

## **La vivencia de la tierra en los manuscritos de Santiago Avendaño**

**Beatriz Díez\***

### **Resumen**

Los manuscritos inéditos de S. Avendaño, intérprete entre las tribus de la pampa y el gobierno nacional de 1853 a 1874, se abren a la palabra de los jefes pampas y ranqueles, testigos lúcidos del despojo sufrido desde la llegada del conquistador europeo y espectadores resignados de un futuro sombrío.

El juego de discursos referidos y focalizaciones en un texto polifónico revela las tensiones de esa voz aborígen genuina, accesible recién ciento cincuenta años después de su incorporación a los manuscritos.

Como en Mansilla, los testimonios aborígenes -de especial manera un discurso inédito de Catriel- muestran el grado de conciencia alcanzado en cuanto a la paulatina e inexorable pérdida de la tierra a manos del blanco. Pero en las memorias de Avendaño, el punto de vista se amplía y del relato va surgiendo la vivencia de la pampa como “legítima tierra”, recorrida por los cazadores nómades, cultivada por las tribus sedentarias, ajena a la parcelación y abierta al migrante: la pampa como espacio para el ejercicio de la libertad, antes de 1879 y su secuela de pérdida de derechos y exclusión.

---

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

## La vivencia de la tierra en los manuscritos de Santiago Avendaño

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, y **así se han ido eredando estas tierras** hasta que nos há llegado a nosotros p.<sup>a</sup> mas tarde dejarla a nuestros hijos”  
(Cacique C. Catriel, en *Manuscritos* de Santiago Avendaño:59)

“a nombre de que y de quien vamos á esterminar  
**a los indios dueños legitimos de su suelo”**  
(Santiago Avendaño, carta a W. Paunero, *ibid.*:72/73)

Los manuscritos de S. Avendaño, intérprete entre las tribus de la pampa y el gobierno nacional de 1853 a 1874 y cautivo de los ranqueles durante su infancia y pubertad -de 1842 a 1849- se abren a la palabra de los caciques que pudo frecuentar, testigos lúcidos del despojo sufrido a partir de la llegada del conquistador europeo y espectadores casi resignados de un futuro sombrío.

Como en Mansilla, los testimonios aborígenes -de especial manera un discurso inédito de Catriel- muestran el grado de conciencia alcanzado en cuanto a la paulatina e inexorable pérdida de la tierra a manos del blanco. Pero en las memorias de Avendaño, el punto de vista se amplía y del relato va surgiendo la vivencia de la pampa como “legítima tierra”, recorrida por los cazadores nómades, cultivada por las tribus sedentarias, ajena a la parcelación y abierta al migrante: la pampa como espacio para el ejercicio de la libertad, antes de la conquista de 1879 y su secuela de pérdida de derechos y exclusión.

Esa voz aborígen genuina se hizo accesible a la lectura pública recién ciento cincuenta años después de su incorporación a los manuscritos, que permanecieron excluidos de la circulación y la lectura, ocultos en las colecciones de E. Zeballos,<sup>1</sup> intelectual orgánico de la conquista del desierto (Díez 2011). El sacerdote suizo estudioso de la historia mapuche Meinrado Hux<sup>2</sup> transcribió y publicó la mayor parte de los escritos, con adaptaciones, en dos tomos de 1999 y 2000 -*Memorias del ex-cautivo Santiago Avendaño y Usos y costumbres de los indios de la pampa*-, pero el resto de los manuscritos, rico en informaciones y reflexiones opuestas a la doxa, sigue inédito. Trabajaremos en esta presentación, respetando sus particularidades, sobre una copia de los que el Museo Udaondo pone a disposición de quienes los solicitan. Los citamos a partir de la paginación establecida por esa institución.

El manuscrito se construye a partir de dos ejes: la historia y costumbres de los ranqueles articulado con episodios del recorrido personal del pequeño cautivo y el adulto intérprete e intendente de indios. Dotado de una capacidad de adaptación y supervivencia poco comunes, Santiago Avendaño crece entre los siete y los catorce años en una familia india que lo trata como hijo y a la que ayuda en los quehaceres diarios y la cría de los hijos menores. Relata su fuga y sugiere por

---

1 Estas colecciones de científico amateur características de las décadas positivistas incluían un vasto conjunto de cráneos indígenas extraídos de sus tumbas.

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

la modalidad con que encara la narración 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.

Esta presentación se propone abordar parcialmente en los manuscritos la percepción y saberes que de su relación con la tierra tenían los ranqueles y pampas de la llanura argentina. Lo haremos desde el análisis del discurso, atendiendo al carácter marcadamente dialógico de la narración y a partir de un seguimiento de las apariciones de la palabra “tierra” a lo largo de los manuscritos. Analizamos en primer lugar el juego de discursos citados y focalizaciones en tres fragmentos que aluden directamente a la usurpación de los territorios originarios, revelando certezas y tensiones tanto en la palabra aborígen genuina como en el discurso citante de Avendaño. En un segundo momento, a través de un esbozo de la sintaxis elegida para presentar el espacio de esa usurpación, enumeraremos algunas vivencias indígenas de la tierra.

Todo enunciado dialoga “con otros enunciados, pasados o futuros, *in absentia* o *in praesentia*” (Rabatel:363). Un texto literario o de ideas será tanto más polifónico cuanto más cabida dé el narrador en él a voces y miradas diferentes, “sin que parezca que los subordina al suyo” (*ibid.*). Avendaño reserva un espacio muy amplio en su narración al saber, al hacer y al decir aborígen, tanto en los tradicionales discursos referidos, que representan la palabra del otro en forma directa o indirecta, con más o menos marcas de la voluntad citante, como en los modos de introducir al mundo ranquel como sujeto de conciencia que percibe y conoce.

Al igual que en Mansilla, esos testimonios aborígenes recuperados por Avendaño muestran el grado de conciencia alcanzado en cuanto a la paulatina e inexorable pérdida de la tierra a manos del blanco, denunciada como usurpación. Resulta especialmente interesante indagar los desdoblamientos enunciativos en los que narrador y personajes ponen en duda o afirman su decir en diálogos internos más o menos explicitados.

Es posible fechar los tres fragmentos seleccionados. El primero, un diálogo directo inédito entre Catriel y Avendaño es de 1857, al igual que el segundo, que retoma y completa las declaraciones y explicaciones de Catriel. Los dos fragmentos corresponden a los primeros años del trabajo de intérprete y mediador de Avendaño. El tercero es una carta -no publicada por Hux- que cuatro años antes de morir, en 1870, dirige al “Sör Gral D.<sup>n</sup> W Paunero” (68), comandante de uno de los regimientos del Ejército de Operaciones del Sur, en el que revistaba Avendaño en la época de los otros dos fragmentos. Nos centraremos en las partes que aluden al tema de la propiedad de la tierra.

Para transcribir el diálogo asimétrico con Catriel, que pronuncia los parlamentos más extensos, Avendaño elige como escenografía enunciativa el género acta de reunión, forma textual que le marca su misión de negociador e intérprete del gobierno a quien debe informar la respuesta dada por Catriel a las condiciones de un tratado de Paz entre el Gobierno Nacional y la tribu amiga de los Pampas. En este sentido, el documento se inscribe en el discurso registral, que preserva aquello cuya memoria debe ser guardada con las solemnidades y formalismos del caso: “Discurso pronunciado p.<sup>t</sup> 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” (58). Desde el *hic et nunc* de su enunciación profesional, Avendaño elige poner en escena “la materialidad de lo dicho” (Rabatel:

562), tratando de respetar “la realidad de las intenciones comunicativas y argumentativas” (*ibid.*) del discurso citante e impidiendo la intromisión de su subjetividad reduciendo al máximo su presencia en el texto. De allí la austeridad en la introducción de lo dicho: “Me preguntó Catriel”, “Contesté yó” (58) o simplemente el nombre de los interlocutores encabezando cada parlamento. Esta estructura de diálogo directo se emparenta con un molde más teatral por la resonancia del contenido proposicional -la tragedia de un pueblo- y un tono afectivo.

Catriel es el Locutor dueño de una palabra que en principio profiere espontánea, firme y categórica, instalado en su aquí y ahora desde un yo que interpela al tú Avendaño como interlocutor subordinado a los autores del tratado que este trae para la firma. El tratado contiene condiciones inesperadas para la tribu: a cambio del cese de hostilidades y de la entrega de raciones, los indios deberán avenirse a vivir en un territorio acotado a veinte hectáreas, donde tendrán iglesia y escuela. El acta transcribe el rechazo de Catriel.

Como recurso para reintroducir el referente, este recurre reiteradamente al verbo introductorio “decir”. En primer lugar para interpelar a Avendaño, marcando la ausencia de coincidencia interlocutiva. El locutor segundo otorga un lugar en su enunciación a quien le ha dado la palabra, utiliza sus palabras literales, pero en este caso la búsqueda de un vocabulario común no está orientada hacia el consenso, sino al rechazo de dichas palabras como propias. “Lejos de operar algún tipo de silenciosa unificación, subraya [...] la diferencia entre los co-enunciarios” (Authier:212): “Nos dijiste que el Gobierno nos determina un área de veinte leguas p.<sup>r</sup> frente para que vivámos, y para que los indios tengan donde haser sus boleadas” (pág. 58); “Has dicho de haser una iglecia [...] eso de la iglesia se dice demas” (61/2).

Cuando con “decir” en primera persona retoma su propia palabra, otorga a esta un valor aseverativo redoblado. “La segunda aparición de un enunciado es una forma más marcada de confirmación del decir que la primera” (r: 554). Por lo que el rechazo del tratado resulta contundente: “Ya te hé dicho antes sino puedes quitar estas tres cosas de aquí, yo ni Cachul ponemos nuestro nombre, amas que todo viene desde allá sin que no sotros hayamos sabido” (63). La propiedad de la tierra queda afirmada con fuerza indiscutible mediante el mismo procedimiento: “**Ya he dicho este chanquiñ (continente) es nuestro y nosotros no lo hemos vendido**” (60).

En este diálogo explícito (héterodialogismo) con Avendaño, Catriel se está dirigiendo ante todo al destinatario Escalada lanzando un desafío peligroso en el que juega un pasado de conflictos. Diferentes marcas hacen emerger el diálogo que mantiene consigo mismo (autodialogismo) en la construcción de su discurso. Una serie de indicadores trasuntan esas preguntas. En primer lugar, las interrogaciones retóricas con que se da tiempo para hacer más contundente lo que profiere, situando el despojo desde la conciencia del marco geopolítico amplio del colonialismo capitalista iniciado en 1942:

“Cree el Gobierno q.<sup>e</sup> él puede darnos tierras para vivir y bolear? nadie mejor q.<sup>e</sup> los cristianos saben que **esto es nuestro** y que **dios al formar la tierra la separó en dos pedasos, uno para los de allá del otro lado del mar, otro para los hijos de esta tierra** para que vivan sin ser incomodados por nadie” (59).

Recoge saberes heredados para denunciar los daños causados -separando claramente el campo del “ellos” victimario y “nosotros” víctimas- y anuncia con lucidez el futuro, como Mariano Rosas en la transcripción de Mansilla:

“¿Quienes fueron los primeros en apoderarse de lo ageno, en cautivar á los supuestos enemigo y en aseclar viejas, mozas, viejos y criaturas? Ellos los cristianos. Nosotros deberiamos vivir muy quietos sino fueran ellos que como una plaga (Endfü) se han

puesto en asecho de los pobres indios, para **irlos hechando poco a poco hasta el fin de la tierra hasta que se acaben**" (59).

Necesita dar al despojo sufrido una explicación, en la que se escucha la experiencia acumulada desde el inicio por el invadido: "Pero hay un demonio que puede en lo malo, mas que dios en lo bueno y éste que su ocupacion es haser daño tentó a los cristianos de allá para que se desgranasen llenos de codicia á **quítarnos las mejores tierras** las mejores aguadas que nacen de las entrañas de las cierras corriendo por zanjones que dios há hecho p.<sup>a</sup> que lleguen al destino que les dió" (*ibid*). La intercalación de "hay" antes del referente "un demonio" tiene un valor enunciativo de diálogo interno, implica un tácito preguntarse "por qué este ensañamiento sobre nosotros".

Por otra parte, la atribución del despojo a los cristianos como "ellos", la no-persona, en lugar de responsabilizar directamente al "ustedes" de Escalada y los otros signatarios es marca de un llamado de atención interno que le aconseja una estrategia de prudencia y moderación.

Hétero y autodiálogo se imbrican también en los usos del verbo decir volcados a la reflexión sobre la hipocresía y mala fé tradicionales de la contraparte del tratado. Catriel pondera, rechaza y refuta la voz ajena introducida por ese verbo: "nos dicen hermanos y prueban lo contrario en todas sus demostraciones, no perdonan la ocacion de embarullarnos en cuando lo pueden." (58). Mediante esta superposición de voces diferenciadas, el indio que no se acepta "bruto" marca irónicamente la paradoja del embarullador cristiano embarullado: "No dicen que los indios son brutos? **Como quieren haserles entender que lo suyo no les pertenece?** (58). El dominio que tiene sobre palabras propias y ajenas le permite ejercer una ironía sin desapegos: los redactores del tratado -siempre en tercera persona- pueden permitirse las cláusulas más injustas para la otra parte "porque al fin todos son indios y ladrones" (60).

El diálogo interno no lo lleva a la duda y no claudica en la denuncia de la violencia utilizada en la conquista por soldados formados para "venirse ensima con sus cañones, sus vayonetas y sus soldados medio borrachos y del todo feroces á degollar criaturas, a asecinar chinas" (58) y ensañarse en lo máspreciado por el indio, "en sus hijos cautivados, sus padres abuelos y hermanos asecinados, en **sus haciendas usurpadas**" (59).

Con la misma lucidez entiende el móvil de los blancos y lo formula con la mayor síntesis: "y todo **por la codicia de tener campos que repartir entre sus ricos**" (58).

Los enunciados de Catriel presuponen una enunciación en la que el yo dice "decido decirlo" al interlocutor presente -Avenidaño- y al diferido -Escalada-, no porque alguien lo autoriza, sino porque está consubstanciado con lo dicho, en un decir sin dudas que no cuestiona la coincidencia entre la palabra y el estado de cosas. El derecho y la religión lo asisten para plantear el origen de la propiedad de la tierra: "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, y **así se han ido eredando estas tierras hasta que nos há llegado a nosotros p.<sup>a</sup> mas tarde dejarla a nuestros hijos**" (59).

Sin embargo, elige la vía de la negociación haciendo concesiones, en nombre de la buena fe y retomando el punto de vista y el hacer de los caciques coloniales y recientes en transacciones aceptables: "lo que los cristianos tienen en su poder en ora buena que lo conserven porque para establecer tantos pueblos, los Gobiernos consultaron las convencias de los criollos de la tierra" (60). La estrategia de avance paulatino sobre el "desierto", implementada desde la conquista, y su secuela de claudicaciones por parte de los pueblos originarios han instalado un estado de cosas irresistible y reconocido.

En el cierre de su respuesta a Escalada, Catriel modera el tono aseverativo aduciendo un impedimento, casi una prohibición, que atenúa la acusación tajante con que justifica el rechazo: “No puedo admitir que se nos sugete a vivir sercados, admitir seria no *[sic]* **reconocer la propiedad del que quiere quitarnos lo que es nuestro**” (60/61). Esa propiedad es “una cosa que corresponde a todos” (63) y él es garante del derecho colectivo.

Esta morigeración contribuye al cuidado de la imagen de Escalada que observa a lo largo del discurso y lleva al límite de ofrecerse en el plano personal: “decile al Grande Escalada que si me pidiese algo de lo que és mío, con gusto sederia por que lo aprecio de veras” (63).

Un agradecimiento final que disimula el objeto agradecido explica las precauciones: “en cuanto a lo que nos ofrece el gobierno estamos muy gradecidos y aseptamos como un favor que nos hase” (63). Alude con seguridad a las raciones usuales desde la época de Rosas, de las que los manuscritos dan testimonio permanente, especie de tributo o contraprestación por la ocupación y cesión de territorios, que marca el debilitamiento progresivo de la resistencia y la disponibilidad para la ayuda exterior: “ los indios tienen mucha esperanza en que sea él [Escalada] el unico que les haga justicia en sus necesidades” (63)

Pero estas claudicaciones son estrategias de supervivencia que no impiden percibir en el discurso de Catriel “la voluntad del que asume el riesgo de un pensamiento sin trabas” (Rabatel: 560) No hay dudas sobre la legitimidad de sus palabras, sobre su adecuación con la realidad y en los diálogos que mantiene consigo mismo, los puntos de vista aceptados o rechazados confirman la denuncia del despojo que es el eje de este fragmento de los manuscritos.

El destinatario y narrador Avendaño elige borrarse en la transcripción del discurso de Catriel, omite su punto de vista sobre el tema de la propiedad, y ese silencio parece relacionado con un reconocimiento tácito del derecho avasallado. Pero en otro orden de cosas, la estrategia de cuidado de la imagen de Escalada que implementa Catriel atenta contra la del mediador, que queda en el lugar de simple mensajero subordinado a ambas partes, sin facultades para intervenir, condenado a la escucha pasiva de los argumentos. Y esto va a tener consecuencias en la construcción del segundo fragmento por analizar.

Avendaño retoma el tema de la propiedad en un largo capítulo que escribe a los 23 años, en los inicios de su carrera, y que titula “De las leyes del país”. El eje temático de este capítulo es el robo y la particular postura pampeana ante él, con largas digresiones poco justificadas. Dentro del capítulo, hay un fragmento intercalado sin mayor cohesión,<sup>3</sup> que desarrolla una matriz de alegato a la que responden total o parcialmente el resto de los relatos y argumentaciones sobre el tema incluidos en el resto de los manuscritos (Díez:2012). En este alegato Avendaño retoma las dos denuncias de Catriel (despojo de la tierra y violencia sobre los cuerpos) así como las explicaciones que da al saqueo cristiano y a la reacción de los indios.

También Avendaño acusa a los blancos de “**usurpaciones vergonsosas**” (354) sobre el territorio: los “**hemos despojado de sus tierras para pocisionarnos sin mas derecho que la fuersa y los crimenes**” (*ibid.*). Y denuncia las “bajesas y violaciones” (356) cometidas, las “violencias que han usado con ellos” (*ibid.*). Como Catriel, recurre a la experiencia y saberes del pasado en nuevas voces indias que introduce para probar la acusación y el descargo. Transcribe así en este capítulo

“fielmente” (366) el relato de despojos sucesivos oído de los “*cuifiche* antiguos” desde el malón blanco original -cuando [los indios] eran “indefensos y nada instruidos en la guerra por no haberla conocido: ignorando también lo que héra malón hasta entonces” (358)- hasta el “completo desalojo de los principales lugares que ellos ocupaban” (*ibid.*) en interminables negociaciones de paz jalonadas de promesas y coronadas por la frustración y la derrota. El relato pormenoriza la “resistencia eroica” (361) pero inútil frente a las “furibundas descargas” (*ibid.*) de los cristianos y desarrolla sin atenuación el móvil sintetizado por Catriel: los indios “devían ser **espulsados de sus territorios por que heran nesarios los campos para el establecimiento de estancias** las cuales no estarían seguras si los indios quedaban serca y que esta única y asertada medida estaba en los intereses del país y del Gobierno” (360).

El relato cumple la señalada y recurrente función de justificación, de **descargo** de los indios: “Así es que al principio por estos contrastes principiaron los indios por rrobar haciendas para su manutención, en cantidades insignificantes [...] en completa enemistad con nosotros”, “**aniquilados ya de sus vacas caballos y ovejas**”, condenados a “andar errantes”, “hasta el grado de casi convertirse de indio en tigre” (362).

El punto de vista adoptado es decididamente el de los pueblos originarios. En el alegato de Avendaño el defendido es siempre el indio descrito como víctima obligada a callar para sobrevivir, “ocultando el despedasador resentimiento ocultando su lagrimas en el corazón y en vez de llorar no había más que aventurar de vez en cuando unos suspiros sordos y morderse las uñas hasta brotar sangre” (363/64).

En el polo opuesto, el acusado en las alegaciones es siempre el blanco, que permanentemente deja pasar la oportunidad de la convivencia. Y esta es la novedad que introduce en su relato, los cargos contra el blanco. Avendaño despliega la tesis según la cual los “españoles civilizados” incumplieron doblemente su mandato civilizatorio y religioso, por omisión y acción: “tan pronto como llegaron se hicieron criminales de cuanta maldad es conocida sobre la tierra y en lugar de esparcir la provechosa luz del Santo evangelio, se ocuparon en saciar su ambición con toda clase de bajasas y violaciones” (356).

No limita el despojo a la codicia de los primeros conquistadores. Se incluye con todos los blancos en un “nosotros” de invasores que, antes y después de mayo, han incumplido e incumplen obligaciones fijadas por el mandato cristiano, el “derecho de gentes” y “los deberes de humanidad”: si los indios son enemigos, es “por nuestra ambición, p.<sup>r</sup> nuestra mala fé en todos nuestros actos p.<sup>a</sup> con ellos” (354).

Finalmente, Avendaño asume una tarea que invita a compartir a los destinatarios de los manuscritos: “nos han dejado una responsabilidad que jamás podremos ponernos a cubierto de ella porque la nación entera es la responsable hante Dios y hante todas las naciones cultas” (355). Él cumple esa tarea denunciando las injusticias cometidas, sin escatimar datos de crueldad extrema a manos de “soldados desenfrenados” (366). Ahora bien, su tesis de la responsabilidad heredada trasunta el punto de vista del “hombre blanco”, diseñado como superior y a cargo de una pesada carga civilizadora (R. Kipling), la de transmitir a los “bárbaros” inferiores una cultura única, desconociendo y arrasando los saberes y usos del otro. Si “en nuestro deber a estado y está aun (aunque tarde) el enseñarles a ser hombres de bien y cultos” (355), es porque los percibe carentes de civilización. Un móvil utilitario cierra la construcción del punto de vista del blanco: “esos indios podrán ser muy útiles instruyéndolos y **concediéndoles la permanencia en sus tierras** que tanto diputaban” (360). Con el mismo pragmatismo sugiere el “desembolso pecuniario” como solución al problema de

la necesidad de tierras y de paz para explotarlas.<sup>4</sup>

Antes de concluir, de la comparación con el discurso de Catriel, este fragmento de Avendaño -uno de los primeros de las memorias, quizás- presenta un mayor número de pormenores y mayor extensión, nuevos elementos y un pathos reforzado<sup>5</sup> en una especie de puja o duelo retórico con el cacique, como si buscara emularlo para resarcirse de la herida narcisista sufrida como mediador (*cf.* págs. 5 y 6) .

Ciertos rasgos que no podemos desarrollar en este trabajo -digresiones, quiebres temáticos, faltas de cohesión- dan cuenta de cierta resistencia interna a tratar el tema, como si le pesase el riesgo de desarrollar una visión tan opuesta a la doxa de la época.

Estas tensiones no empañan el reconocimiento sincero y valiente de la causa de los indios de la pampa, que “no defendían con arte ni tenacidad diabólica **todo aquello que ellos [no] dudaban fuese suyo**, sino con toda la sencillez y **la justicia que les asistía**” (360).

El tercer documento de denuncia es una carta de tono didáctico y mayor sobriedad en el enfoque dirigida al “Sör Gral D.<sup>n</sup> W Paunero” fechada en “Azul Octubre 19 de 1870” (72). En esta carta, administrando con más cautela el léxico afectivo y axiológico desvalorizante, polemiza con los autores de proyectos tendientes a solucionar el problema del indio, desautorizándolos. Pone el mayor énfasis en el rechazo de uno de estos proyectos, que es el que finalmente prevaleció, al que contrapone el deber de respetar la tenencia de la tierra: “El esterminio q.<sup>e</sup> algunos cabezas desorganizados aconsejan Sör, a más de ser mas de esas iniquidades sin nombre, es una pretencion criminal, p.<sup>f</sup> que a nombre de que y de quien vamos á esterminar (caso q.<sup>e</sup> fuese facil ~~el esterminio~~) a los **indios dueños legítimos de su suelo**”(72/73).

Introduce también aquí un tema no tratado antes: el acoso que sufren los indios en el entramado de la vida cotidiana, víctimas de asesinatos y robos de caballos a manos de “nuestros gauchos y no gauchos siempre aficionados á la perfidia y alevosia”, “sin que la autoridad haya castigado tales actos jamás p.<sup>f</sup> que el muerto es un indio” (74). Pide “establecer bajo penas muy severas la seguridad individual de los indios” (73) y no limita la denuncia a los gauchos, quienes según la doxa de la época comparten la barbarie con el indio: la extiende a los funcionarios “administradores de sus raciones”, a las “provedurias cuyo desempeño ha sido y es el cancer que roe á indios y gobiernos” (76).

En 1870, cuatro años antes de su muerte, poco antes de ser nombrado "intendente de indios" a cargo de tareas de mediación, Santiago Avendaño asume un grado de competencia y poder al que antes no se había atrevido. Justifica la violencia reactiva de

---

4 Esta solución sigue el ejemplo inesperado de “ los fundadores de los estados unidos que desde un principio y hasta hoy han respetado y respetan la propiedad de los indigenas, y si és que cada ves mas ocupa nuevos territorios la america del norte,- por su grande aumento de avitantes y floreciente desarroyo de sus rriquesas, es por que **la toman a costa de desembolsos pecuniarios y no acosta de sangre ni de usurpaciones vergonsosas como las que han cometido con los nuestros**” (354). Como todo el capítulo, los argumentos, discutibles o no, proponen al lector actual un cotejo con los textos que circulaban en la época.

5 El énfasis marca la reprobación de lo actuado contra los indios que califica afectiva y axiológicamente en la gradación máxima. Esos actos son “los más orrorosos que se conocen en el mundo”, “espantosos”. Los cristianos son “tigres sedientos de sangre injustos y criminales imperdonables”, han cometido “cuanta maldad y carnicería es imaginable” sobre unos “indios infelices hasta el último grado”.

los indios pero denuncia la inoperancia y consecuencias negativas de la ejercida desde el Estado, poniendo a la autoridad en un lugar de no saber, sin reparar en jerarquías, y planteándole una deontología enderezada a reconocer a los indios expoliados como **sujetos de derechos humanos**: “Hoy mas que nunca deben reflexionar los gobiernos sobre sus errados calculos pasados y convencerse que el empleo de la violencia no ha servido mas que para engendrar en los indios un germen de perpetua desconfianza y prevencion con incalculables y funestas consecuencias, manteniendo al pais en constantes agitaciones” (75/76)

Incluye la causa del indio en el debate más amplio de la época sobre el desarrollo demográfico que requería el país: “Los Gobiernos deben convencerse que todo elemento de violencia no daran jamas el fruto de la conversion pacifica de los infieles que estan llamados con **mas incuestionable derecho** que cualquier inmigracion extranjera a formar parte de la familia argentina” (76).

Para concluir esta primera parte, señalamos que, aún considerando las concesiones y la prudencia encaminadas peligrosamente a evitar la pérdida de ciertos beneficios adquiridos en el discurso de Catriel, y las tensiones y vacilaciones presentes en el de Avendaño, ambos remiten a un universo discursivo estabilizado, que no problematiza la categorización binaria blanco usurpador/indio avasallado, que no ve grados en la posibilidad de asertar, de asumir su decir como certeza. Creemos que en la base de esta aserción no problematizada está la percepción de la asimetría entre las partes en conflicto, reconocida hoy en el campo de los derechos humanos y por las tendencias más recientes del derecho contractual.

En las memorias de Avendaño, junto a esta conciencia de la propiedad originaria de la tierra, va surgiendo del relato la vivencia cotidiana de la pampa como “legítima tierra” del indio, espacio del ser, del decir y del hacer de sus habitantes. Queremos dar un rápido panorama de estas otras vivencias en la segunda parte de este trabajo.

El espacio se organiza cognitivamente como escenario del deambular de los personajes en diversas direcciones al interior de un espacio englobante que articula dos subespacios. La actual pampa argentina en su materialidad de llanura y las tierras limítrofes del Chile de hoy configuran el escenario englobante, dentro del cual la percepción ha fijado límites introduciendo dos subespacios que recuperan la visión binaria de Catriel, la “tierra adentro” y la “tierra de cristianos”.

Ese espacio englobante tiene un creador, el “dios dueño de todas las tierras” (334) al que se le pide paz durante las rogativas anuales, en un marco de valores religiosos.

Los dos subespacios marcados reciben un tratamiento descriptivo y calificante asimétrico. El punto de referencia espacial es en general la tierra de indios, el “aquí” desde donde se habla y se observa y desde el cual la tierra “de allá” es calificada reiterada y explícitamente como tierra que coarta la libertad, en contraste con “esa libertad que no conocen los cristianos” (278) de la que gozan Pampas y Ranqueles. En una escena doméstica entre Santiago, cautivo de 12 años, y su raptor/padre adoptivo, la calificación es menos directa, pero surge por contraste. El padre confía a Santiago para después de su muerte el cuidado de sus otros hijos ranqueles, con un pedido muy específico: “que los mires bien, y les arrojes una rebanada de pan si el destino te lleva a **tu tierra**, y si como lo espero te háses hijo de **esta tierra libre**, te casas en ella y tienes hijos, tratalos bien, dales un pedazo de carne” (119).

La tierra de indios es calificada también como espacio protector y generoso -aunque las sequías y epidemias lo desmientan a veces- tanto para el cazador que retoma las

actividades de los antecesores nómades - “la providencia había favorecido á esa tierra con guanacos, avestruces etc” (20)- como para el indio de la época de las “estabilidades”, dueño de rebaños de vacas y ovejas: “en el desierto habían hermosas llanuras hermosas aguadas para que cada uno cuidando sus animales tubiese lo suyo sin ser inquietado por nadie” (278). En la “quietud”, la paz, es posible “producir (lleumhón) hijos á la tierra, é hijas para el aumento de la tierra” (311).

Con la tierra generosa y protectora, dadora de vida a los cuerpos y receptora de cuerpos sin vida, se relacionan dos actividades humanas que implican movimientos verticales, la agricultura y la inhumación, descriptas o mencionadas reiteradamente. Detalla cultivos, instrumentos de labranza, técnicas, ritos anuales, aprovechamiento de la tierra: “Jamás he visto criaturas más ágiles ni más inteligentes para proporcionarse el sustento que las indias, porque no hay semillas ni productos de la tierra, que ellas no lo beneficien y les sea útil para pasar los días de la vida (372).<sup>6</sup> Describe las ceremonias de inhumación pormenorizando técnicas, sacrificios, ofrendas, acompañamientos y significados, y destaca el cuidado de los cementerios, sitios de respeto y veneración (486/7).

Determinado por el esquema corporal antropomorfo, el movimiento inseparable del hacer del hombre selecciona el espacio en dirección horizontal y vertical. Los desplazamientos horizontales en el espacio englobante, permanentes, se realizan en dos direcciones que implican un franquear límites dentro del subespacio aborígen (emigración, segregación) y entre la tierra adentro y la de blancos (raptó, huida, segregación, malón), siempre asociados a adquisiciones o pérdidas.

Tierra adentro, “los indios emigran de una tierra a otra” (137) con un móvil único -vivir mejor “sin conocer hambre ni susto ni cautiverio” (311/12): dejan de lado pertenencias anteriores y se hacen “criollos de la tierra como ellos llaman á los que residen algún tiempo en país extraño” (17). Son “hijos de la tierra”, de una tierra no parcelizada, no fragmentada por la propiedad individual, que no reclama pertenencias: “No es el suelo del nacimiento 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 (137).<sup>7</sup> El límite franqueado en estos movimientos migrantes es el de la cordillera, con punto de partida en el Arauco montañoso y destino en las planicies orientales, que son polo de atracción: “¿a caso ignoramos que de nuestra gran tierra (nación) de Rag-co han salido todas las gentes que se han venido á establecer en estas llanuras? no. Todos los indios han salido de allí y se han extendido por todas partes” (295), formando “una mezcla de naciones extrañas” (137), las naciones del Mulú-Mapú, tierras del Sud (10), nombre englobante de las que componen la “tierra adentro”.<sup>8</sup>

---

6 Los indios “más curiosos” se proporcionan herramientas en las invasiones: “Estos son pues los que gósan de más proporciones para cultivar la tierra que por lo general prefieren siempre los rodeos de vacas porque sembrando en ese lugar producen la huertas con grande abundancia (*ibid.*).

7 En ocasiones, la emigración es violenta y toma la forma de invasión. Es el caso de la de Calfucurá que Avendaño fecha en 1836, condena reiteradamente -aunque describa en detalle su desarrollo y los beneficios obtenidos en el trato con Rosas- y reivindica solo por la actitud tomada después de Caseros.

8 Avendaño recién vuelto a tierra de cristianos las enumera a pedido de Rosas, sin ahorrar el sistema federal adoptado -con una interesante comparación- ni la forma de gobierno: “¿Que naciones hay en tierra adentro? - las naciones son varias todas independientes unas de otras y representadas por un casique soberano, el mando viene de padres á hijos, y los indios no conocen otro sistema ó forma de gobierno, las naciones que mantienen relaciones de amistad unas con otras son, los muluches estos son los araucanos, y forman varias naciones cada una con su respectiva independencia, (como la Alemania) los Picumches – los Pehuenches, los Huliches, los Cheuhelches, los Llailmaches ó restos de los Boroheches,

Entre esa tierra y la de los blancos, los límites se atraviesan en caso de segregación, huida o malón. La segregación es el resultado de rencillas internas y el objetivo, como siempre, el bienestar: “los emigrados Boroheches [...] estaban muy contentos en tierra de cristianos donde gosaban de quietud (298). Tierra adentro estas partidas en general se sienten como pérdidas y mueven a la recuperación del hermano segregado: “Determinaron practicar una inbacion, para restituir **á su propia tierra** á tantos Ranquilches que alucinados p.<sup>r</sup> sus gefes se hallaban bajo el dominio de los cristianos (21). La huida es la decisión de los cautivos de ambos subespacios y los refugiados políticos unitarios, que la ejercen en doble sentido, de “tierra de cristianos” a “tierra adentro”, donde saben que encontrarán refugio y hospitalidad, y en sentido inverso cuando ya no necesitan esa hospitalidad y se retiran cometiendo un acto de despojo, que ahonda la desconfianza y odio de los indios ante el blanco: “luego que viven aquí, se vuelven malvados, se marchan **á su tierra** llevandose los caballos de los que no hasen sino bienes a esa canalla (416). La huida se vive como esperanza constante, pero se concreta por excepción; los manuscritos relatan una sola -la de Avendaño a los 14 años hacia tierra de cristianos- pero mencionan varios casos de trueque de cautivos.

El tercer desplazamiento es el del malón, ejercido también en los dos sentidos, con el malón blanco como iniciador de la costumbre y los malones indios consecuentes, omnipresentes en el relato como “invasión”, “campaña” o “guerra”. En su actividad de frontera, tironeado entre dos culturas con las que los vínculos son fuertes, la mirada de Avendaño suele ser doble. En el caso del malón, lo justifica como recurso salvador, de resultado aleatorio, en épocas de carestía: “Partió la indiada a campaña quedando las familias casi sin hombres porque solo los que no tenían ní un caballo no fueron a aserse de éellos a la **tierra de los cristianos, que les proporciona todo**” (401). Pero lo presenta también como azote, como “golpe” sobre las “pobres” provincias de esa misma tierra.

Que algo le impide asumir un punto de vista único -o que comprende la ambivalencia y la confusión- queda probado en el relato de la suerte de cinco cautivas blancas que describe “gimiendo” en cautiverio pero resistiéndose al retorno: “Aseguran los indios de aquella epoca testigos oculares de todo, que las cinco cautivas vinieron a B.<sup>s</sup> Ay.<sup>s</sup> contra todo el torrente de su boluntad viniendo a **tierra de cristianos** con el corazon oprimido por el pesar de haber dejado sus hijos en **tierra adentro**”.

Cierra este panorama la transcripción de la opinión que Avendaño da en 1858 al gobernador Obligado de Buenos Aires, quien lo consulta sobre la conveniencia de devolver a Cailvucurá uno de sus hijos, cautivo y formado a los hábitos “civilizados”, para que interceda ante su padre en favor de la paz “pues ya un tanto apegado al bien estar, hará lo pocible porque las relaciones sean mejores para volver” (289). Esta es la respuesta de Avendaño: “si como dice V.E. el muchacho **va á la tierra** me aventuro á predecir que no se acordará de lo que supo vestir, ni dará señales de pesadumbre por no poder bolver, porque dará mas preferencia al vestido que conoce desde un principio que á cualquier otro, como el vivir bajo un toldo de cuero con preferencia á un palacio, y que **el indio E.S. no es felis sino en su tierra**” (*ibid.*).

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. En los manuscritos quiso dejar testimonio de esa experiencia del otro, legitimandola a

través de su cuerpo presente en el relato, interactuando con los personajes de tierra adentro y de tierra de cristianos. Esa interacción del narrador, y también las estructuras narrativas, las escenas enunciativas y la elocución elegidas, implican una representación del mundo, dan instrucciones de lectura y hacen circular valores. Los manuscritos de Avendaño, escritos poco antes de la conquista del desierto, plantean recién hoy al lector la defensa de los indios de la Pampa acorralados y despojados, en un combate asimétrico, de la propiedad y el goce de su "legítima tierra".

### **Bibliografía**

Avendaño, S (1854-18?) *Manuscritos*, conservados en el Archivo E. Zeballos, Complejo Museográfico Provincial "Udaondo" (copia escaneada).

Arnoux, Elvira (2006) *Análisis Del Discurso. Modos de abordar materiales de archivo*. Buenos Aires, Santiago Arcos.

Authier-Revuz, Jacqueline (1995) *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*. Larousse.

Rabatel, Alain (2008) *Homo narrans. Pour une analyse énonciative et interactionnelle du récit*. Tomos I y II. Editions Lambert-Lucas, Limoges.

Díez, Beatriz (2012) "Memorias del intérprete de indios Santiago Avendaño" y (2011) "La Trilogía de Estanislao Zeballos, historia de una apropiación hegemónica", en Actas del V y IV Seminario Internacional Políticas de la Memoria, Buenos Aires.