

Un lugar en la nación para los pueblos originarios en los manuscritos de Santiago Avendaño

Beatriz S. Díez¹

Resumen

Los manuscritos de Santiago Avendaño no fundan su discursividad en la representación conceptual de la nación, pero cuentan desde otro lugar capítulos de su formación conflictiva desde Mayo hasta Pavón y adhieren a un proyecto inclusivo, ajeno al que prevaleció y excluyó a los habitantes originarios instalándolos en la memoria colectiva como ineptos para incorporarse al estado nación en ciernes. Lejos de la idea de una identidad nacional única, Avendaño vive y muestra una coexistencia de identidades entre las que vislumbra y propicia un lugar para la originaria. En sus memorias, los indios se construyen como protagonistas, sujetos pacientes del avance blanco pero capaces de iniciativa frente a gobiernos hispanocriollos presentados como masivamente poco hábiles a partir de Caseros. Instalado junto a ellos como testigo y protagonista intermitente, el narrador relata y traduce exhaustivamente “lo visto y oído” inscripto en la memoria del niño cautivo o en los apuntes de profesional adulto que reivindica su capacidad de adaptación a la cultura “civilizada”.

Frente al silenciamiento posterior a la conquista, es especialmente relevante seguir recuperando testimonios que dan cuenta de las vidas que poblaban aquel “desierto”.

¹ UBA.

Un lugar en la nación para los pueblos originarios en los manuscritos de Santiago Avendaño

Los manuscritos de Santiago Avendaño² no fundan su discursividad en la representación conceptual de la nación, pero cuentan desde otro lugar, en el marco de la construcción nacional decimonónica, capítulos de su formación conflictiva desde Mayo hasta Pavón y adhieren a un proyecto inclusivo, ajeno al que prevaleció y excluyó a los habitantes originarios instalándolos en la memoria colectiva como ineptos para incorporarse al estado nación en ciernes.

A lo largo del siglo XIX en el sur de América del Sur se acentúa paulatinamente la asimetría en las relaciones de fuerza de los grupos originarios que habitaban entre ambos océanos frente el grupo blanco y cristiano que pugnaba por instituir un Estado moderno y capitalista. El “desierto” poblado por “barbaros” o “salvajes” en estado natural y número reducido, obstáculo para el avance de la “civilización”, es una de las representaciones sociales estereotipadas conservadas en el archivo de la “memoria oficial de la historia patria” (Arnoux 2000 : 65). En la República Argentina -denominación en uso desde 1860-, esa representación, avalada por una masa compacta de debates, publicaciones y testimonios a lo largo del siglo XIX, no solo justificó el desalojo o el exterminio de los pueblos originarios que poblaban dicho “desierto” -imaginados incapaces de adaptarse a la “civilización” y por ende de formar parte de la nación en ciernes- sino que tuvo una permanencia preponderante en la memoria colectiva, ligada al lugar de poder que ocupaban sus sostenedores, protagonistas o defensores de la conquista del desierto.

Ahora bien, esa imagen no coincidía con la realidad que los indios llamaban “tierra adentro” de la que daban testimonio otras fuentes contemporáneas y anteriores, entre ellos los escritos de Santiago Avendaño. Nos proponemos en este trabajo una aproximación somera a la visión inclusiva del indio que constatamos en los escritos de Avendaño abordando sucesivamente la visión de los hechos históricos desde el punto de vista y la voz de sus protagonistas originarios, los dos posicionamientos del grupo blanco sobre la cuestión de indios, focalizando la defensa y las acusaciones de Avendaño, y una breve referencia a la idea de nación que este aparentemente concebía, diferente de la que prevaleció en el 80.³

Los escritos de Avendaño abarcan -con una referencia inicial a la conquista española- el período de transición que abarca la etapa “prenacional” planteada por Balibar -es decir, los años previos y posteriores a mayo hasta la Constitución de 1852- junto con las dos primeras décadas de la organización nacional. Este período anterior a 1870, marcado por la presencia de Mitre, precede la fase final de la ocupación del “desierto” argentino (1878-1885) y de la “pacificación” del Arauco (finalizada en 1883), que significaron el apoderamiento de los territorios y la exclusión de sus habitantes nativos.. Avendaño focaliza sus escritos iniciales en descripciones e historias de vida en una de las dos grandes tribus de la sociedad ranquel, la del cacique Pichuin, en la parte árida de la pampa y extiende luego el testimonio a los otros grupos pampeanos -ranqueles de Painé, salineros de Calfucurá, vecinos cordilleranos hasta el Neuquén, parcialidades de indios amigos. Instalado junto a ellos como testigo y protagonista intermitente, el narrador relata y traduce exhaustivamente “lo visto y oído” inscripto en la memoria del niño cautivo o en los apuntes de profesional adulto que reivindica su capacidad de adaptación a la cultura “civilizada”, pero se mantiene vinculado al mundo de tierra adentro. Describe a

2 Santiago Avendaño (1834/1874) inicia su tarea de escritura en 1854 y la prosigue presumiblemente hasta comienzos de la década de 1870, a partir de su experiencia de vida entre dos mundos durante algo más de tres décadas (1842 a 1874), como cautivo adoptado por una familia ranquel de los siete a los catorce años, en funciones oficiales no permanentes de lenguaraz ante Calfucurá y Cipriano Catriel padre en la década de 1850, como intendente de indios a partir de comienzos de la década de 1870 y como hacendado y comerciante en los intervalos, siempre en contacto con las tribus catrieleras.

3 Los manuscritos son citados siguiendo la paginación establecida por el Museo Udaondo de Luján sobre los originales conservados en el Archivo Zeballos.

las parcialidades en sus alianzas, disidencias y evoluciones, entre sí y con los gobiernos blancos, que revelan el estrechamiento gradual de su autonomía paralelo al avance de la sociedad criolla. En todos estos registros de hechos convoca otra mirada sobre lo descrito y lo narrado, rescatando sus efectos sobre los pueblos originarios.

Los hechos desde otro punto de vista

Desde la conquista, la vida de ambos grupos -pueblos originarios e hispano-criollos- se desarrolla entre momentos de paz y quiebres de esa paz por incursiones de los ejércitos blancos o de las tropas indias. Los manuscritos describen desde otra perspectiva y con otra dimensión los tres momentos más importantes de quiebre que se producen, en el plazo que abarcan, durante el virreynato, el gobierno de Martín Rodríguez y la década de Caseros, con la secesión de Buenos Aires.²²⁴ En los tres momentos, se buscó el remedio por la vía de la negociación, y de ello y de las vivencias del mundo originario da testimonio Avendaño, haciendo lugar en sus escritos a la voz india registrada y transcrita.

La paz de 1790 fijó la frontera en el río Salado y permitió a los indígenas comerciar en las poblaciones fronterizas, afianzando los planes del cabildo de Buenos Aires, orientados hacia la pacificación por la vía del poblamiento espontáneo más allá de la línea de fortines. Desde la mirada indígena, la amenaza persistía. Hubo en efecto paz y apertura al comercio para los nativos que “entraban a Buenos Ayres con sus cargueros de manidores de manecas, bosales, lazos trensados, fardos de algarroba esquisita y de chañar con cueros de venado, buenas mantas gergas bordadas y muchas otras ocurrencias propias de su comercio. Con sus mugeres hijos y parientes en sus campañas con objeto de comprar comestibles y cuentos p.a el adorno y tambien vevidas para divertirse en nombre de dios despues del viage.” (359). Pero las parcialidades sabían por enseñanzas de los antepasados que el arreglo “tenia por objeto el completo desalojo de los principales lugares qe ellos ocupaban” (358) y esperaban un nuevo golpe adverso, que efectivamente llegó con nuevas usurpaciones y el consecuente repliegue hacia tierra adentro.

La política cristalizada por Rosas reunió el uso de la fuerza en la campaña de 1828 -con eje en la represión de los Ranqueles- y la puesta en práctica de modo ampliado y continuo del “negocio de indios”. En cuanto a la operación bélica ofensiva, los manuscritos construyen quizás la peor representación las violencias perpetradas por los blancos (“Todas [las indias] fueron conducidas al campamento donde sufrieron dos tantos mas de lo que habian sufrido hantes, porque se veian de mano en mano y en poder de unos hombres cristianos, pero mas desonestos mas brutos y mas obsenos que podian haber conocido” 403), pero el resultado de la política de raciones bajo la administración rosista es la operación de los gobiernos criollos que recibe el mayor elogio de los indios salineros, quienes ven en Rosas “un hombre tan grande, y sin embargo tan bueno tan afable y generoso, q^e las primeras palabras había comprendido las nesecidades de los indios ofreciendo él mismo lo q^e debia dar sin esperar á que le pidieran” (305/6).

Las paces firmadas en 1856/57 -en algunas de ellas actuó como lenguaraz Santiago Avendaño- trajeron desde el punto de vista blanco un cierto alivio a la situación de terror creada en la frontera de Buenos Aires frente a las invasiones que concreta la Confederación de Calfucurá en su unión con otras parcialidades de indios enemigos, aliados y amigos, entre ellos la tribu de Catriel. Interesados en la otra

4 A partir de 1780, las incursiones de exploración hispano-criollas alentadas por los Borbones provoca una respuesta de malones, ante la cual el virrey Vertiz instiga una política invasora y ofensiva que incrementa el número y virulencia de los ataques indios. Durante el gobierno de Martín Rodríguez se retoma la política violenta, con el saber militar foráneo de Federico Rauch como elemento central. Después de Caseros y la secesión de Buenos Aires, se intenta retacear el trato pacífico y Mitre realiza incursiones ofensivas que terminan en el fracaso. Como en los otros casos, la reacción se traduce por la creación de una confederación de tribus y el aumento de los malones que arrecian en 1855. En esa década, las provincias confederadas mantuvieron la relación pacífica sobre la base del comercio, las misiones y la colonización, mientras que sobre la de Buenos Aires -que quedaba en principio al margen de ese trato- arreciaba el ataque indio. Avendaño alude con amargura a estos malones que sufre como hacendado blanco.

perspectiva, los manuscritos dan cuenta tanto de la zozobra y el desconcierto que la nueva situación y la suspensión del trato pacífico provocaba sobre todo en los Salineros (“Juan Manuel ha durado muchos años, y jamás trató de traicionar a nadie, todo ha sido suceder su caída los nuevos hombres han escarbado movido y trastornado todo”, 315), como de la decepción provocada por la fallida incursión de Mitre en esa década sobre Catriel, a quien “**la guerra injusta movida por los cristianos**, lo ha hecho salir como fugitivo (Cûocaiñ) de sus aguadas donde tenía su estabilidad, (Mulehué) [...] queriendo evitar ser sorprendido había creído que alejándose solamente podrían estar en salvo las familias” (314). Aleccionado por su derrota, Mitre va a paliar la represalia india asumiendo un acercamiento a las parcialidades, recuperando a los indios amigos como aliados del ejército y propiciando el reparto de tierras e instrumentos de labranza. Esta conversión -o táctica- de Mitre no es abordada por Avendaño, pero su muerte en 1874 junto a Cipriano Catriel defendiendo a las fuerzas mitristas contra las de Avellaneda es elocuente en cuanto a su adhesión.⁵

Por otra parte, a partir de Pavón, la política de “tratados de paz” implementada después de esa victoria por el estado centralista durante las presidencias de Mitre, Sarmiento y Avellaneda venía horadando la dinámica misma de las alianzas intraétnicas y fragmentando la capacidad de resistencia indígena ante los proyectos de avance estatal. Las parcialidades no ignoraban esta realidad. Son conocidos los testimonios que de la conciencia de ese desgaste entre los Ranqueles y Manzaneros dieron Mansilla y P. Moreno. Avendaño la registra en boca de varios indios de la Pampa, incluso antes de Pavón. Dos caciques acuden a la imagen de un león que atrae zalameramente a una gama que luego devora y destroza, para ilustrar el presente y el futuro que los indios avizoran frente al blanco. El cacique Melinguer caracteriza al enemigo a marca la asimetría: “El cristiano no puede pensar como nosotros, **el cristiano quiere ser solo**, no quiere al indio, y el indio se conforma con los cristianos, nunca quiere ser solo, lo mata es cierto pero en la guerra, fuera de ahí el indio no persigue”, 286). Catriel predice la ofensiva final través de su emisario ante Calfucurá: “Te manda decir también, que prestez atención (raqizuan) a la mira de los cristianos, que es muy posible no se contenten con solo **el exterminio (aftun)** de los lelbunches, el peligro amenaza a todos, y que sería bueno que tanto vos, como los Ranqueilches, se pongan en vigilancia” 314).

En efecto, en esa década de 1860, el liberalismo porteño vencedor en Pavón fue imponiendo una voluntad ofensiva y militarista que cuestionó incluso proyectos como el de Wenceslao Paunero, inspector y comandante de armas del ejército del sur, con quien Avendaño intercambió correspondencia y a quien explicó su visión de la solución. Estas reivindicaciones se cristalizaron en la ley 215 de 1867 que establecía el avance nacional hasta el Río Negro y anticipaba el desenlace.

Entrecruzadas con los hechos, en el transcurso del siglo, diferentes voces iban decidiendo paulatinamente el destino de los indios, sin consultarlos nunca y en un contexto frecuente de desorden e improvisación en la frontera.

Dos posiciones ante los hechos

La “copiosa y heterogénea producción discursiva” (Wasserman:1) de los sectores letrados fue determinante, a partir sobre todo de 1830, para construir o definir las identidades de los integrantes de las comunidades políticas, legitimando poderes en un entramado de debates sobre la forma en que las comunidades americanas en formación, “existentes o proyectadas, debían imaginarse y constituirse como singularidades” (*ibid.*: 2) entre lo local, la patria grande y lo universal. En ese trabajo de definición identitaria, para la construcción de un “nosotros” nacional “surgió la necesidad de hacerse cargo de lo que en forma anacrónica podríamos denominar la '*cuestión de indios*' (Wasserman: 2).⁶

5 Recordemos que ese proyecto de Mitre, siguiendo a Quijada, lejos de remitir a un “cristiano amor por los nativos” (2011: 237), era un modo de educar a los contingentes nativos atraídos en los principios liberales de la democracia representativa, a través de la propiedad privada.

6 Santiago Arcos (*Las fronteras y los indios, 1860*) Reclama atención del gobierno sobre la “cuestión de indios”,

Como antimodelo frente a los procesos europeo o estadounidense, con eje en la confianza en el progreso económico imparable y el desarrollo tecnológico, marcado como lo deseable, se valoró negativamente lo preexistente, es decir, el modo de vida y la cultura de la colonia y de los pueblos nativos. Ambos fueron estigmatizados en el contexto del positivismo y el evolucionismo unilineal y etnocéntrico que se afirmaron con fuerza en la segunda mitad del siglo. La herencia española fue cuestionada con contundencia por la generación del 37, y con ella tanto los modos de producción artesanal más cercanos a la vida de aldea, como la cultura letrada alejada de las novedades europeas, predominantemente francesas. En cuanto a los pueblos originarios, desandando la acogida igualitaria de Mayo, en las décadas siguientes una corriente excluyente les fue negando pasado, cultura e intercambio con la sociedad hispano-criolla, congelándolos en la ya mencionada representación descalificadora, de “bárbaros” e incluso “salvajes”. Esta lógica de la modernidad eurocéntrica legalizó por vías diversas la invisibilización de maneras de vivir alternativas. Como representante de la opinión común de la época y apoyándose en d’Orbigny y de Moussy, Sarmiento -como Alberdi- establece la inexorable incompatibilidad de los habitantes originales con el nuevo tipo de sociedad liberal capitalista abierta a las ideas, mercaderías y pobladores atlánticos, que debían reemplazar lo existente, original o colonial. A partir de este material, la genealogía ofensiva, discutida en el parlamento y difundida por la prensa, llevó a la ley 215 y a la decisión final acaudillada por Roca (Navarro Floria), dejando en la nada u ocultando las voces que planteaban otra solución (Díez 2012).

En efecto, en el polo opuesto, la genealogía de la “solución pacífica” -desde los borbones hasta Avendaño y algunos contemporáneos, pasando por de la Cruz, García, los hermanos Oyuela, Bilbao, Gil Quesada – proyectó atraer a los pueblos originarios a las ventajas de la “vida civilizada”.

Aunque Avendaño, como todos ellos, articula el “interés” económico, en el sentido del acceso a recursos (Noiriel) necesarios para la supervivencia, lo original en el punto de vista con que organiza su texto -no exento de contradicciones- es que omite la ironía de Mansilla, la sequedad de García o el asco de la Cruz, al tiempo que mitiga la opinión común sobre la violencia india. En sus escritos, los indios se construyen como protagonistas, sujetos pacientes del avance blanco pero capaces de iniciativa frente a los gobiernos hispanocriollos. Tanto Calfucurá como el ranquel Pichuiñ son presentados en sus planes de negociación con el vecino invasor -el segundo con menos suerte- en busca de posibilidades de comercio o de obtención de raciones, frente a gobiernos hispanocriollos presentados como masivamente poco hábiles a partir de Caseros.

En este marco, dirige al mundo indio una mirada blanca que no excluye al otro y focaliza sus modos de vida con naturalidad, desde la vida cotidiana y soslayando caminos trillados. Sin exaltar la religión católica ni denunciar la poligamia, describe las ceremonias rituales pampas con una dosis de respeto y pormenoriza con curiosidad casi risueña las negociaciones que exige el matrimonio indio. Detalla las etapas del proceso de reparación de los actos delictivos -la costumbre de la venganza- sin ocultar la sorpresa, pero atenuando críticas. Aunque rechaza las ceremonias de las médicas nativas, rescata logros inexplicables en la ciencia occidental. Solo el asesinato de las mujeres acusadas de brujería es objeto recurrente de cuestionamientos.

En el plano de la obtención de recursos, los manuscritos insisten en mostrar los efectos de la paz sobre el comercio como fuente de subsistencia (Ver pág. 2), que articulan cuando esa posibilidad desaparece al recurso del malón, herramienta con la que el indio “se abilita de viveres para llevarle a su familia” (313), pero que -contra la opinión común- presentan reiteradamente como origen de frustraciones e

que

puede solucionar a su vez la cuestión de límites de las provincias -estos son inexistentes hacia el sur- y “como modo de dominar todos los territorios que esos límites encierran” (1?). La idea es quitarles “todo pensamiento de resistencia” reapropiándose de las estrategias de la maloca para ponerlos en el lugar de la debilidad en la cadena de agresiones: “Es preciso ir á buscar al indio en sus tolderías. Batirlo cuando el Indio no esté pronto para la guerra. Incomodarlo incesantemente, destruyendo sus caballadas, y haciéndole sufrir los mismos males que ellos hacen sufrir , á nuestras poblaciones fronterizas”.

inseparable de la colaboración entre pares: “yo no recuerdo una sola vez en que los indios hayan salido por satisfechos de robo, y es cosa que les sucedía siempre, cuando unos llevaban mucho, otros arreaban poco, y la mayor parte no conducía nada. Aquellos que nada hallan y que muy á su pesar tienen que bolver con las manos limpias, van pidiendo á los mas afortunados una participacion (Lauquen) recibiendo de este y de aquel” (*ibid.*).

Avendaño remonta desde sus primeros escritos al accionar de la conquista como causa del contexto bélico que vive en los años 1850/60. Elimina a España de las “naciones cultas” (355), a partir de sus lecturas de los teorizadores de la *causa indorum*. Designa como bárbaros a los españoles de aquella época, acumulando valoraciones negativas (“tigres sedientos de sangre injustos y criminales imperdonables”, “usurpadores”, “origen de todas nuestras vicitudes hasta el dia de hoy”, 356). Pero no se limita a mitigar posiciones mostrando la barbarie blanca cuando “la civilizacion atáca-impunemente á unos séres infieles e inocentes y háce de ellos cuanta maldad y carniceria és imaginable sin pretender participarles de sus principios y sin mas pretesto que el de usurpar sus heredades violando así el derecho de gentes que ellos mismos lo declararon sagrado” (356), sino que no duda en transcribir los juicios minorizantes de los indios sobre los blancos, por ejemplo -como Hernández- en cuanto a la leva generalizada y el ejercicio de la violencia por las autoridades de frontera: “Y dicen que los cristianos tienen mui mal manejo, que los comand^{tes} que castigan y proponen al gobierno el individuo que le hechan el ojo para soldado, y que a cualquiera se le castiga abergonsandolo con toda clase de bajasas y que el ofendido no puede jamas vengar la ofensa que ha recibido porque és la autoridad quien cometió esta falta (454).

Consolida esta descripción contraria a la doxa con el tópic de la generosidad y hospitalidad nativas con los refugiados blancos: “Los que llegaban desnudos de ropa un indio les daba una camisa otro les dava otra o una manta, y asi conocieron estos desgraciados cristianos, que si en su pais culto se tiranisaba y se deshoia el lamento de los infelices por la miceria, alli se gosaba de quietud y se exercia la berdadera hospitalidad.” (455). De allí que justifique la violencia reactiva de los indios mostrándolas como efecto de la injusticia blanca y la decepción vivida por los indios, como cuando un grupo de refugiados huye de la toldería llevándose todos los caballos: “yo desde que se fueron esos picaros y me dejaron casi a pié, desde entonces dije que jamas habia de dolerme de ninguno, no quiero cristianos, y cuantos vengan si yo no los mato no faltará quien lo hága” (108). Desde las primeras páginas de sus manuscritos, Avendaño exhibe y declara la voluntad de desinstalar al indio del lugar del rechazo.

Paulatinamente, en ese lugar del rechazo el texto va colocando a los “gobiernos” criollos -herederos del conquistador español- insistiendo en designaciones repetidas, atributos y predicados que los consolidan como objeto de discurso blanco de acusaciones. Denuncia la inoperancia y las consecuencias negativas de la violencia ejercida desde el Estado, poniendo a la autoridad en un lugar de no saber, sin reparar en jerarquías y planteando una deontología enderezada al antibelicismo y al reconocimiento de los indios expoliados como **sujetos de derechos humanos**. La primera acusación es el incumplimiento de la misión civilizadora, todavía en espera, que coloca a los indios en un lugar asimétrico respecto de la sociedad blanca dispensadora de cultura: “Desgraciadas é inocentes criaturas victimas de la barbarie! cuando penetrará hasta vosotros la lus de la civilacion, cuando consagrarán **los gobiernos** un poco de atencion y de humanidad para que un dia vosotros y vuestros hijos ingresen á nuestras filas a partipar de los bienes que derrama á torrentes la cultura sobre todo el universo!” Muestra reiteradamente a los gobiernos repitiendo la alianza de ambición e indiferencia ante el destino del otro denunciado desde la conquista por de las Casas: “Nada de civilizacion nada de atraerlos, brutos han nacido para morir mas brutos y viciosos, no tienen oro ni plata ni aliciente alguno para que se ocupen de ellos como no sea solo para quitarles sus terrenos y matarlos” (96). Extiende la denuncia hacia los malos tratos sufridos por los indios en el presente por los sectores criollos, subalternos o no: “ha sucedido que los indios amparados p.^r la paz han penetrado en nuestras poblaciones con sus mercaderias, y nuestros gauchos y no gauchos siempre aficionados á la perfidia y alevosia cuando no han podido llenar sus deceos asesinando á los indios les han robado sus caballos” (74). Le reclama al Estado vigilancia y protección

sobre una parte de los habitantes.

Incluye además la causa del indio en el debate más amplio de la época sobre el desarrollo demográfico que requería el país: “Los Gobiernos deben convenserse 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). De cierta manera hace un cierre alertando sobre las consecuencias y la inadecuación de las estrategias utilizadas, que tendrán eficacia durante la conquista del desierto, pero que se verificarán a lo largo de la historia en los descendientes de las víctimas de la conquista “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 desconconfianza y prevencion con incalculables y funestas consecuencias, **manteniendo al país en constantes agitaciones**” (75/76).

Los manuscritos aprueban tácitamente como solución a esos problemas la incorporación de los pobladores originarios a la sociedad blanca, en la que el móvil utilitario -como en el mencionado proyecto mitrista, pero ya desde el iluminismo e incluso desde la conquista- revela el punto de vista *huinca*. En efecto, ven a estos pobladores sinecdóquicamente como “tres u cuatro mil brazos robustos y decididos para cualquier evento y muy particularm.¹⁰ en caso que una nacion extranjera quisiera ollar nuestra independenciam y libertad” (73), incluyendo en el “cualquier evento” “los trabajos de campo” o la actividad “**entre nosotros á comercio**”, en medio de la sociedad no originaria. El fenómeno de los indios amigos o cipayos es analizado rigurosamente en el giro del siglo XXI por M. Quijada como lento proceso de construcción de una ciudadanía cívica en la frontera, durante cuatro décadas, fundado en el cumplimiento reconocido de deberes, el mérito y la virtud cívica, pero desbaratado por el triunfo de la corriente ofensiva y la conquista del desierto. Avendaño multiplica el reconocimiento a los indios que se incorporan a las tropas criollas y configura una especie de “Decálogo del buen indio amigo”. Si forman parte de los “mejores soldados” blancos, es “por su intachable fidelidad, su actividad para desempeñarse en el servicio y por el orden que guardan [...] en en su vida privada”. Para ser “leales” tienen que hacerse “temibles para los de afuera” y hacer una “guerra sin descanso” a los otros indios. El punto de vista es decididamente blanco.⁷

Cuando Avendaño declara que “en nuestro dever a estado y está aun (aunque tarde) el enseñarles a ser hombres de bien y cultos” (355), el sentimiento de culpa por el incumplimiento de la responsabilidad heredada se acompaña de una percepción de los pueblos nativos como carentes de civilización. En esa “misión civilizadora”, traducción de la “misión cristianizadora” dominante de los siglos XVI al XVIII (García Canclini) el hombre blanco queda caracterizado como superior y a cargo de una pesada carga civilizadora (R. Kipling), que consiste en transmitir a los “bárbaros” inferiores una cultura única, desconociendo y arrasando los saberes y usos del otro. Señalemos sin embargo que en Avendaño la violencia se mitiga por un cierto grado de prudencia que lo lleva a omitir componentes de esa misión -relacionados con el abandono del acervo cultural- que otros exponentes de la formación discursiva declaraban abiertamente, como Garcia y su proyecto de “hacer de ellos una misma familia con nosotros., miembros útiles del Estado, que tendrán un mismo idioma, costumbres y religión que nosotros” (Informe de 1811: 276 y 289). Por otra parte, los manuscritos insisten reiteradamente en la transcripción de la reprobación a los indios amigos por sus pares: “¿no sabian que iban á entrarse entre las ññas de los cristianos cuando se fueran? no sabian que se iban á esclavisar y que iban á servir de perros allí? Si, lo sabian pero no creyeron, ahora sí han probado lo sierto. Mal hizo una parte de nuestros paisanos en irse á 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”

7 Quijada sostiene que la post-conquista reclasificó a los indios sobrevivientes como ciudadanos argentinos, pero lo hizo en un proceso paradójico y discriminante. Paradójico en cuanto se les otorgó el derecho a esa ciudadanía por haber nacido en el suelo del que se los había despojado. Discriminante por la condición que imponía la concesión: abandonar su lengua y su modo consuetudinario tribal de vida. Walter Delrío encuadra -tipifica- esta destrucción de una cultura en el delito de genocidio.

(287). Aunque no llegó a formular su enteramente su concepción, original aún dentro de la genealogía defensiva a la que adscribe, Santiago Avendaño da muestras de apertura a lo diferente, la otredad, el multiculturalismo, mientras que la otra formación discursiva, preconizando la expulsión territorial o el exterminio y el despojo cultural, clausuraba “la posibilidad de dar forma a una identidad nacional capaz de reconocer componentes indígenas” (Wasserman: 8).

Otra idea de nación

De lo dicho en los manuscritos y lo sospechado en los intervalos de escritura, va surgiendo un testimonio no solo de la presencia de los habitantes originarios en el “desierto”, sino de su arraigo en él, sus modos diferentes de vivir, sobrevivir y organizarse como comunidad de idioma, cultura, religión y recursos, en contacto con el grupo blanco, que hemos trabajado en Jornadas anteriores (Díez 2013 y 2014), y que integran todos el repertorio del objeto discursivo nación.

Además de mostrar sus componentes, en comentarios explícitos -poco numerosos- y en general en filigrana, los manuscritos perfilan una percepción del concepto de nación que señalaremos de modo muy global. Las naciones indias se presuponen como existentes (“De esta manera se verificó la completa desmembración de la nación Borohéche”, 301), y su presencia es retomada por los lexemas afines “país”, “tierra”, “patria” o “pueblo”; (“¿a caso ignoramos que de nuestra gran tierra (nación) de Rag-co han salido todas las gentes que se han venido a establecer en estas llanuras?, *ibid.*). Pero aunque el término nación parece ser usado en principio en su acepción predecimonónica de “colección de los habitantes en alguna Provincia, País o Reino” (Diccionario de autoridades de 1734), en el despliegue de sus componentes el objeto discursivo nación que construye Avendaño va mostrando rasgos decimonónicos. Creemos que estos rasgos se alejan de la noción de “soberanía única e indivisible de índole ideal y abstracta que se sitúa por encima de sus partes” (Souto y Wasserman: 84) para acercarse a la de “agregado de pueblos” soberanos, continuación del universo amplio y heterogéneo de las provincias diversas que componían el imperio español en los dos hemisferios.

Lejos de la “evidencia de una identidad nacional correspondiente a un sujeto nacional” (*ibid.*: 83), Avendaño, que nació bajo vigencia del Pacto Federal (1831) y conoció la realidad de la Confederación progresivamente hegemonizada por el rosismo,⁸ vive y describe una coexistencia de identidades entre las que vislumbra y propicia un lugar para la indígena y en la que la posibilidad de una soberanía nacional solo podía resultar de pactos entre pueblos.

En este sentido, desde el comienzo de sus escritos, Avendaño registra tanto a las “naciones” indias como a las “provincias” o “pueblos” criollos. Los pueblos o provincias que formaban la confederación son evocados brevemente en su unión frente a la amenaza de los malones (“¡Cuánto sentimiento no tendrán las provincias hermanas al ver gemir a B.^s As a quien an estimado tanto a la par que también la han temido!” 369) y en su realidad y conflictos cotidianos (Véase la descripción de la sociedad puntana que lo recibe tras su fuga).

Junto a ellas, con mayor despliegue y no sin marcar los intereses opuestos, los pueblos indígenas son mostrados en su organización política, que limitamos en este trabajo al testimonio que deja Avendaño de esa organización en la parcialidad Salinera a través del relato de su formación y de la transcripción de los discursos de sus miembros: “Gefe de una **nueba nación** [...] Caillbucurá formó un **nuebo pueblo** con los sometidos y con aquellos que vinieron con él ayudándole en su empresa, y desde entonces le dió un nombre a su **nueba patria**. (307). En uno de los discursos transcriptos (309/8)

8 Souto y Goldman enfatizan la existencia en Mayo de dos propuestas -confederal y unitaria abstracta- y de un desacuerdo tanto en cuanto a la identidad de los asociados encargados de prestar consentimiento al pacto que fundamentaría la nación para constituir una comunidad política, darse leyes y elegir autoridades, como en lo que hacía a la organización de esa nación. La Primera Junta, instalada bajo el principio de retroversión de los pueblos, la veía como producto de un agregado, en que pueblos y provincias conservaban su soberanía, su autonomía, su independencia. A esta propuesta confederal se oponía la unitaria -que prevaleció en la Constitución gestada entre 1819 y 1826- según la cual la nación era titular de una soberanía una e indivisible, ideal y abstracta.

Calfucurá presenta su “pensamiento”, desplegando el concepto del “cabeza” o “lonco” e introduciendo uno nuevo: el “pueblo”. Opone el “mal cabeza”, el mal representante (caracterizado por la “mala inclinación”, la “indolencia” y la “poca sabiduría”) al bueno (“que quiere a su pueblo que teme á dios y no descuida la buena direcion de la gente que tiene obligacion de cuidar como á sus propios hijos”). Cierra el discurso con una convocatoria general que incluye a los indios segregados (“vengan tambien esos mismos que se han ido á vender a los cristianos”) y a los que dudan: “hallaran que Caillbucura es de su pueblo, y para querer a su pueblo. Así és como entiendo mi obligacion, y así pienso”. Sin entrar en los matices del liderazgo asumido, Calfucurá y las parcialidades sellan un pacto en que el apoyo, la “ayuda” de las poblaciones diversas y discontinuas a través de un pacto resulta indispensable (“ Yo se que sin mi (mapu) pueblo nada soy, mi pueblo sin un loncó (Cabeza) que hága y se desvele por el, es nada tambien”). El antiguo concepto de pueblo queda resignificado como nación, como comunidad territorializada que coexiste políticamente y es sujeto de la soberanía, cuyo origen es la voluntad de cada uno (Quijada 2008 : 26/28). Calfucurá resulta titular del poder político porque su pueblo declina en parte su libertad en nombre de la necesidad de preservación y delega ese poder en un dirigente, que además tiene esa misión por encargo divino.

Como contraste, en el mundo blanco, tanto la base pactista que unía a las provincias como la aceptación de una heterogeneidad étnica y cultural, que incluía a los indios en la mencionada experiencia de ciudadanía cívica, se fueron opacando a medida que, en el proceso constitucional, la “Confederación Argentina” (1853) se deslizaban hacia la “Nación Argentina”, prevista como homogénea y abstracta, de 1860 (Souto y Wasserman: 96). Aunque Avendaño no vislumbra bien este proceso, es consciente -lo repetimos- de la ineficacia de los sucesivos gobiernos para el manejo de la relación con las parcialidades indias, que transforma en tópico recurrente de los manuscritos, desde el cierre de su primer escrito sobre usos y costumbres hasta los más recientes- sin mencionar la experiencia mitrista-, con las negociaciones Calfucurá/Rosas como única excepción.

Ese estado-nación moderno, cristalizado, más allá de los criterios de raza, religión y cultura, como grupo de individuos que posee la soberanía sobre un territorio y sus fronteras y sobre sus recursos, más un nombre propio, símbolos diversos y un ejército para preservarse, va a privilegiar siempre a sus “nacionales”, resultado de un proceso de selección (Noiriel). Selección que, en tanto implique cerrarse en una identidad accionando mecanismos de privilegio y separación, conlleva siempre exclusión, acentuada cuando el marco es binario y las posiciones polarizadas.

La realidad más orgánica, más natural de la confederación, en cambio, parecía inscribirse en un paradigma de inclusión. El caso es que Argentina se construye finalmente como una nación blanca de cultura europea, pese a la voluntad de los hombres de mayo que construyeron una representación de nación cívica formada por ciudadanos virtuosos, inclusiva (Quijada). En la segunda mitad del siglo XIX, la categoría de civilización y el criterio evolucionista de jerarquía de razas justificada por la ciencia -lo repetimos- pasaron a ocupar un lugar central en los discursos y autorizaron deslindes entre lo incluíble y excluible. Los habitantes originarios y su cultura otra fueron eliminados físicamente durante la conquista de Roca o sometidos a procesos de homogeneización o dilución por dispersión. Luego, la historia oficial hizo una “selección retrospectiva”, omitiéndolos de la memoria colectiva para que un grupo se percibiese como el desenlace e imaginase un destino, un proyecto que alentase “la ilusión de la identidad nacional” (Balibar:136).

Los acontecimientos y la historiografía dan cuenta de una puja entre criterios que se resuelve con la victoria de la voluntad de exclusión sobre el deseo empeñoso de inclusión, del que Santiago Avendaño deja testimonio mostrando un pueblo original lúcido en cuanto a su futuro adverso que padece la agresión blanca pero valoriza la paz, no elige voluntariamente el malón y la violencia y tiene jefes preocupados por la necesidades del pueblo. El cuidado que pone en el registro de los hechos y la transcripción de las voces sugieren la intuición de que esas voces tienen que ser escuchadas por el

público del reciente Estado-nación, para invertir aunque sea en parte la opinión común que se instalaba definitivamente después de Pavón.

Pero el mismo malestar que llevó a omitir a los pueblos originarios, a transformarlos en ese “otro muchas veces oculto e innombrado” (Navarro Floria 2000: 45), de presencia restringida tanto en el *Facundo* como en las *Bases* o en Halperín, ocultó durante siglo y medio el registro inclusivo de Santiago Avendaño que hizo lugar a sus voces desde su espacio tierra adentro.

Frente al silenciamiento posterior a la conquista, es especialmente relevante seguir recuperando los testimonios que dan cuenta de las vidas que poblaban aquel “desierto” imaginado.

Bibliografía

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

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

Balibar, Étienne y Wallerstein, Immanuel (1991) *Raza, nación y clase* (Madrid, Iepala).

García, P.A. (1811), "Informe" con J. de la Peña y Zazueta. En: P. de Angelis (editor), Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata, Buenos Aires, Plus Ultra, 1969 (1ª edición: Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1835-1837), tomo IV.

García Canclini, Néstor (1990), *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México, Grijalbo).

Navarro Floria, P. (2000) "Domingo F. Sarmiento en el debate argentino y chileno sobre los pueblos indígenas del sur (1841-1856)", en *Revista de Estudios Trasandinos* (Santiago de Chile), 4.

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

Noiriel Gérard (1995) “Socio-histoire d'un concept. Les usages du mot « nationalité » au XIXe siècle”, en *Genèses*, 20.

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

Quijada, Mónica (2008): “Sobre ‘nación’, ‘pueblo’, ‘soberanía’ y otros ejes de la Modernidad en el mundo hispánico”, en Rodríguez, Jaime (coord.): *Las Nuevas Naciones: España y México,*

1800-1850 (Madrid: Mapfre-Tavera).

Senegaglia, Francisco (2012) *La otra revolución. Un ensayo sobre psicología de la historia* (Paraná: Editorial de EntreRíos).

Souto, Nora y Wasserman, Fabio (2010) “Nación”, en Noemí Goldman (directora) *Lenguaje y revolución: conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780-1850* (2a edición, Buenos Aires, Prometeo).

Wasserman, Fabio (2005) “De la India al Plata: el debate entre Bilbao y Mitre sobre la cuestión indígena y la identidad nacional”. Encuentro Académico Argentino-Chileno en Ciencias Sociales, Humanidades y Relaciones Internacionales, Santiago de Chile.