloroso de claudicación que implicaba la violencia ejercida sobre la cultura india en proceso de asimilación. Martha Bechis (2008b) explica el dolor que provoca esa claudicación: la prohibición de la venganza por la muerte de un ser querido y próximo implicaba la pérdida del honor interno a su comunidad, impedía a los que llevaban a cabo el acto de venganza demostrar su valor y dar una explicación al misterio de la muerte. La asimilación a los usos blancos implican una rendición cultural, una pérdida que el transcriptor Avendaño quizás no comprendía o prefería no manifestar.

Ahora bien, junto a estos episodios puntuales de violencia estatal perpetrados sobre los cuerpos, los bienes y la cultura originaria, los Manuscritos de Santiago Avendaño también dan cuenta de la

resistencia y lucidez indígena frente a las iniciativas de disciplinamiento de la sociedad estatal en el marco de negociaciones de paz, así como de reflexiones originarias transcritas y traducidas que son testimonio de esa agencia propia. Analizamos a continuación puntualmente un fragmento de uno de esos testimonios, que a su vez da indicios de la comprensión creciente de la realidad india por Avendaño en su interacción profesional con las parcialidades.

La agencia propia

Resistencia del cacique Catriel a las cláusulas de un tratado de 1857

Las parcialidades indias reaccionaron segmentadamente a los mecanismos de asimilación en principio pacífica instalados por los Borbones, retomados por Rosas y aceptados a regañadientes por los gobiernos post-Caseros tras las derrotas sufridas ante la Confederación de Calfucurá, pero con condicionamientos que fueron acentuándose a medida que se consolidaba el Estado nacional. Los *Manuscritos* de Avendaño conservan un testimonio de las interacciones a que daban lugar y la resistencia india a esos condicionamientos cada vez más amenazadores.

En 1857, Avendaño es enviado ante los catrieleros para recoger las respuestas de los caciques a las propuestas de paz del gobierno de Buenos Aires -aparentemente una reformulación o agregado al Tratado de 1856-. Transcribe en acta la traducción el discurso de Juan Segundo Catriel, respetando las solemnidades y formalismos del discurso registral:

“Discurso pronunciado p.’ Catriel el 27 de febrero de 1857 contestando los artículos del tratado que conduge firmado ya por el Gral en Gefe del Ejercito del Sud” (fs. 376/379) y

La respuesta de Catriel se organiza como alegato en base a reformulaciones, a la usanza de la diplomacia india. Y se construye concesivamente, con tiempos de cálculo mediante interrogaciones retóricas, usos indios del verbo decir y acumulación de conocimientos que van elaborando un tono calmo, asertivo y categórico. Por razones de espacio incluimos solo algunos ejemplos.

Catriel retoma en su respuesta, una a una, las condiciones que previsiblemente Avendaño acaba de traducirles y que rechaza: la adjudicación a la parcialidad de *“una area de veinte leguas por frente para enserrar los toldos y los indios”* y la obligación de *“haser iglesia para adorar [en] ella á dios, y lo de haser escuela para enseñar a los niños a leer”*. Denuncia la asimetría en cuanto a información del contenido entre las partes del tratado -la cristiana ha decidido la inclusión de esas cláusulas sin consultar a la originaria- y enumera las razones del rechazo instalando una fuerte acusación sobre las causas, final (*“tener campos que repartir entre sus ricos”*) y eficiente (*“y todo por la codicia”*) que mueven al gobierno blanco al acuerdo. También denuncia los medios usados (*“embarullarnos”*,

“amansarnos”, llevarnos al “robo”) así como la eventualidad del incumplimiento en forma de ataque violento cristiano sobre las tolderías “con sus cañones, sus vayonetas y sus soldados medio borrachos y del todo feroces á degollar criaturas, a aseccinar chinas”, que remite a antiguas prácticas blancas también denunciadas en los manuscritos.

En su alegato, defiende el derecho a la tierra y a la religión y la lengua propias. Fundamenta la defensa al derecho indio a su tierra en la posesión hereditaria, la condición de intruso del blanco y el antecedente de anteriores prestaciones acordadas, articulándolo con denuncias de antiguos despojos e incumplimientos:

- *Las generaciones pasan, La que há acabado su camino en la vida, le deja en erencia la tierra á otra que viene siguiendo la carrera del Sol nuestro dios,*

- *un demonio [...]tentó a los cristianos de allá para que se desgranasen llenos de codicia á quitarnos las mejores tierras*

- *[en el pasado, ante pedidos de la sociedad blanca, los caciques] consultaron las convencias de los criollos de la tierra y los cristianos consultaron las suyas, de acuerdo unos y otros se establecieron guardias que mas tarde fueron pueblos,*

Obsérvese, dentro de las estrategias de resistencia, la creación lingüística “criollos de la tierra” para autodesignarse.

La demostración de saberes le habilita el paso a estrategias más finas. La fidelidad a la lengua y la religión vernáculas integra una antigua reacción contra las estrategias de penetración, que antes de 1870 se toparon invariablemente con la negativa a la conversión percibida como política disciplinadora. Los naturales permanecieron indiferentes frente a la doctrina católica, aún conociendo sus principios. El rechazo de Catriel a la construcción de una iglesia se funda en una innecesaria acogida en ella de un dios indio (que por otra parte nunca fue uno) irónicamente supuesta por Catriel e impensable para la contraparte blanca: “*Nuestro dios no es delicado para vivir bajo de techo*”. Esa capacidad de rechazo coloca a Catriel en un lugar de poder desde el que hace otra denuncia:

“el gobierno, el General y por fin todos los cristianos creen tener facilidad de cambiar su dios por otro desconocido”

Con la misma tonalidad irónica que aumenta su poder en la interacción, marca la incongruencia de una enseñanza en una lengua que los alumnos no conocen, dando por sentado que las clases se darán en lengua india, e ignorando la alternativa de aprendizaje del español:

“¿hay libros escritos en lengua de indio? En que lengua van a leer, en Castilla?”

La habilidad discursiva y los conocimientos que esgrime desmienten la carencia de saber atribuida a los indios, que otra operación irónica termina endilgando a los blancos por no asumir lo incoherente de

la tarea de persuasión en que están empeñados:

“No dicen que los indios son brutos? Como quieren haserles entender que lo suyo no les pertenesese?”

Mediante la superposición de voces diferenciadas, el indio que sí entiende la lógica paradójica de la conquista -desmintiendo la etiqueta “bruto”- marca irónicamente la incapacidad del cristiano para percibir que los indios que supone brutos no pueden entenderla. El dominio que tiene sobre palabras propias y ajenas le permite adoptar, poniendo en su boca las palabras de la sociedad blanca que no comparte, una posición de distancia sarcástica que denuncia la mala fe del negociador cristiano: los redactores del tratado pueden permitirse las cláusulas más injustas para la otra parte *“porque al fin todos son indios y ladrones”*.

La formulación del acta expone performativamente el “reconocimiento y conocimiento del juego político por parte de los indígenas, desde sus propias prácticas de poder hasta la observación participante de la política ajena (Quijada 2011:10), en la tarea de defensa de los intereses de la parcialidad que tienen mandato de representar.

Un territorio, una cultura (identidad, historia, religión, lengua y derecho propios), junto a una inteligencia política y una personalidad jurídica internacional, quedan construidas como componentes de una nación en el rechazo de Catriel.

Y sin embargo, una voz no oída en el texto le dicta paralelamente al cacique una estrategia prudente y atenuadora que cuida el vínculo con el interlocutor, el gobierno blanco, e instala silencios y mitigaciones, omitiendo especialmente la referencia directa a las raciones usuales desde la época de Rosas, de cuya necesidad los manuscritos dan testimonio y que eran por un lado una especie de tributo o contraprestación por la ocupación y cesión de territorios, pero por otra parte un recurso de subsistencia plausiblemente amenazado por una respuesta demasiado agresiva. La designación de las raciones como “favores” en la conclusión del alegato disimula el objeto agradecido y explica el sesgo concesivo, precautorio dado al rechazo

“en cuanto a lo que nos ofrece el gobierno estamos muy agradecidos y aseptamos como un favor que nos hase”.

Previamente, ha deslizado un enunciado a la vez amenazador y riesgoso:

“el gobierno tiene y puede dar todo para amansarnos... “

El semantismo de “puede” remite a una doble ausencia ambigua de barreras: la posibilidad de hacerlo para el gobierno blanco que tiene los recursos y la autorización o permiso otorgado por el indio que los solicita.

En otra respuesta también transcrita en los Manuscritos, el cacique Pittü, asimila el vínculo entre el blanco y los indios amigos con la artimaña del león cuando atrapa una gacela:

“cuando [los cristianos] dan, lo hasen con una mano y levantan la otra para dar un manoton como el leon cuando caza una gama.” (379)

En otro episodio, el cacique Melinguer amplía la comparación atribuyendo al león y al blanco la misma estrategia de manipulación (*juega, la manosea*), que remite claramente a la decisión estatal de “entretenimiento” decidida después de las derrotas sufridas a mediados de la década de 1850.:

¿No saben que el leon cuando caza una gama primero juega con ella sin lastimarla, la manosea, la larga y la vuelve á tomar la palmea y la muerde pero despacio, se diria que ese lx/eon es amigo de esos animales? ¿Creeria cual quiera que ese leon al guguetear con la gama no tenía miras de despedarla? si hay quien pueda creer eso está engañado. (506).²

La lucidez en cuanto a esa realidad le está aconsejando plausiblemente a Catriel su moderación.³

Los discursos de los caciques transcritos en los Manuscritos resultan proféticos y se inscriben en la lista de predicciones que anunciaron el genocidio cultural, la diáspora y el despojo de las parcialidades durante y luego de la conquista del territorio poblado por las parcialidades originarias a fines de la década de 1870.

Creemos que los testimonios indios conservados por Avendaño sobre la brutalidad de la guerra periférica llevada adelante en los territorios indios son un aporte, pequeño en comparación con otros corpus, a la tarea de elucidación de los mecanismos que hicieron posible la comisión de incontables crímenes y aseguraron su impunidad (Roulet:8). Se va ampliando la percepción de un proyecto aniquilador articulado a la constitución del Estado argentino y orientado por una pulsión de guerra cuyo blanco era el “otro” cultural (Delrio *et al.* 2007:4). El triunfo de esa licencia para aniquilar contrasta con el ocultamiento de otras miradas que defendían el derecho de los indios a la vida y el bienestar y sobre todo, con el de la agencia propia de las parcialidades, que reconocía fortalezas y debilidades, y manifestaba un deseo de convivencia pacífica simétrica. La profecía del león

2 También hacia la misma época, Calfucurá mandaba decir al Indio Cristo:, según la traducción de Avendaño: *“los indios no debemos ni podemos ser enemigos unos de otros, el enemigo de los indios es uno solo, el cristiano”*. Por razones de extensión, no podemos incluir en este trabajo, en el marco de la agencia india, la descripción del origen del sistema de distribución de las raciones ideado por Calfucurá que los Manuscritos terminan en cierta forma admirando en su narración de la llegada del cacique al territorio pampeano, elaborado a partir de por lo menos dos relatos indios contrapuestos.

3 El 4 de marzo de ese año, días después del encuentro registrado en acta, los caciques Catriel y Cachul, acampados “a doce leguas del cuartel general de Azul” hacen saber que lo hacen en vistas del arreglo definitivo de la paz (según dicen)”(Sala X 19.7.3). Avendaño está con ellos y el acuerdo se cierra, aunque el tema de las 29 leguas no queda definido claramente.

destrozando a la gama se cumplió, por lo menos temporariamente.

Hoy, más allá de los progresos en el diálogo intercultural, aquella voluntad de aniquilación persiste “Así, cuando las voces contrahegemónicas provenientes de la agentividad indígena parecen exceder los límites “pensados” para ella (Balibar 1991), resurgen discursos, argumentaciones y prácticas preexistentes, surgidos al calor de paradigmas políticos aparentemente obsoletos, y sin embargo eficaces a la hora de acorrallar a la resistencia” (Delrio, Lenton et al 2007:11).

Bibliografía

Avendaño, S. (1854-1872?) *Manuscritos* conservados en el Archivo E. Zeballos, Luján, Complejo Museográfico Provincial “Udaondo”.

Arnoux, E. (2008) *Los discursos sobre la Nación y el Lenguaje en la formación del estado*. Chile, 1842-1862. Buenos Aires, Santiago Arcos.

Bechis, M. (2008) *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Bechis, M. (2008b) *Cacicazgos pampeanos: fronteras adentro, fronteras afuera*. Revista *TEFROS* – Vol. 6 N° 1.

Delrío W., Lenton D., Musante M., Nagy M., Papazian A., Pérez P.(2010) “Del silencio al ruido en la Historia.Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina”. III Seminario Internacional Políticas de la Memoria. Buenos Aires.

Delrío W., Lenton D., Musante M., Nagy M., Papazian y Raschcovsky.G.(2007) “Reflexiones sobre la dinámica genocida en la relación del Estado argentino con los pueblos originarios”. Segundo Encuentro Internacional "Análisis de las prácticas sociales genocidas", Universidad Nacional de Tres de Febrero, Caseros, Argentina, noviembre.

Diez, B. (2019). *Disensos en la frontera sur del siglo XIX*. *Heterotopías*, 2(4), 1–36. Recuperado a partir de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/27345>

Jimenez, J *et al.* (2012) “Atrocidades civilizadas en la guerra contra los bárbaros. Principios del siglo XIX”. Corpus, Archivos virtuales de la alteridad americana, Vol 2 N°2.

Musante, M., & Mignoli, L. (2018). “Los cuervos no volaron una semana”. La masacre de Napalpí en clave de genocidio. *Revista De Estudios Sobre Genocidio*, 13, 27-46. Recuperado a partir de <http://revistas.untref.edu.ar/index.php/reg/article/view/256>.

Navarro Floria, P. (2005) “La conquista de la memoria: La historiografía sobre la frontera sur Argentina durante el siglo XIX”, en *Universum*, vol.20, n°1.

Roulet F. y Garrido, T. (2011) “El genocidio en la historia, ¿un “anacronismo?””, en *Revista Corpus*, vol 1, n° 2.