

Memorias del intérprete de indios Santiago Avendaño

Beatriz S. Díez*

“Todos a porfía me preguntaron sobre los indios, sus costumbres, sus alimentos y respecto de su ferocidad, porque habían oído decir que los indios carecían de inteligencia, que comían carne cruda y que mutilaban a los cautivos. Les contesté probándoles lo contrario de lo que habían dicho con argumentos que aceptaron, porque eran evidentes.”

Santiago Avendaño, “Fuga de un cautivo de los indios, narrado por él mismo” (*Revista de Buenos Aires*, 1968)

El género autobiográfico recorre la literatura argentina del siglo XIX, al punto de superar el número de novelas publicadas. Es un gesto recurrente en los hombres públicos de ese siglo que, desde Mayo hasta la generación del 80, necesitaron escribir sobre sí mismos, los primeros “para defenderse o adelantarse a los rigores de la opinión pública” (51) y sus sucesores para poner por escrito con mayor o menor consciencia el conflicto que con el correr del siglo les planteaba el nuevo orden, aceptado racionalmente pero no desde las fidelidades familiares y de clase más antiguas. Eligiendo subgéneros diferentes y movidos por pulsiones diferentes, los hombres del siglo XIX escriben así “memorias, como las del General Paz, autobiografías, como las de Sarmiento, o diarios, como los de Mansilla, por dar ejemplos contundentes” (Jitrik). Piscitelli explica así las motivaciones: “Si lo que vivieron da a sus vidas un carácter singular consideran imprescindible hacer sus autobiografías; si lo que viven, por el hecho de que ellos lo viven, les parece relevante, llevan un diario, y si lo que han visto les parece que no puede perderse, escriben sus memorias” (Piscitelli). Todos dan cuenta de “la preponderancia que los hechos de la vida colectiva adquieren sobre la vida interior de los autores” (Prieto: 229). Paralelamente, esa historia gana en peso, amplía su significado, se esclarece con el testimonio de lo vivido. Pero como el resto de los géneros cultivados, el autobiográfico sufre las restricciones del canon, condensa la historia de la elite criolla en el poder.

Las *Memorias* de Santiago Avendaño no siguen exactamente el canon que se fue cristalizando a lo largo del siglo. No lo siguen por la particular actividad del autor, por los tópicos elegidos y por las

* Traductora pública nacional, magister en análisis del discurso, ex-docente de UBA, UMSA y UADER.

vicisitudes de su circulación. Una actividad de servicio en un ámbito marginal, a contrapelo de la los autores hegemónicos. Cautivo de los ranqueles durante su infancia, Avendaño (1834-1874) eligió para su vida de adulto la tarea de lenguaraz entre el gobierno argentino y las tribus de la Pampa, defendiendo sus derechos desde el cargo de “Intendente de los Indios”. A partir de 1854 decide dejar testimonio de sus experiencias de niño y adulto sobre la vida cotidiana y la historia de la nación ranquel, pero desde un punto de vista innovador que consiste en desautorizar las representaciones habituales del aborígen y los prejuicios comunes de la época. Y en cuanto a los avatares que viven los manuscritos, la muerte temprana de Santiago Avendaño en un episodio político-militar los deja inconclusos y recién salen a la luz en 1999 y 2000, transcritos en dos tomos por el sacerdote suizo estudioso de la historia mapuche Meinrado Hux¹: *Memorias del ex-cautivo Santiago Avendaño y Usos y costumbres de los indios de la pampa*.² Es decir que se publicaron ciento cincuenta años después de su escritura. Durante esos cincuenta años permanecieron excluidos de la circulación y la lectura, ocultos en las colecciones de E. Zeballos,³ promotor y defensor de la conquista del desierto y el genocidio de los indios que Avendaño quiso reivindicar.

Nos proponemos en este trabajo describir, retomando la formulación de Piscitelli, cómo interactúan en los escritos de Avendaño dos relatos: una vida de carácter singular –autobiografía– y lo que le pareció que no podía perderse de lo visto entre los ranqueles en forma de memorias.

Esbozaremos previamente la representación de la realidad que construyen los manuscritos, el propósito ilocutorio con que dicen la historia y los anclajes enunciativos de persona tiempo y lugar que operan (Adam: 21).

Cuando Avendaño dice en presente “me pongo a describir las costumbres y usos de los bravos indios de la Pampa” (U.: 11), está dando al lector instrucciones para situar los hechos narrados en el mundo real, regido por condiciones de verdad y falsedad, y por ende considerar digna de fe la historia del pequeño cautivo que, dotado de una capacidad de adaptación y supervivencia poco comunes, crece entre los siete y los catorce años en una familia india que lo trata como hijo y a la que ayuda en los

1 A partir del trabajo pastoral cumplido desde 1948 en la Abadía de Santa María de Los Toldos, M. Hux se interesó por el pasado de los pueblos originarios con quienes interactuaba. Más precisamente, por la ausencia de este pasado.

2 Que abreviamos en M. y U. respectivamente para citarlos.

3 Zeballos silenció e invisibilizó a Santiago Avendaño. Los manuscritos llegaron a su poder y pasaron a formar parte de sus colecciones de científico amateur, junto con otros muy numerosos objetos apropiados, que incluían un vasto conjunto de cráneos indígenas robados de sus tumbas.

quehaceres diarios y la cría de los hijos menores de estos. El destinatario aceptará también en principio como verdadera tanto su fuga como los lazos muy fuertes con que queda unido a ese mundo que nunca le será ajeno y cuya historia y hábitos de vida registra finalmente por escrito, desde adentro y desde su mirada de niño y adulto. Estos dos ejes, recorrido personal del cautivo e historia y hábitos de los ranqueles, configuran el tema global de los manuscritos.

En cuanto a la intención de lo registrado, todo texto tiene un “comportamiento dialógico orientado al otro” y busca “actuar sobre las representaciones, las creencias y/o los comportamientos de un destinatario” (*Ibid.*: 22). Avendaño explicita su acto de palabra destinado a crear efectos perlocutorios. Es el que figura en el epígrafe: dar testimonio de su visión de los ranqueles para desarticular el “verdadero reguero de noticias espantosas y horribles contra los indios” (U.: 44), para defenderlos de la “informalidad de algunos papeles insolentes que pretenden sin asco alguno engañar con mucha infamia y despecho a todo el mundo” (U.: 88). “Todo el mundo” es el destinatario amplio sobre cuyas creencias y comportamientos se propone actuar. Es consciente tanto del poder hegemónico al que se opone -el que va a prevalecer en el 80-, como de la posición institucional asimétrica desde la cual enuncia. Por eso, para darle eficacia, legitima laboriosamente su palabra por distintas vías. Para darle solidez, recurre a las fuentes externas más fidedignas: “He recogido entre los indios cuanto refiero de años atrás; y lo oí de aquellos indios que eran encargados de transmitir a los de la época los sucesos tal como se han desarrollados (...) Estos encargados eran los ancianos, archivos vivos, que tienen la responsabilidad ante Dios y ante los hombres de transmitir a su posteridad todo cuanto han oído de sus abuelos y de sus progenitores”, sean estas “glorias” o “desgracias” (*Ibid.*: 77). Pero otro lado, pone en juego su cuerpo presente y activo que ha “visto y oído” lo que describe y relata. El contacto con el mundo evocado ha sido tan directo que puede elegir una imagen táctil para explicar sus fuentes: “lo que afirmo lo he palpado personalmente” (M.: 77). Como ex-cautivo, está investido de la autoridad de quien por haber vivenciado lo que relata puede dar cuenta de “lo real y verdadero” (U.: 61): “Deseo solamente advertir al público que, durante la permanencia de 7 años y 7 meses con 9 días que tuve allí entre los toldos, he adquirido estos datos que sin escrúpulo de consciencia les manifiesto a mis lectores, sin alterarlos” (U.: 87).

La primera persona singular opera el anclaje de la palabra proferida en el presente de sus veinte años, con fechas precisas -1954, 1957- y recrea el pasado de relatos escuchados y recuerdos personales que se remonta a las primeras invasiones cristianas en lo colectivo y a 1842 en lo personal. Toda la

acción se desarrolla en las “Serranías de la Pampa”, habitat originario de los ranqueles, con algunos episodios que amplían ese ámbito hacia Buenos Aires, la cordillera, Chile y Bahía Blanca.

Pese a la decidida refutación de estereotipos que emprende, la mirada de Avendaño parece etnocéntrica porque el “yo” narrador y narrado alterna con un “nosotros” en el que se incluye junto al lector, destinatario en principio “civilizado” de su alegato. Se distingue así de los ranqueles, que son siempre “ellos”: “en lugar de hacerse más dóciles y más amigos de los cristianos, se ha despertado en **ellos** la malicia, la esquivez y la más implacable enemistad hacia **nosotros**” (U.: 45). Con esa inclusión, y pese a asumir tanto su defensa como los cargos de que acusa a los cristianos, establece una distancia: “me gusta recordar aquel tiempo, **aquella gente** y sus costumbres” (M.:92).

Señalemos finalmente que la puesta en palabras de los tópicos y su distribución en los manuscritos inconclusos ha quedado en gran parte en etapa de “borrador tentativo, destinado a ser retocado y fundido en un nuevo texto” (Durán: 282). El material existente carece de división en capítulos y de títulos y no está distribuido claramente, “la redacción no es corrida” (*Ibid.*: 281). El conjunto es una sucesión de partes independientes escritas en diferentes momentos, formadas por secuencias narrativas, descriptivas y dialogales atravesadas por segmentos explicativos y ex-cursus. La textura microlingüística también es heterogénea, con alternancia de zonas de estilo cuidado y otras -las menos-, de sintaxis desmañada.

Pero a lo largo de estas páginas heterogéneas se desarrollan claramente los dos ejes, las dos isotopías mencionadas, la autobiografía del cautivo que legitima la memoria de la nación ranquel. El trabajo se ha hecho sobre una selección del abundante y riquísimo material de los manuscritos. Para la selección se ha seguido el criterio de la recurrencia y el del detalle aislado, distinto, quizás cercano al lapsus.

Santiago Avendaño describe el mundo ranquel excluyendo binarismos (“No [...] aseguraré yo que los indios son unos santos”, U.:44) y no ahorra críticas a ciertas “costumbres [...] que a nosotros nos espantan” (U.: 106), como la de sacrificar a las curanderas –uno de las críticas recurrentes– o vender y comprar a las mujeres. En ciertos momentos la mirada coincide incluso con el estereotipo de la época sobre “la plebe horrenda, vaga, andrajosa, plagada de piojos, desvergonzada y embrutecida en extremo” (U.: 18), espacio de proyección de miedos y odios.

En esto coincide en parte con los detractores de las tribus. Pero el punto de vista de Avendaño abarca también la comprensión de las condiciones de las que surge ese comportamiento: si la plebe está “embrutecida en extremo” es “por la ignorancia misma y la miseria”. El Manuscrito refuta cualquier representación única poniendo ante los ojos del destinatario una serie de paradojas. Los ranqueles son bárbaros, sí, pero respetan el saber de sus mayores (“archivos vivos”), lloran a sus muertos, se preocupan por los hijos (“si tenés hijos tratalos bien”, U.: 158) y los amigos. Son devoradores de carne que además siembran trigo y cebada y tienen “hermosos huertos” (M.: 157). Son salvajes que malonean solo en épocas de escasez y reiteradamente los describe como “por naturaleza muy generosos”: “Es ley y costumbre no vender la comida; no negar un caballo a un pobre; ser puntuales en sus tratos” (M.: 106). Son enemigos de los cristianos y sin embargo prodigan hospitalidad a aquellos que se refugian en sus tierras, ofreciéndoles comida, ropa, un toldo, “quietud” (M.: 107) sin indagar por las causas del exilio: “El favor lo hacían simplemente para mejorar el infortunio de un desgraciado, más que por el provecho que jamás esperaban de ningún extraño” (M.:136).

Avendaño deja testimonio de una especie de decálogo que organiza él con un respeto hacia lo observado evidente en el orden extraño a los usos de occidente y la índole de algunos preceptos–: “las leyes morales que más se observan son: 1) no matar a nadie (...); 2) auxiliarse moralmente en los casamientos; 3) no negar jamás el alimento a nadie y ni algunos tejidos para cubrirse; 4) tratarse siempre con respeto y 5) darse el título que le acomode mejor; 6) respetar el culto del sol (símbolo de Dios) y 7) no jurar jamás en falso, invocando el nombre de Dios; 8) no jurar por los padres, ni por los hijos (...) (U.:80).

La comparación de los hábitos ranqueles con los de los cristianos surge naturalmente en el relato y son estos los que suelen llevar la peor parte: “las leyes que los favorecen les acuerdan una libertad que, a estar en nuestras manos, todos los días nos veríamos envueltos en innumerables cuestiones, por asesinatos alevosos, por usurpaciones continuas y por toda clase de maldades inimaginables” (U.:75). Para los defectos de los indios, en cambio, en general acompaña el descargo: “No sucede así entre los pampas, pues ellos son bárbaros y conservan siempre la amistad, la moral, el honor y, en fin, todo aquello que les hace disimular su torpeza, excepto aquellos muy contados hechos que ya dejé descriptos; los unos originados por la embriaguez que les hace recordar sus resentimientos, y otros que son robos de unos a otros, a veces de insignificante importancia. Y estos casos todas las veces se originan porque la miseria de algunos los precipita contra aquellos que más tienen” (U, 79).

Para modificar representaciones y comportamientos enfrenta también a sus destinatarios con la visión que de los blancos tienen los ranqueles (U.: 105/6). Hay otra mirada posible que relativiza las creencias instituidas: los indios de la pampa “a cada paso nos citan como extravagantes en nuestras cosas”. Y en la enumeración no escatima críticas y se incluye como receptor de estas: “los cristianos son tan crueles que un yerno puede ver con el corazón muy tranquilo que la familia de su mujer perezca de hambre”, (*Ibid.*) o un hijo puede abandonar a sus padres en la pobreza. Consideran que “desconocemos el derecho a ser libres” aceptando la autoridad discrecional de “jueces injustos y abusivos” (U.: 106) que, por ejemplo, pueden “aprisionar o llamar imperiosamente a individuos que quizás son mejores que él”.

Hay un proyecto ranquel que interviene en todos los episodios históricos relatados: la instauración de la paz, necesitada y deseada. Avendaño repite que en su mayoría son “adictos a la paz” y muestra este deseo a partir de sus efectos en el estado de ánimo y conducta de los ranqueles: “Todos parecían estar en un estado febril de contento. Las mujeres afanadas por las telas que iban a vender, los indios por las boleadas en las que podrían aglomerar plumas de avestruces y cueros. Esta era la ilusión de todos. Exceptuando algunos contrarios de las negociaciones, todos los demás esperaban un porvenir más risueño. No se sentía sino un alboroto agradable en todas las tolderías, Los indios en sus visitas no hablaban de otra cosa que de la paz” (M.: 169).

El fragmento que M. Hux tituló “El trato de los indios con los cautivos” y ubicó como tercer capítulo de *Usos y costumbres* (pp. 46-59) desarrolla una matriz de alegato a la que responden total o parcialmente el resto de los relatos y argumentaciones.

La tesis desplegada en este fragmento es que los “españoles civilizados” incumplieron doblemente su mandato civilizatorio y religioso, por omisión y acción: “al mismo tiempo que venían a esparcir la luz del evangelio [...] se ocuparon de saciar su ambición con toda clase de bajezas y violaciones” olvidando la obligación de “educar y civilizar a estos infelices”. Menciona con énfasis la usurpación de propiedad, el robo: los “hemos despojado de sus tierras para posesionarnos de ellas sin más derecho que haberlas ocupado por la fuerza y por crímenes”.

Avendaño prueba las “bajezas y violaciones” transcribiendo “fielmente” el relato de despojos sucesivos oído de los *cuiñi-ché* (los antiguos) “durante la época colonial de nuestra historia” desde el malón blanco original “cuando [los indios] eran indefensos y nada instruidos en la guerra” hasta el

“completo desalojo de los principales lugares que ellos ocupaban” en interminables negociaciones de paz jalonadas de promesas y esperanzas y coronadas por la frustración y la derrota. A pesar de una “resistencia heroica a los ataques sucesivos”, “por fin los indios cedieron, que no pudieron competir” con sus armas primitivas a las “furibundas descargas” decididas por los cristianos para “expulsarlos” “de sus territorios, porque los campos eran necesarios para el establecimiento de estancias”.

Este relato cumple la señalada y recurrente función de justificación, de descargo de los indios: “por estos contrastes los indios principiaron a robar haciendas para su manutención, en cantidades insignificantes”,⁴ “en completa enemistad con nosotros”, “despojados de sus vacas, caballos y ovejas”, condenados a “vivir errantes”, “hasta el grado de convertirse de indio en tigre”.

El acusado en este alegato es siempre el blanco, que permanentemente deja pasar la oportunidad de la convivencia. La codicia preside “nuestra tenacidad impía para obstinarnos en cometer injusticias”.

La solución propuesta se inscribe en la confianza civilizatoria del iluminismo⁵ y admite la asimetría entre los grupos enfrentados: “con palabras de dulzura y de inteligencia” “de indios brutos, salvajes, ociosos y ladrones sacaríamos hombre inteligentes, cristianos, laboriosos y honrados”. Esta formulación recoge la óptica racionalista “redentora” que prescribe un modelo a seguir. Pero también formula la solución desde perspectivas más concretas y menos axiologizadas: “esos indios podían ser muy útiles si les facilitaran instrucción y [...] se les concediese la permanencia en sus tierras”.

El defendido es siempre el indio descrito, sin ocultar la solidaridad del narrador, como víctima obligada a callar para sobrevivir: “Ocultaron el resentimiento despedazador, ocultaron sus lágrimas en el corazón. En vez de llorar, no había más que aventurar de vez en cuando unos suspiros sordos y morderse las uñas, hasta hacer brotar la sangre” (U.: 54).⁶

Los blancos invasores, antes y después de mayo, han incumplido e incumplen obligaciones fijadas por la el mandato cristiano y por el espíritu nuevo de la ilustración. No “han tenido presentes los

4 Pero los responsables son los cristianos, comparados a padres que incumplen sus deberes: Los hijos “resultarán unos facinerosos que desconocen los 'derechos de la humanidad' porque sus padres se negaron a hacérselos conocer” (46).

5 La alabanza a la “luz que esparce la civilización” es uno de los temas que recorre las memorias, con el acento puesto en la indiferencia de los gobiernos.

6 Aunque la libertad sea el valor central que defienden (“Aquí no somos como los cristianos, aquí el hombre es libre; vive como le conviene y donde le conviene” (140), Avendaño sugiere a los ranqueles en situación de acorralamiento, en paulatino proceso de pérdida: “No es el suelo donde hayan nacido lo que ellos defienden por patria. Es el suelo donde viven establecidos, donde se crían sus hijos, donde se establecen para siempre y encuentran mejor suerte”.

derechos de la humanidad” (57). Avendaño asume una tarea que invita a compartir a los destinatarios de los manuscritos: “Nos han dejado una responsabilidad grande”, “la nación entera es la responsable ante Dios y ante todas las naciones cultas” (U.: 46).

Él cumple esa tarea denunciando las injusticias cometidas, sin escatimar datos de crueldad extrema a manos de “soldados desenfrenados” (M.:56) en los sucesivos enfrentamientos que jalonaron el siglo. En una de las tantas incursiones del ejército blanco a territorio ranquel, el coronel Francisco Sosa cae sobre un grupo de indias fugitivas y sedientas. Esto es lo que sucede: “Los soldados desenfrenados atropellaron a las chinas que temblaban de terror. Echando pie a tierra, les quitaron cuanto tenían sobre el cuerpo y cometieron toda clase de violaciones y de excesos brutales. Todas fueron conducidas al campamento, donde sufrieron el doble de vejámenes, porque se vieron pasar de mano en mano y en poder de los hombres “cristianos” más deshonestos, más brutos y más obscenos que podían haber conocido” (M.:132). Dentro de este espacio del horror, la “abominable carnicería” (*Ibid.*: 57) cometida por las tropas al amparo del estado no es la excepción y anticipa la arremetida final de 1878/79 que el derecho calificaría hoy de delito imprescriptible.

Para concluir esta parte del trabajo, citamos a Jitrik según el cual “[en]n las memorias [...] el narrador hace creer que desaparece y, en esa ilusión de hueco, postula una calidad de testigo” (Jitrik) focalizando los hechos relatados y ocultando, disimulando la subjetividad de los juicios emitidos. Avendaño, que quiere actuar sobre las representaciones y creencias de su destinatario modificando estereotipos, respeta intuitivamente las normas no escritas del subgénero omitiendo su intervención como intérprete e intendente de indios en los relatos de hechos posteriores al cautiverio.

Pero en el resto de los relatos y en las descripciones de usos y costumbres, los manuscritos articulan con las memorias del “yo” testigo otro “yo” más autoreferencial que reconstruye la vida de cautivo y su fuga. Esta zona autobiográfica cumple dos actos de palabra globales. El primero es el de influir sobre las representaciones comunes de la época. Como ya señalamos, para persuadir necesita legitimar su palabra, otorgar credibilidad a su testimonio. Lo repetimos, si la fuerza performativa de un discurso es función del carácter institucional de quien discurre,⁷ Avendaño hubiera visto muy obstaculizado su operar performativo desde una profesión marginal sin estudios formales. Por ello va a

⁷ Entendiendo por institución aquel “poder normativo que somete mutuamente a los individuos a determinadas prácticas, bajo pena de sanciones” (Barrendonner en Aguilar: 4).

construir legitimación a través del relato autobiográfico que lo muestra no solo como testigo presencial sino como sujeto activo en la vida ranquel, sujeto de sufrimientos y alegrías, sujeto de afectos y estimas. En este punto la voluntad de persuadir intersecta con un segundo acto ilocutorio más ligado a una necesidad de recordar, comprenderse y comprender, de contar y pensar aquel pasado “singular”.

La matriz sobre la que Avendaño construye los episodios del relato autobiográfico se condensa en algo que dice al narrar la travesía del desierto (1868): “**Pero no aflojé**” (M.:218). En este episodio se muestra ante el público sobreviviendo a fuerza de inventiva e introspección a situaciones límite de esfuerzo físico y terror permanente. En la primera noche, por ejemplo, los rugidos de un animal lo llevan a interrogarse sobre la traición cometida al huir de su padre indio, pero pronto despeja toda idea de culpa y de castigo desplazando la responsabilidad hacia el mismo “Dios, sabiduría infinita” que le ha inspirado la idea y los medios de la fuga y a quien no implora, sino reclama perdón: “siendo eso así debes perdonarme la falta” (M.: 215). La introspección estimula el ingenio: “Diciendo esto y llorando inventé formar un círculo de palitos, capaz de proteger un cuerpo acurrucado” (*Ibid.*:215). El animal no se le acerca, pero la defensa estaba armada. Ha sido una prueba de las muchas que ha atravesado saliendo “vencedor” (*ibid.*: 214). Consciente del paso excepcional que ha dado en la huida, se instala en un espacio paratópico: “Ninguno de mi edad y circunstancia hubiera tenido el atrevimiento y el coraje de darlo” (205).

En el relato de la fuga aparece también una tendencia a la autoconmiseración que podría volcar la narración hacia la novela de desdichas infantiles, antes y después de la fuga. Reitera referencias a sí mismo del tipo “yo, pobre cautivo”, “mi vía dolorosa”, “mi desgraciado destino” (213), el “lado anverso”, las “pesadumbres” (250) y anticipa -gesto característico de Dickens o Daudet- desdichas por venir evocando los “días de dicha que no deberían durar mucho, porque estaba destinado ya a una vida más amarga y más dolorosa que la del mismo cautiverio que había sufrido” (*ibid.*: 265). Pero esta tendencia es pasajera y se circunscribe casi al capítulo publicado.

En la elección de tópicos para el resto del manuscrito prevalece el “no aflojé” con una orientación al dato cotidiano realista que nos acerca a su mundo cotidiano de **afectos, trabajo y miedos**, cumpliendo los dos actos de palabra señalados.

Sabe granjearse afectos. Tiene íntimos amigos, cuenta con el cariño de Pichuiñ (“mi abuelo y mi padrino”, M.: 156) que acepta y retribuye, y también con el de su padre y su madre adoptivos, a

quienes en cambio no puede dar ese nombre y que evoca interponiendo distancias. Manifiesta satisfacción con su persona, un grado de conciencia del autovalimiento en el que puede apoyarse para sobrevivir: “yo me desempeñaba muy bien, tanto en recoger los trabajos, cuidar las ovejas, cuidar un regular rodeo de hacienda y criar al hijo huérfano” (U.: 143). El contexto de la tribu alimenta esa autosatisfacción admirando la habilidad para leer del “pichi güincá (cristianito) que 'hablaba con el papel” (M.:162).

Pero también asiste a experiencias fuertes de violencia entre los indios, que no puede dejar de transcribir, eludiendo binarismos y seguramente para liberar recuerdos. Es observador distante del sacrificio ritual de las mujeres del cacique Painé, de las ejecuciones expiatorias de las curanderas, de la crueldad de un ranquel vengándose en un prisionero blanco de la ingratitud de los cristianos refugiados: “La víctima cayó para siempre. El bárbaro se ensañó de tal suerte que lo hizo añicos, desde la cabeza hasta los pies, y entonces lo dejó” (M.:142). Pero también es observador cercano⁸ y actor parcial de escenas de violencia privada en su familia india, así como de las represalias que su madre adoptiva ejerce sobre otra cautiva que también los sirve y que recibe “con humildad cuantos bofetones, patadas y azotes le daba, sin alzar siquiera la vista hacia ella” (U.:128). Acompaña esta descripción de acciones con la de otra acción: “Nosotros los chicos llorábamos a gritos (incluso los hijos de ella)” (*ibid.*).⁹

Pero no acompaña ninguna de estas descripciones de crueldad con observaciones subjetivas. En este punto pensamos que en su esquema de alegato destinado a persuadir emergen conductas internalizadas de las que no tiene mucha conciencia. Ante las escenas evocadas suspende el juicio, suponemos que porque ha aprendido a contener, a bloquear reacciones valorativas desde pequeño. Y este ejercicio de la contención de emociones lo lleva a un comportamiento de extranjero, marcado por la indiferencia del que vive desde afuera, controlando sus manifestaciones con diplomacia y prudencia. Cultiva estrategias de cálculo que explicita (“El cálculo fue hecho con el mejor acierto. El tiempo y los sucesos me lo probaron poco después” M.:188), disimulo (“Yo te he dicho que jamás te he contestado no cuando me has mandado algo” *ibid.*: 183) y silencio (“hice un mohín encogiéndome de hombros, guardando silencio” *ibid.*: 183). Reconoce su capacidad de engaño (“yo traté con esmero de engañarle” *ibid.*) y llega al extremo del robo cuando necesita un cuchillo para la fuga, ignorando al dueño que lo

8 En el calabozo rosista, después de la fuga, va a conocer formas de tortura física y moral.

9 Y también va a tratar de atenuar el sufrimiento de la otra cautiva ayudándola en los quehaceres

reclama: “yo lo tenía ya bien guardado y no me daba por entendido” (*ibid.*: 200). Son comportamientos defensivos por supuesto inexplicados. Solo en pequeñas explicitaciones tímicas aparecen indicios para entenderlos. Antes de partir, su compañera cautiva le reclama: ¡No te vayas a ir, demonio! En la respuesta de Santiago por fin interviene una reacción afectiva, de la que solo se entera el lector: “Yo sonreí y me conmoví y me di vuelta sin contestarle palabra” (*ibid.*:182).

Conserva esta posición de distancia, de la que no parece consciente, al volver a la civilización, observando o escuchando aislado la nueva vida cotidiana “sobre una piedra que servía de poste” (M.: 244) o “de pie por detrás del respaldo de la silla de su excelencia” (*ibid.*:245).

En San Luis, sugiere o disimula la decepción sufrida entre los cristianos para quienes también es un extraño y donde se siente observado en permanencia. Y en este punto, apenas llegado al destino añorado, surge el pasado en la toltería como algo vivido y adquirido definitivamente: “yo me había criado donde se reprocha como falta el clavar la mirada sobre persona alguna” (*ibid.*:248). Avendaño califica la vida entre los ranqueles como “amargo y perpetuo destierro” acusándolos de “la miserable situación y la ignorancia en que vivía” (*ibid.*: 243). Pero al retornar al espacio natal ese pasado se insinúa como digno de memoria, y esto sucede cuando los 'suyos' lo separan de su recado: “sentí en el alma haber tenido que dejar todo mi equipaje pampeano que me hubiera servido de recuerdo” (*ibid.*:235). Apenas alcanza la meta, el cautiverio comienza a resignificarse.

Y en 1857, según los cálculos de Hux, puede reflexionar con más libertad interna, pese al rencor implícito en la tarea de “cultivar su entendimiento” : “yo, entonces criatura muy tierna, no valoraba la estimación de [mi padre adoptivo] Pero hoy, que he cumplido los 23 años de edad” , y porque desde que me escapé de ellos me he aplicado con solicitud a cultivar mi entendimiento, [...] reconozco que [...] ni tengo que decir nada en contra de aquellos cuya bondad he sentido y agradezco” (U.: 43).¹⁰ También encuentra matices para describir su estado de ánimo y el contexto: “Estaba completamente expuesto a los sarcasmos y los desdenes de esos bárbaros y yo mismo me hallaba en una incertidumbre desoladora” (U.: 19). Cuando vuelve a la civilización, el ex-cautivo se reconoce hombre de frontera, a caballo entre dos mundos, moviéndose entre la acogida, la huida o la expulsión, en los márgenes.

10 La misma reflexión hace durante el período en San Luis: “No puedo quejarme sin ser un ingrato, y puedo decir con toda verdad que aquellos cuarenta y tres días que estuve en San Luis eran todos de gozo para mí...” (250).

Con esto y acercándonos a la conclusión, señalamos que en otros fragmentos del manuscrito, Avendaño aparece como víctima de la concentración del poder político y económico. En un escrito posterior a 1956 –fecha de los hechos narrados– constata lacónico su posición institucional asimétrica con apenas algunos adjetivos. El gobernador de Bs As ha hecho caso omiso de su opinión para un arreglo de paz con Calfucurá y el resultado ha sido un total fracaso: “Pero esto tal vez sirva de lección a los encumbrados magnates, para que se instruyan primero, oyendo a aquellos que tienen al menos nociones sobre las materias que ellos los gobernantes ignoran, y no abriguen la pobre idea de descender porque tengan que escuchar a algunos de humilde esfera” (M.:360). Aunque se reconoce miembro de la “humilde esfera” frente a los detentores del poder político y económico –“encumbrados magnates”–, acusa a estos no solo de ignorancia –con su consecuencia de ineptitud- sino también de omnipotencia fatua al no aceptar el asesoramiento de los que saben.

Repetimos que en el marco de esa desatención hegemónica los manuscritos estuvieron desaparecidos durante ciento cincuenta años. En esos manuscritos desaparecidos el lenguaraz proponía, para lograr la “quietud y paz” con el indio, “que se le sepa entender, sobrellevar y comprender sus majaderías” (M.: 360).

Para concluir, las que M. Hux llamó *Memorias del ex-cautivo Santiago Avendaño* no siguen exactamente el canon de la literatura autobiográfica que recorrió el siglo XIX y condensó la historia de la elite criolla en el poder. Lo cumplen solo en cuanto a las motivaciones. Por el “carácter singular” de lo vivido (Piscitelli), Avendaño necesita escribir una autobiografía, y porque lo que ha “visto le parece que no puede perderse” (*ibid.*), hace perdurar en un escrito la vida de los ranqueles. Pero se alejan de ese canon por la condición de lenguaraz de frontera sin peso institucional de su autor y por la defensa de los derechos de los indios que se proponen.

Pero la frontera de Santiago Avendaño es la que se atraviesa para compartir otros modos de vida, otras reglas. Atravesando esa frontera interior de la República –arrastrado en la infancia y a sabiendas ya adulto– da un paso decisivo hacia la alteridad. Los manuscritos recogieron esa experiencia del otro y para difundirla legitimaron la palabra de Avendaño a través de su cuerpo presente en relatos autobiográficos. Pero confinados, desaparecidos en el despacho de Zeballos, no pudieron ni siquiera

tratar de cumplir ese cometido reivindicatorio del pueblo ranquel que buscaba transformar estereotipos, modificar creencias.

Desinvisibilizadas por M. Hux, en este siglo y en otro contexto institucional, las memorias autobiográficas de Santiago Avendaño pueden finalmente operar performativamente, difundiendo otros modos de vida, denunciando el despojo identitario y dando la palabra al pueblo ranquel. Ciento cincuenta años después de su elaboración, una voz contrahegemónica de la década anterior a la conquista del desierto puede por fin contar “la trama histórica del interior de la Pampa y lo que le tocó vivir y sufrir en su Patria” (Hux 2004: 10)

Bibliografía

Avendaño Santiago 2004 (1999) (1854) *Memorias del ex-cautivo Santiago Avendaño*. Recopilación de P. Meinrado Hux (Buenos Aires: El Elefante Blanco).

----- (2000) *Usos y costumbres de los indios de la Pampa*. Recopilación de P. Meinrado Hux (Buenos Aires: El Elefante Blanco).

Adam, Jean-Michel (1997) *Les textes: types et prototypes* (París: Nathan).

Aguilar, Hugo (2004) “La performatividad o la técnica de la construcción de la identidad” Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Río Cuarto, Río Cuarto, Argentina.

Durán, Juan Guillermo (2006) *Namuncurá y Zeballos. El archivo del cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880)* (Buenos Aires: Bouquet editores).

Jitrik, Noé (1998) “Autobiografías, memorias, diarios insomnes y oníricos sobre la crítica” en *El ejemplo de la familia[...]* (Buenos Aires: Eudeba). Disponible en <http://www.literatura.org/Jitrik/njT2.html>

Piscitelli, Alejandro “La literatura autobiográfica argentina, o la dificultad de reconciliar la razón con la pasión” disponible en <http://portal.educ.ar/debates/contratapa/recomendados-educar/la-literatura-autobiografica-a.php>

Prieto, Adolfo 2003 (1962) *La literatura autobiografica argentina* (Buenos Aires: Eudeba).