

El pueblo ranquel en los manuscritos de Avendaño: despojo y resistencia antes de 1850

Beatriz Díez¹

Resumen

Los manuscritos de Santiago Avendaño, cautivo de los ranqueles entre 1842 y 1849, dan testimonio tanto del despojo, desmembración y pérdida territorial sufrida por el pueblo ranquel desde la época virreynal como de las estrategias de resistencia implementadas ante las sucesivas oleadas de ocupación militar y reconfiguración del territorio intentadas desde el polo hispano-criollo del Río de la Plata. En el fresco de costumbres e historia que presenta el ex-cautivo, con una doble mirada de niño y adulto, se vislumbra ya el incipiente proceso de subalternización -colaboración con el enemigo, tendencia a la acumulación de riqueza y a los cacicatos fuertes, occidentalización de antropónimos, criminalización de prácticas culturales-, pero también se constata la continuidad entre las prácticas de supervivencia a que acudió el pueblo diezmado después de la conquista y las utilizadas por las generaciones previas, habituadas a las situaciones de adversidad: escasez de recursos, limitaciones climáticas, hambre y enfermedades, agresiones blancas.

Una tendencia a mostrar prácticas recíprocitarias y ámbitos de sociabilidad acompaña el propósito explicitado por Avendaño de desconstruir ciertos estereotipos de lo indígena como “peligroso”.

¹ UBA Mail: beatrizs.diez@gmail.com

El pueblo ranquel en los manuscritos de Avendaño: despojo y resistencia antes de 1850

Los manuscritos de Santiago Avendaño (1834-1874) contruyen un objeto de discurso al que quedan asociado el testimonio tanto del despojo, desmembración y pérdida territorial sufrida por el pueblo ranquel desde la época virreynal como las estrategias de resistencia implementadas ante las sucesivas oleadas de ocupación militar y reconfiguración del territorio, intentadas desde el polo hispano-criollo del Río de la Plata. Como Mansilla en 1870, el relato de Avendaño facilita el análisis sobre un contexto que puede reducirse a la década de 1840 y a parcialidad de Pichuiñ Guala en la que vive desde los siete a los catorce años (de 1842 a 1849). Los manuscritos oponen a la “puesta en memoria oficial de la historia” (Arnoux 2006:64) la mirada compleja de un cuerpo blanco presente tierra adentro durante su infancia y en su vida profesional, como intérprete e intendente de indios que reivindica haber “palpado personalmente” lo que describe y recogido los relatos más antiguos “de aquellos indios que son encargados de trasmítir á los de la época, los sucesos tales cuales se han desembuelto” (Manuscritos:34).²

En el fresco de costumbres e historia que construye Avendaño desde ese lugar social, se vislumbran ya elementos del incipiente proceso de subalternización que sufren todos los pueblos originarios a lo largo del siglo, pero también se constata una muy clara continuidad entre las prácticas de supervivencia a que acudió el pueblo ranquel diezmado después de la conquista, descritas por Salomón Tarquini, y las utilizadas por las generaciones previas, habituadas a las situaciones de adversidad. Trataremos en este trabajo de verificar en los manuscritos algunos elementos relacionados con esas pérdidas y esa resistencia.

De los complejos factores que intervinieron en el paulatino despojo de su autonomía, en la presentación de Avendaño aparecen como herramientas implementadas por los blancos la desvalorización de prácticas culturales (Salomón Tarquini) y la cooptación de grupos disidentes, a las que seguramente él no fue ajeno como funcionario. Buscamos también datos sobre la constitución de cacicazgos fuertes y una tendencia o atracción por la riqueza (Vesub).

Los manuscritos abordan cuatro prácticas culturales instaladas en los pueblos originarios de América del Sur y combatidas en las misiones y los fortines Avendaño participa parcialmente en la generalizada desvalorización a que estas fueron sometidas por la sociedad hispano-criolla, instalándose en dos posiciones discursivas. Desde una de ellas, cuestiona reiteradamente la ejecución de las *kalku* y muestra críticamente numerosos episodios de venganza intraétnica. Desde la otra, alude reiteradamente al consumo de alcohol y se detiene minuciosamente en la descripción de los cuatro modos del matrimonio, sin condenas. En todos los casos, tiende a una traducción cultural que en principio no profundiza el sentido ritual de las cuatro costumbres. Evidentemente, la posición discursiva asumida por Avendaño corresponde al adulto, pero los hechos consignados fueron observados por el niño cautivo en la década del 40.

Los comentarios sobre los beberajes y la poligamia soslayan totalmente los preconstruidos culturales antiindígenas y, aunque no penetren en el significado de ambas prácticas, manifiestan una empatía por el bebedor (“cuando los indios quieren tener un rrato alegre es de suma necesidad que haya vevidas y

Citamos los manuscritos, respetando sus particularidades, a partir de la paginación establecida por el Museo Udaondo de Luján.

cuando quieren ver muy de serca sus penas pasadas y rrecordar todas sus vicitudes para llorarlas con lagrimas de un corason sumamente sencible presisan tambien embriagarse” 274). Construye con entusiasmo perceptible la descripción pormenorizada del circuito económico que concreta el *chalin* y las situaciones dramáticas o risueñas por que pasan los actores de los cuatro tipos de matrimonio.

En cambio, de la tradicional asociación de lo indígena con manifestaciones sobrenaturales - magia, brujería, adivinación, curación- conserva solo las figuras de la *kalku* y la *machi*.³ La defensa de las *kalku* es uno de los tópicos reiterados de los manuscritos. Interrumpe relatos y descripciones sobre la acción de las “brujas” y el suplicio a que las somete la comunidad con comentarios axiológicos que ignoran el sentido del rito. En un episodio algo forzado, instala a Baigorria en el enunciado como actor encargado de disuadir al Cacique Pichuiñ, quien “se complasería sacrificar a todos” los sospechados por la agonía de su hijo, con los argumentos que, para “hacerle comprender lo que ignoraba”, retoman tópicos misioneros, “diciendole que las mugeres heran ya infelices por la naturaleza, que ellas no tenian la mas mínima culpa de la muerte de ninguno, que solo el omnipotente hera quien disponia de lavida de sus criaturas porque como Criador de todo lo criado, en sus manos estaba la suerte de todos los hombres”. El narrador encarece esta prédica con axiológicos enaltecedores y confirma su presunta operatividad y el poder de convicción de la argumentación mostrando el resultado positivo: “Entre estan tan provechosas esplicaciones, le hacia otras observaciones no menos saludables que éstas; demanera que pichuiñ no pensó en derramar sangre en vengansa de su hijo” 414. En cuanto a la cuarta práctica, la venganza por robo o asesinato, la insistencia en el atributo del “rencor” indígena (“todo lo que tienen de agradecidos y umanitarios, otro tanto tienen de rrencorosos y asérrimos 395), reformulado y desplegado en numerosos ejemplos que no escatiman la explicitación de la violencia sugieren un enunciador enrolado en la desvalorización de la costumbre. Como en la defensa de las *kalku*, Avendaño resalta la arbitrariedad de las conductas indias traduciendo el suplicio y la venganza por robo con parámetros occidentales evidentemente comprensibles, pero que soslayan tanto la función reparadora del enigma de la muerte o el dolor que tiene el suplicio de la “bruja”, como la restauración del circuito del don, generador del tiempo de la deuda en la espera de la reciprocidad, que ha sido quebrado por el robo. Como dijimos, la traducción cultural que hace Avendaño de las prácticas construyen un objeto que tiende a asociarse con el disciplinamiento que la autoridad militar ha emprendido sobre los indios amigos. En las tolderías de estos regían reglas blancas (Bechis: 12/13): se exigía la monogamia, se prohibía la venganza y no se asumía la defensa de las mujeres “portadoras de gualicho” solo porque la inmixión en los conflictos internos de las tribus “podían llevar a una gran confrontación” (*ibid.*). De todos modos, Avendaño cristaliza estos temas desde una postura afin con la formación discursiva que desde la colonia postulaba una asimilación progresiva de las tribus a la civilización blanca.

La cooptación de indios amigos es una segunda herramienta de subordinación. Iniciada por los españoles como política⁴, es presentada por Avendaño en varios episodios. En uno de ellos, el punto de vista del blanco cooptador interfiere en el relato del indio informante, complejizando el relato de la fisión, hacia 1833, de 200 ranqueles capitaneados por hermanos ranqueles, Yanguelén y Cailbulem, que fueron aceptados como “tropa de línea” (21) en Federación, a cambio de ovejas y yeguas, raciones, un sueldo y grados militares para sus jefes. Avandaño describe entre los no segregados un deseo de recuperación de los paisanos y de venganza sobre los cabecillas instigadores. Para participar “gustosos” en esa recuperación exigen que “Yanquelem y su hermano se condenase a morir como

Y exitosa. En la etapa especialmente virulenta de la Conquista en los años 1878 y 1879, actúan contra sus hermanos las tropas de Ramón Platero, que había cedido su autonomía entre 1876 y 1877.

traidor y entregado a los cristianos (22). Los segregados son vencidos por las armas pero el combate continúa en un duelo argumentativo que pone en escena la voz de los protagonistas, Yanguelén y el cacique Painé. El disidente resiste la acusación de traición con un argumento basado en las leyes consuetudinarias que marcan el total libre albedrío de cada individuo: “Yo no soy traidor, como hombres libres, yo y mi hermano nos aliamos a los cristianos, p.r que nos conbenia esto no es traicion y nos ha seguido nuestra gente por su gusto sin recistirse (27). Painé lo retruca con un argumento extraído de leyes divinas superiores, antes de dictar la condena a muerte: “dios ha dicho a nuestros mayores que los indios deven ser unos entre si asi pues, que todo el que obra como vos no es indio y por lo tanto lo tratamos como enemigo (27/28).⁵ Lo interesante es que, en nombre del ejercicio de la libertad, Yanguelen alega que traición hubiera sido no cumplir con el pacto de cooperación con los cristianos, que lo habilita para atacar a sus paisanos a cambio de las raciones.

Para construir el relato de la lucha fratricida, Avendaño yuxtapone testimonios textuales (“yo no me demoro en escribir fielmente tal como mejor lo he podido saber” 366) que vehiculizan la mirada india con su punto de vista de blanco cristiano de lenguaraz e intendente de indios. Quedan así polemizando en páginas contiguas dos predicaciones. Una de ellas, sin indicación de fuente, adhiere al discurso antiindio más recalcitrante (“Asi quedo estinguida aquella fraccion de valientes y leales Ranqueilches que habrian sido el azote hoy para los malvados del desierto que tanto dano han hecho siempre a la cristiandad”, 29). La otra cristaliza el reiterado rechazo indígena a la colaboración propuesta y anuncia la inexorable pérdida de libertad e identidad : “Los mayores esfuerzos [de los casiques] no bastaron para haserle arrepentir del paso que habia dado esclavisandose para siempre de los cristianos (21). Avendaño omite el filtrado de información que anclaría el objeto de discurso indio amigo en un solo preconstruido cultural: el que alienta la división y colaboración de los segregados “patriotas” o el que la ve como desmembramiento y despojo. Es plausible que estas incoherencias -que no sorprenden en una escritura en estado de borrador- sean indicios de una duda, un tironeo hesitante de Avendaño mediador entre dos mundos de pertenencia. En todo caso, las causas de la adhesión y el canje de servicios por “raciones” -motor de la máquina de subalternización- es objeto de una operación de resalte acogiendo muchas voces opuestas a la colaboración y anunciadoras de su desenlace. En una de las más significativas, Avendaño cita a su informante -lo hace muy pocas veces en el total de los manuscritos-. El Cacique Maiñqueboz relata como sobreviviente la suerte a manos del ejército de un grupo de ranqueles que habían cedido a la cooptación: “los que eran mas deviles [...] tubieron que separarse de los suyos y a pesar de ellos para aderirse al poder de los cristianos **porque de ese modo creian estar a cubierto de muchos males**. Todos estos infelises cortados de sus mas caros parientes doblaron su cervis a los cristianos, y en lugar de pasar una vida tranquila, una vida onesta, y una vida separada de sobresaltos, fueron a descansar donde los condujo la muerte” (362).⁶ La “cerviz doblegada” se asocia con la producción de “mano de obra servil”, subalterna, a través de “prácticas disciplinarias” (351) que perseguía el alistamiento indígena (Vesub).

La función que tuvieron los cacicazgos en la paulatina pérdida de autonomía indígena no puede separarse de la acumulación de riquezas acentuadora de la distancia “entre la cima y la base” (ibid.: 338) y la dependencia creciente del Estado dispensador de dichas raciones. En ese sentido, los manuscritos

Esta dureza contrasta con la evocación de la calidez y contención de Calfucurá tratando de recuperar a los indios Cristos, en otro contexto tribal -salineros y boroganos-, otra época -los inestables años 1850 y otras razones: la indiferencia o ingratitud de los blancos, que Avendaño condena.

En la década de 1850, el cacique Melinguer constata la materialización del vaticinio: “no sabian que se iban a esclavisar y que iban a servir de perros alli?” “Mal hizo una parte de nuestros paisanos irse a los cristianos por nuestras rebueltas, alli los hicieron aprestar las lanzas contra los suyos y mas tarde les han agradecido quitandoles las familias y hechandolos al campo” (287).

mencionan a cuatro caciques ranqueles de innegable poder, Yanquetruz, Painé, Pichuiñ y Calvaiñ pero se detienen en Pichuiñ, descrito como “intencionado indio” (123), “de una capacidad admirable, prudente y por consiguiente de un corason mui sano (389). Frente a su “general en Gefe” Painé, “el indio mas valiente que se haya conocido” (22) y a Calvaiñ mostrado en su arbitrariedad y crueldad, Pichuiñ es el cacique de la palabra ponderada, del “discurso lleno de medida y de razon” (22), escuchado pero no necesariamente seguido en sus decisiones. Avendaño no lo construye como detentor de demasiada infomación y la única referencia al apoyo de una red familiar es la del matrimonio de su hijo Manuel Guichal con una hija de Namuncurá. En la época descrita por los manuscritos, el cacicazgo parece convivir todavía con un ejercicio horizontal marcado de la libertad de acción: “He mostrado ya con varios exemplos, que los indios son completamente libres de sus acciones, y que hacen el símulacro de obediencia cuando les combiene, y tambien que aparentan rrespetar la influencia del casique” (398). En el ámbito más cercano, Caniu se niega a entregar a su cautivo Santiago pese a ser condición en un tratado de paz y la india Ignacia, parienta del mismo cacique, es acusada de brujería sin importar ese privilegio familiar. El relato de las rencillas intraétnicas entre caciques y caciquillos resalta el poder concreto de los sublevados: el cacique alzado Requo Aucá que ataca una galera, con robo, toma de cautivas y asesinato de un sobrino del gobernador de Córdoba, interrumpe las tratativas de paz iniciadas con este por el cacique superior en rango Pichuiñ.⁷ El poder se muestra también como adyuvante de las represalias intraétnicas, fraticidas, que incluyen el asesinato de caciques -Guodmané, Carré hagûé- por venganza o voluntad de usurpación.

En el mismo sentido, aunque los manuscritos plantean la asimetría entre “indios hacendados” e “indios pobres”, la acumulación de riquezas no alcanza en absoluto los niveles de la segunda mitad del siglo XIX -o posteriores-. Las cantidades de reses y el número de mujeres quedan en números acotados.⁸ En ningún momento se verifica en los manuscritos la entrega de raciones a los ranqueles no sometidos, pero están incluidas en las negociaciones del frustrado tratado de paz de 1846 (Cf. pág.5).

Esta libertad de acción y esta asimetría no demasiado acentuada en la posesión de bienes coexiste sin embargo con una detallada e insistente referencia a la división que establecen entre sí los indios, sobre todo en función de su relación con el cacique. Avendaño detalla esa división transpolando quizás categorías de la sociedad blanca: “ulmenes o ricos”; “comeque huenthru o buenos sugetos”, “los de clase media esto es los que no son muy pobres” y la pleve” (324). En la presentación de un “congreso (u Trhaon que quiere decir Junta)” (22) se identifican con sus nombres los “personages notables”, pero no “los de mediana condicion y el populacho que generalmente forma circulo a las notabilidades” (22). La horizontalidad parece reservada al grupo que rodea al cacique: “todos los magnates⁹ por su edad, por su pocicion y rrange, por su talento natural, y que por todas estas buenas cualidades y otras virtudes, q han llegado a acerse acredores de la estimacion del Cacique” (328). En cambio los pobres

El resto de los caciques se opone a alguna represalia: “se esponia el mismo Pichuin de ser atropellado violentamente por un vandalo que no tiene paradero, y que se haria un enemigo tenas y perpetuo para todos, con todas las ventajas que le dan la condicion de andar errante” (128).

Hay sin embargo un cierto regodeo en las numerosas descripciones de obsequios, como objeto de atracción en los relatos de matrimonios o exequias que Avendaño sin duda transcribe: “Recive pues el padre un cierto numero de prendas compuesto de mantas finas frenos con copas de plata espuelas de plata estribos caballos act. - Mientras la madre rrecive otra cantidad de prendas pero de menos numero y propías de su húso como ser chiripaes de paño fino y ordinario, mantas del pais, y caballos y algunas h/yeguas s/mansas de andar” (430).

"Magnate" se incluye en el primer diccionario de la RAE, el *Diccionario de autoridades*, IV (1734), 456b, donde se define así: "La persona ilustre, noble y mas principal de alguna Ciudad, Provincia, Reino, &c. Usase regularmente en plural, diciendo, Los Magnates del Reino."

aparecen estigmatizados por la falta de cuidado en el vestido: “plebe andrajosa desalinada que en una función tan grande no aparece siquiera con una sola prenda de plata en todo su atavío” (329). Es significativa la atribución de las causas del estado en que se encuentra esa “plebe orrenda, vaga, andrajosa, plagada de vicios, desvergonsada enbrutecida en extremo por la ignorancia misma y por la miseria (329), es decir, por situaciones adversas de las que el otro grupo parece sustraerse, y que plantean una mayor distancia entre la cima y la base, pese a la ausencia de raciones.

Sin pretender apresurarnos, los manuscritos de Santiago Avendaño no dan testimonio en la década de 1840 de políticas estatales de subordinación muy desarrolladas, de voluntad de enriquecimiento en los caciques o de una corrosión acentuada de sus prácticas culturales. Sólo la defección de los indios colaboradores marca un desmembramiento cierto y grave. En cambio, en los sucesivos ataques hispano-criollos va aumentando según los relatos el despojo material y la búsqueda de reparación.

Salomón Tarquini enumera las situaciones de adversidad a que se vieron confrontados los ranqueles luego de su derrota ante el ejército de Roca, aun habiendo aceptando las propuestas blancas y cedido a sus restricciones y prohibiciones. Los objetos de discurso construidos por Avendaño coinciden con esa enumeración y la exceden. Coinciden, sobre todo, las costumbres que permitieron resistir a esa adversidad después de 1879. Repasamos someramente a continuación esos objetos: el ataque blanco, los problemas ecológicos y las prácticas de resistencia implementadas.

El primer hecho creador de adversidad es la agresión blanca. Avendaño menciona los modos de ataque militar hispano-criollo en el paulatino proceso de organización de un ejército formal, desde el malón blanco hasta las tropas más organizadas, con su secuela de despojo: “los indios poco hantes habían sufrido un tremendo descalabro, [...] Nada menos que una **imbacion** de Cristianos de la provincia de Cordova los acababa de matar, esterminar y quitarles cuanto poceían”, (405). En este caso la apreciación axiológica es introducida en lexemas puntuales, pero cuando las prácticas militares dañan a no-militares o incurren en medios perversos, el comentario descalificador acompaña la descripción: “Los soldados desenfrenados 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” (403).

Los efectos de la agresión son el ataque, la huida o la negociación, que en todos los casos son vistos como creadores de más adversidad o como resistencia, con exclusión de juicios de valor propios de la doxa antiindígena. El malón se construye como respuesta, no como venganza sino, muy reiteradamente, como único recurso ante la miseria, y sin negar su violencia: “al principio por estos contrastes principiaron los indios por rrobar haciendas para su manutención, en cantidades insignificantes, [...] desde esa época an estado los indios en completa enemistad con nosotros,¹⁰ ya tratando de pases ya rrompiendo las amistados, y también a rrienda suelta (368).¹¹

Nótese el “nosotros” que remite a los blancos en contraste con un deíctico del enunciado anterior, en que “nos” corresponde a los indios despojados: “¡Hay! ya no hay otro consuelo para los indios que llorar a gritos por los hermanos, padres, y parientes muertos en el combate, aníquilados ya de sus vacas caballos y ovejas ya no tienen que comer. ¿Y de donde podrán proporcionárselo? de los cristianos quienes **nos** lo han quitado todo”

Lejos de una visión única, Avendaño incluye la invasión en el ciclo de venganza entre familias y comunidades, que también describe, tanto como respuesta a agresiones anteriores como a dones esperados e incumplidos: “El Casique

La huida -en realidad, expulsión- se presenta como emigración forzada que implica pérdida del territorio y condena al nomadismo. Aparece así la migración como muy antigua costumbre: “los indios emigran de una tierra a otra los solteros que contraen matrimonio, se conaturalizan, otros salen de su país con sus familias, y estos aumentan la población que con el tiempo, y se hacen criollos. 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). Los manuscritos revelan un patrón de movilidad, basado en lazos familiares o de pertenencia a grupos afines, entre “paisanos”. Caniú, padre adoptivo de Avendaño y uno de los caciques de peso que rodean a Pichuñ, es migrante picumche, ligado por parentesco a Yanquetruz. Un amigo de juventud de Caniú, viudo y padre de un hijo, trae a este consigo “para hacerle conocer de sus parientes y amigos para que estos lo protegieran en caso que el le faltase” (406). Como después de 1879, los ciclos de migración anteriores a 1879 estaban “orientados en las experiencias previas de circulación” (ST:561), en la información que circulaba de familia a familia.

La negociación para evitar nuevas agresiones - tercer tipo de reacción frente al ataque blanco- es el núcleo de los tratados de paz y de las promesas o pactos posteriores a 1879. Avendaño resalta en la negociación el punto de vista de los indígenas, su deseo de cesar “por completo las hostilidades” (127) a cambio de “raciones” y, sobre todo, de la posibilidad de comerciar los mismos productos que van a colaborar en la subsistencia después de la conquista: “todos parecían en un estado febril de contento, las mujeres afanadas con sus telas, los indios en sus boleadas para aglomerar pluma de avestrus y cueros este era el ahinco de todos (*ibid.*). Pero el punto de vista blanco se manifiesta en la denuncia -no enfática- de los “enemigos de la paz” que en general terminan frustrando la esperanza de un “porvenir risueño”. No registra la pérdida de autonomía que significan para las tribus las renunciaciones a que las comprometen las cláusulas.¹²

Contradiendo prejuicios, los manuscritos acumulan comentarios y casos concretos que testimonian la existencia de prácticas recíprocitarias y ámbitos contenedores de sociabilidad familiar y vecinal. Al margen de la reiterada alusión a la hospitalidad brindada a los blancos -que contrasta con el trato recibido de los hombres del 80- los ranqueles se ayudan dentro del grupo -restringido o ampliado- y también hacia y desde afuera. Caniú recibe en su toldo a la mujer de su suegro, sospechada de brujería y gravemente dañada por el fuego en un interrogatorio; también brinda cuidados a un amigo de juventud que muere hospedado en su vivienda. Como en la enumeración de Salomón Tarquini, los parientes cercanos y lejanos comparten exequias, bautismos, rogativas y *beverajes*.

Los manuscritos reiteran también la práctica de la distribución de alimentos, que no excluye los productos de la siembra, pero que implica sobre todo la carne y es descripta con el mayor detalle: “Por lo general hay un reglamento favorable a éste respecto, por ejemplo; la vecindad se compone de cuatro toldos (rucá) uno es de un indio hacendado y los otros tres, son de indios pobres [...] Este hacendado carnéa cada dos o tres días, y cuando lo hace, reparte la carne en dos o tres casas; en una casa se participa con un cuarto, en otra con una espalda y en la tercera un costillar o un lomo. Quedando el resto de la rres para el consumo de la casa, 371.

Esta generosidad para compartir alimento -que “ningún desgraciado muera de hambre” (373)-es un

Carré hagúé tenía un corto número de vacas lecheras y vivía en una vecindad compuesta de cinco toldos, [...] suplió la necesidad de muchos, pero cuando ya vio que casi acabaron lo poco que tenía, y que la carestía se aumentaba cada vez más [...] se negó en lo sucesivo a dar de sus vacas para que otros vivieran. [...] los ambientes no tuvieron o por decirlo así no hallaban más recurso que atropellarlo y arrebatarle todo cuanto poseía en hacienda” (397).

Especialmente visible en el tratado firmado en 1872.

tópico difundido que Avendaño incluye en el circuito más amplio de la reciprocidad: “Son por origen muy generosos para comida como para regalar a un amigo cualquier cosa con el buen entendido que este no podrá negarle al indio nada de lo que le pida y que lo tenga escepto aquello imposible de andar de mano en mano” (451). Ménard interpreta este circuito como productor de un tipo de temporalidad propia, centrada en la espera del don adeudado. Esta temporalidad estaría indicando otro tipo de “civilización”.¹³

Antes de concluir, muy someramente aludimos a la segunda fuente de adversidades, la ecológica, en forma de limitaciones climáticas que son causa de sequías y epidemias con su secuela de hambre y muerte: “no había más que pasto amargo, las profundas y permanentes lagunas de rica agua, se secaban con suma rapidez, los animales criollos se movían u estaban en un estado asombroso de flacura” (). Antes y después de la conquista, los ranqueles, concedores de su hábitat, aprovechan los “frutos naturales” de la tierra, cazándolos (“le devían la vida a las viscachas y piches que para tomarlos no era menester montar en un buen caballo, como sucede con los avestruces, gamas, guanacos liebres ect. Ect.”, 403), recolectándolos (huevos, hierbas, frutos) o transformándolos para comerciar (“maneadores de maneas, bosales, lazos trensados, fardos de algarroba esquisita y de chañar, con cueros de venado, buenas mantas gergas bordadas” 359) en un proceso de resistencia que no cesa.

Santiago Avendaño explicita en los manuscritos su propósito de desmentir ciertos estereotipos de lo indígena como “peligroso” e insiste en una construcción del indio como “civilizable”, adaptable a la sociedad blanca en la que puede ser “útil”. Pero en el movimiento que lo lleva a observar en presencia acontecimientos, conductas, juicios y afectos, o a recoger la palabra autorizada de informantes, la vida descripta va construyendo o sugiriendo un objeto de discurso no nombrado e ignorado por la formación discursiva desde la que se ideó la campaña del desierto: una “civilización” india “otra”, con otros modos de habitar el tiempo y el espacio, de relacionarse con las cosas y los hombres y de inscribir la historia que, más allá de las hipótesis de desaparición, son el soporte gracias al cual el pueblo ranquel, subalternizado e “invisibilizado” (Salomón Tarquini) o “desvanecido” (Lazzari), resiste a la adversidad y se recrea.

En el incipiente contexto de desvalorización de costumbres señalado, Avendaño agrega a la construcción del objeto un rasgo de obligatoriedad que derivaría del temor al gualicho de las brujas en caso de negativa. Los que tienen dan para evitar, por ejemplo, la muerte de un hijo. La mirada del blanco toma distancia para calificar conductas y permitirse una ironía: el que entrega “se complace en encargar la mayor atención a las huéspedes en presencia de estas mismas [brujas] como cuando uno hace una limosna en público para que todos lo vean y elogien la bondad de su filantrópico corazón” (372).

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.

Bechis, M. (2007) “Cacicazgos pampeanos, fronteras adentro, fronteras afuera”. Conferencia presentada en el Simposio El Liderazgo Indígena en los Espacios Fronterizos Americanos (siglos

XVIII-XIX). Buenos Aires, 2 y 3 de agosto .

Escolar, Diego (2007): “Arqueólogos y brujos. Ciencia, Cultura e imaginación histórica”. En: Diego Escolar, *Los dones étnicos de la Nación. Identidad Huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*, pp.35-62. Buenos Aires: Prometeo.

Mauss, M (1971) *Ensayo sobre los Dones: Razón y Forma del Cambio en las Sociedades Primitivas*. 1923. Madrid: Editorial Tecnos

Menard Poupin, A. (2012).El archivo, el talismán, el carisma: Manuel Aburto y el archivo mapuche. Disponible en <http://www.captura.uchile.cl/handle/2250/131790>

Salomon Tarquini, C. (2011) *Procesos de subalternización de la población indígena en Argentina: los ranqueles en La Pampa, 1870-1970*. Revista de Indias, 2011, vol. LXXI, n.º 252, 545-570, ISSN: 0034-8341

Vesub, J. (2013) “El proceso de popularización indígena-criolla en Pampa y Patagonia del siglo XIX”, en *Hacer política. La participación popular en el siglo XIX rioplatense*. Buenos Aires, Prometeo.